

JOSÉ LUIS ILLANES

LA  
SANTIFICACION  
DEL TRABAJO

Ediciones Palabra, S. A., 2001  
P. de la Castellana, 210 28046 Madrid  
ISBN: 8482395335



© 2009 para la Edición electrónica Morgan Editores  
Trinidad y Tobago

## Prólogo

A mediados de 1964 trabajé en la preparación de un ensayo, que se publicó con el título. La santificación del trabajo, tema de nuestro tiempo, primero en versión italiana en la revista romana „Studi cattolici“<sup>1</sup> , y poco después, en castellano lengua en la que había sido redactado, en Ediciones Palabra, donde inauguró la serie de los „Cuadernos Palabra“<sup>2</sup> .

El Concilio Vaticano II se encontraba entonces en pleno desarrollo y acababa de ser promulgada la Constitución Lumen gentium, en la que se proclamaban, de manera solemne, la llamada universal a la santidad, la plena participación de los laicos o seglares en la misión de la Iglesia, el valor cristiano de las realidades temporales o terrenas. Al redactar aquellas páginas aspiraba a señalar la concordancia de esas enseñanzas magisteriales con el espíritu que animaba al Opus Dei desde su fundación, en 1928. Deseaba, además, ofrecer algunos datos que contribuyeran a poner de manifiesto el lugar y la trascendencia que cabe atribuir al Opus Dei en la historia de la espiritualidad cristiana, precisamente como consecuencia de su aportación en orden a la valoración de esa realidad, absolutamente capital para nuestro existir en el mundo, que es el trabajo, y más concretamente el trabajo profesional, es decir, el trabajo asumido como condición estable de vida, de la que depende la personal inserción en la sociedad de los hombres<sup>3</sup> .

Dos años más tarde, al publicarse la tercera edición, rehíce algunas páginas, con la intención de mencionar algunos textos del Concilio Vaticano II, aprobados en noviembre y diciembre de 1965, y por tanto después del período de la primera redacción, en los que se

habían hecho importantes referencias al tema del trabajo: el Decreto Apostolicam actuositatem y la Constitución Gaudium et spes. Se trató, sin embargo, de simples retoques, que no implicaron cambios importantes en el conjunto de la obra, puesto que una tal tarea me pareció entonces innecesaria. No ocurrió lo mismo en 1979, cuando realicé una revisión con vistas a la sexta edición, destinada a publicarse en 1980, ya que, en ese momento, consideré necesario proceder a una verdadera reelaboración. Me impulsaron a ello no solo el transcurso de los años, que implicaban una ampliación de las perspectivas, sino también, y especialmente, algunos acontecimientos de singular importancia en relación con el tema objeto de estudio: el fallecimiento del Fundador del Opus Dei, ocurrido el 26 de junio de 1975, y la posibilidad de disponer de fuentes nuevas, ya que, entre una y otra fecha (1965 y 1979), se habían publicado diversos escritos suyos.

Cuando redacté la primera versión de este ensayo, me basé, fundamentalmente, en el más conocido de los libros de San Josemaría Escrivá, Camino, y en algunos textos provenientes de sus Cartas, su catequesis y su predicación, que pude consultar. Entre 1966 y 1968, el Fundador del Opus Dei concedió a diversos periodistas europeos y americanos algunas entrevistas, que luego se recogieron en un volumen: Conversaciones con Mons. Escrivá de Balaguer (1a edición, 1968). A partir también de esos años, empezó a preparar para su publicación algunas de las numerosas homilias que había predicado a lo largo de sus intensos años de actividad sacerdotal; como fruto de ese trabajo, se publicaron un total de 39 homilias, la mayoría de ellas recogidas en dos volúmenes: Es Cristo que pasa (1a edición, 1973) y Amigos de Dios (1a edición, 1977).

Ese amplio material invitaba a reemprender la tarea que había realizado catorce años antes. Afrontar ese reto de forma radical, reflejando toda la multitud de ideas, datos y matices que ofrecían las nuevas publicaciones a las que acabo de hacer referencia, hubiera supuesto prescindir por entero del ensayo primitivo y lanzarse a preparar un libro totalmente nuevo. Durante algún tiempo me tentó ese pensamiento, pero acabé, no obstante, siguiendo otro camino, ya que consideré plenamente válido el ensayo de 1965 y me pareció que merecía la pena conservarlo. Me limite, pues, a completarlo y a ampliarlo, incluso con cierta extensión, pero manteniendo intactas no

solo las líneas de fondo, sino el enfoque y la estructura. Así lo señalé en el prólogo, fechado el 8 de diciembre de 1979, que preparé para la sexta edición, a partir de la cual decidí modificar el título para acortarlo y subrayar más lo substantivo y menos lo cronológico, llegando así al actual: La santificación del trabajo<sup>4</sup>.

En octubre de 1999 recibí una carta de Ediciones Palabra en la que se me animaba a revisar el libro, para proceder a una nueva edición revisada. Volví a experimentar los mismos sentimientos que veinte años antes, agudizados por el acumularse de los años y de los sucesos, algunos de especial significación, de entre los que destaco tres: la publicación por Juan Pablo II el 14 de septiembre de 1981 de la Encíclica *Laborem exercens*, sin duda alguna el documento pontificio más importante en relación con el trabajo y su significación teológica y espiritual; la erección en 1982 del Opus Dei en Prelatura personal, completando así un proceso que, situado a nivel jurídico, suponía, no obstante, un amplio trasfondo teológico; la Beatificación el 17 de mayo de 1992 de Josemaría Escrivá de Balaguer, con cuanto desde una perspectiva eclesial y espiritual implica un acontecimiento de ese tipo. No obstante, después de pensarlo detenidamente, me volví a reiterar en la decisión tomada dos décadas antes: revisar el texto de 1965, pero respetando no solo el esquema original un capítulo primero de carácter introductorio, seguido de otros dos, más amplios, destinados a ofrecer una descripción de las líneas básicas del mensaje del Fundador del Opus Dei respecto a la santificación del trabajo, sino también el tenor general de la obra. Y, en consecuencia, introducir algunos retoques y ampliaciones también por lo que se refiere a la bibliografía, pero sin pretender recoger ni la investigación de fuentes ni los desarrollos especulativos acontecidos con posterioridad. En suma, decidí proceder no a una reelaboración, sino a una revisión. Tal es, pues, el libro que ahora se publica.

Al redactar el prólogo para la sexta edición, señalé que tenía la satisfacción de escribirlo en 1979, entre los cincuentenarios de dos fechas fundacionales del Opus Dei: el 2 de octubre de 1928, en el que San Josemaría Escrivá vio con claridad la empresa fundacional la promoción de la santidad en medio del mundo a que Dios lo llamaba, y el 14 de febrero de 1930, en el que esa comprensión fue completada al percibir que el fenómeno pastoral e institucional del Opus Dei

debía estar abierto, en unidad de espíritu, no solo a varones, sino también a mujeres. También ahora, de cara a esta edición, me es dado evocar una efemérides que merece ser expresamente señalada: la celebración, dentro de pocos meses, el 9 de enero del 2002, del primer centenario del nacimiento de San Josemaría Escrivá. Sirva, pues, este libro de homenaje a su figura y de contribución así lo espero a la difusión del mensaje que Dios le confió.

Pamplona, 19 de marzo del 2001

Festividad de San José

## I El trabajo, un tema recuperado por la teología espiritual

„El carácter secular es propio y peculiar de los laicos... A los fieles corrientes pertenece por propia vocación buscar el reino de Dios tratando y ordenando según el querer de Dios los asuntos temporales. Viven en el mundo, es decir, en todas y cada una de las actividades de la vida familiar y social con las que su existencia forma un único tejido“<sup>1</sup> . Con estas palabras, la Constitución *Lumen gentium* perfila, en su capítulo cuarto, las notas distintivas del laicado como elemento integrante del pueblo de Dios.

Superaba así el Concilio Vaticano II una descripción puramente negativa de la condición propia de los laicos (los que no son ni clérigos ni religiosos), para dar paso a una descripción positiva en la que se subrayan, de una parte, la pertenencia al pueblo de Dios y la incorporación a Cristo, y, de otra, la realización de una misión en el mundo, en el núcleo mismo de las estructuras temporales<sup>2</sup> . El esfuerzo de penetración teológica en la comprensión y descripción del laicado, que supuso la elaboración de la Constitución *Lumen gentium* y que se refleja a lo largo de todo el capítulo cuarto de esa Constitución, encuentra su lógica prolongación en el capítulo quinto: la llamada universal a la santidad. „Todos los fieles proclama el Concilio, cualquiera que sea el estado o régimen de su vida, están llamados a la plenitud de la vida cristiana y a la perfección de la caridad... Todos los fieles, en cualquier condición de vida, de oficio o de circunstancia, y precisamente por medio de todo eso, se pueden santificar cada día más, siempre que todo sea recibido con fe de la mano del Padre celestial; siempre que se coopere con la voluntad divina al manifestar a todos, incluso en un servicio temporal, la caridad con que Cristo amó al mundo“<sup>3</sup> .

Una frase resulta especialmente significativa dentro del párrafo que se acaba de citar: el inciso donde se aclara que no solo se puede aspirar a la santidad desde cualquier estado de vida, sino que debe aspirarse „precisamente por medio de ese estado de vida“. Poco antes, y aludiendo a quienes se dedican al trabajo manual, los Padres conciliares habían escrito: „los que viven entregados al trabajo, con

frecuencia duro, conviene que a través de esa misma tarea humana busquen su perfección<sup>4</sup> . La conexión entre esas afirmaciones de la Constitución *Lumen gentium* es clara: si los seglares, por vocación divina, deben estar en las estructuras temporales, ha de ser ahí donde encuentren los medios para su santificación. El trabajo, la tarea humana, se presenta así como algo que se injerta hondamente en el terreno de lo sobrenatural<sup>5</sup>.

Esta formulación de la *Lumen gentium* encuentra su aplicación y complemento en otros documentos conciliares, en los que se nos ofrecen los elementos centrales para una reflexión sobre el valor santificador del trabajo:

a) De una parte, en efecto, esos documentos recogen y glosan aquellos aspectos del dogma cristiano que fundamentan la dignidad del trabajo humano. Quizá ninguna frase más gráfica en este sentido que el siguiente párrafo de la Constitución *Gaudium et spes*: „Una cosa es cierta para los creyentes: que el trabajo humano, individual o colectivo, es decir el conjunto ingente de los esfuerzos realizados por el hombre a lo largo de los siglos para lograr mejores condiciones de vida, considerado en sí mismo, responde a la voluntad de Dios... 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<sup>6</sup> . En suma, la actividad humana, el trabajo, forma parte del orden querido por Dios, que no es un orden estático, sino dinámico; un orden, pues, que refleja la perfección de Dios no solo por el mero hecho de ser, es decir, por su simple estar hecho, sino por su obrar<sup>7</sup> .

b) De otra, esos mismos documentos prolongan esas perspectivas dogmáticas y cósmicas, que se acaban de señalar, para, ya a un nivel más inmediatamente antropológico, poner de manifiesto la importancia del trabajo para la perfección del hombre, también para su perfección sobrenatural. El documento del Vaticano II donde este aspecto se encuentra más desarrollado es el Decreto Apostolicam *actuositatem*, en los párrafos destinados a perfilar algunos de los rasgos generales de la vida espiritual de los seglares: „Los laicos

deben servirse de estos auxilios (las diversas prácticas espirituales y la liturgia), de tal modo que, al cumplir como es debido las funciones propias del mundo en las circunstancias ordinarias de la vida, no separen la unión con Dios de su vida personal, sino que crezcan en esa unión realizando su trabajo según la voluntad de Dios... La vida espiritual de los laicos debe tomar su nota peculiar a partir del estado de matrimonio y familia, de celibato o viudedad, de la situación de enfermedad, de la actividad profesional y social. No dejen, pues, de cultivar con asiduidad las cualidades y dotes que, adecuadas a esas situaciones, les han sido dadas, y hagan uso de los dones recibidos en propiedad del Espíritu Santo<sup>8</sup> .

El magisterio pontificio de los años transcurridos desde la celebración del Concilio Vaticano II ha reiterado y prolongado esas enseñanzas<sup>9</sup> . No es necesario proceder ahora a documentar ese hecho; nos limitaremos, pues, simplemente a algunas citas significativas de los dos pontífices que, junto con el breve pontificado de Juan Pablo I, cubren el lapso de tiempo que va desde la década de los sesenta hasta nuestros días, Pablo VI y Juan Pablo II.

En palabras breves e incisivas, Pablo VI en la Encíclica *Populorum progressio* publicada, como se recordara, poco más de un año después de la terminación del Vaticano II ponía en relación trabajo y obra creadora: „Dios, habiendo adornado al hombre con el intelecto, el pensamiento y los sentidos, le ha dado los instrumentos necesarios para que, la obra que Él había incoado, en cierto modo la completara y perfeccionara“<sup>10</sup> . Y, en otro momento, desde una perspectiva no ya dogmática sino espiritual, comentaba: „no solo hay que convertir la profesión en algo bueno, no solo se la debe santificar, sino que la misma profesión ha de ser considerada como santificante, como algo que perfecciona. No es necesario salirse del propio camino para mejorar, para ser digno del Evangelio y de Cristo. Basta quedarse allí, permanecer allí. Es decir: basta dedicar a los propios deberes esa atención y fidelidad que convierten al hombre en una persona buena, honesta, justa, ejemplar“<sup>11</sup> .

Juan Pablo II ha desarrollado esas perspectivas, tanto las dogmáticas como las espirituales, en diversos momentos, y especialmente en uno de los documentos más emblemáticos de su pontificado, la Encíclica *Laborem exercens*. La densidad del documento el más amplio de los dedicados al trabajo por el



magisterio eclesiástico nos exime de un comentario detenido. Limitémonos a recordar que toda la Encíclica quiere ser como una glosa del „evangelio“, es decir, de la buena nueva sobre el trabajo que implica la fe cristiana, en referencia a dos ejes fundamentales: la narración del Génesis sobre la creación del hombre como ser llamado a dominar la tierra y el testimonio de Jesucristo y la realidad concreta de su trabajo en Nazaret. De ahí la intensidad de muchas de sus frases sintéticas, de entre las que reproducimos una: „Si la Iglesia considera como deber suyo pronunciarse sobre el trabajo desde el punto de vista de su valor humano y del orden moral en el cual se encuadra (...), contemporáneamente ve como un deber suyo particular la formación de una espiritualidad del trabajo, que ayude a todos los hombres a acercarse a través de él a Dios, Creador y Redentor“<sup>12</sup> .

El alcance doctrinal y la trascendencia histórica de afirmaciones como las que acabamos de citar se advertirá más claramente si recordamos que, apenas unos años antes, un lenguaje semejante hubiera resultado inconcebible: la teología espiritual ignoraba, en efecto, el tema del trabajo o, si lo mencionaba, era solo marginal o tangencialmente. Baste remitir a tres de los más conocidos manuales de teología espiritual de la época a la que aludimos. Tanquerey, en su *Compendio de Teología Ascética y Mística* (primera edición, 1923), apenas dedica tres páginas al tema de la santificación del trabajo, y eso dentro del capítulo titulado „Santificación de la vida de relación“. En *Las tres edades de la vida interior*, de GarrigouLagrange (primera edición, 1938), o en la *Theologia spiritualis* del profesor de la Gregoriana J. de Guibert (primera edición, 1937), del trabajo ni siquiera se habla; la misma suerte corre el tema de los deberes de estado. Los ejemplos podrían multiplicarse.

¿Cómo puede haberse producido ese olvido?, ¿qué factores lo explican? Aunque volveremos sobre algunos aspectos de este problema en páginas posteriores, podemos ya ahora apuntar un esbozo de respuesta, aludiendo a tres factores, entre otros que podrían mencionarse.

Ese olvido parece vinculado, en primer lugar, al influjo ejercido sobre la teología espiritual por planteamientos surgidos a partir de la experiencia monástico-religiosa. Expliquémonos bien. Todas las espiritualidades que a lo largo de los siglos han ido

floreciendo en la Iglesia, se justifican por sí mismas en la medida de su fidelidad al Evangelio, de la que es garantía la aprobación de la Jerarquía eclesiástica. Los fallos o carencias son imputables, más bien, a la reflexión teológica posterior, que, en más de una ocasión, puede haber pecado de unilateralidad, al no abordar el problema en su conjunto, por encerrarse en perspectivas parciales. Fue eso lo que, en nuestro caso concreto, condujo, durante bastante tiempo, a considerar la espiritualidad cristiana solo o al menos preponderantemente desde el prisma del apartamiento del mundo y no también desde la óptica propia de quien está inserto en él, olvidando o dejando de lado, en la práctica, los valores propios de la experiencia laical y, por tanto, el trabajo en cuanto actividad u ocupación secular<sup>13</sup>. La experiencia monástica sea en general, sea especialmente en la tradición benedictina implicaba, ciertamente, una valoración de la actividad manual. Y en los siglos medievales, el desarrollo de las corporaciones y de la sociedad en general apuntó en más de un momento a una valoración del trabajo profesional, que, en la época del Renacimiento y del humanismo, se amplió, incluso desde una perspectiva más formalmente especulativa. La ruptura del universo cristiano que se produjo a raíz de la reforma protestante, y la crispación de posturas en que esa ruptura desembocó, trajo consigo y este es el segundo de los factores a los que deseábamos aludir una paralización de esos gérmenes. La teología posttridentina y barroca, que supo advertir y valorar otras realidades temporales, ignoró en cambio el trabajo e incluso, en más de un momento, se dejó condicionar por un aristocratismo que lo excluía o lo minusvaloraba.

Todo ello se vio agravado tercer factor por la fractura que, como consecuencia de un complejo proceso histórico, se produjo, a partir del siglo XVIII, entre mundo civil y mundo eclesiástico, entre filosofía y teología, entre vivir humano y espiritualidad cristiana. En la génesis y desarrollo de ese proceso influyeron realidades y planteamientos muy diversos, tanto positivos, como neutros o ambivalentes e incluso negativos. Sin entrar ahora en mayores precisiones<sup>14</sup>, digamos solo, y de forma muy esquemática, que ese proceso desembocó en fractura como consecuencia de la presencia y la acción de ideologías, de cuño deísta o ateo, que conciben la vida humana como una realidad cerrada en sí misma, relegando, por tanto, la religión, y todo lo relacionado con ella, al orden de lo insignificante o, incluso, de lo perjudicial.

La realidad fue que, de hecho, se llegó no solo lo que resulta de por sí suficientemente grave a actitudes que se limitaban a yuxtaponer entre vida de trabajo y vida cristiana, sino, peor aún, a planteamientos que presuponían que entre ambas dimensiones reina una verdadera oposición, como lo denunciaba Pablo VI, en un artículo publicado en 1960, cuando era todavía el Cardenal Montini: „Religión y trabajo. Existe hoy algo que no solo distingue, sino que separa estas dos expresiones de la vida humana: a veces se ignoran, en ocasiones se miran con suspicacia, otras se oponen mutuamente. Con frecuencia conviven sin ayudarse, sin fundirse en una espiritualidad homogénea, sin entrecruzarse en una equilibrada armonía. Cuando son impulsadas a un acercamiento, lo hacen con temor. Si se les obliga a estar juntas, una obstaculiza la segunda; y la segunda profana a la primera. Se diría que no están hechas para ir de acuerdo. Se diría, incluso, que la oposición surgida en la mentalidad trabajadora contra la religión supone algo profundo, irreductible“<sup>15</sup> .

Ningún desarrollo, ninguna realización le son dados al hombre de una vez para todas, puesto que la historia implica el actualizarse incesante de nuestra libertad, pero el reconocimiento de la posibilidad de una síntesis armónica entre trabajo y espiritualidad es ya una adquisición a nivel de la conciencia cristiana, como testimonian los textos del Concilio Vaticano II antes citados, encuadrados como están en ese esfuerzo de la Iglesia por „dar una más plena definición de sí misma“<sup>16</sup> . Podemos hablar así de una nueva situación teológica, de una recuperación por parte de la teología y, concretamente, por parte de la teología espiritual del valor específicamente cristiano y teologal del trabajo.

Si antes nos interrogábamos acerca de las causas que pueden explicar el olvido del tema del trabajo por parte de la teología espiritual que nos ha precedido, podemos ahora preguntarnos: ¿qué hechos concretos han provocado esa recuperación?, ¿qué factores han motivado esa mayor profundización en el mensaje de Cristo que ha llevado a reconocer el valor santificador del trabajo?

Todo intento de explicación o reconstrucción histórica es empresa arriesgada ya que los elementos en juego son múltiples y variados y resulta difícil reducirlos de algún modo a unidad. Esa dificultad aumenta si se trata de explicar procesos de vida cristiana en los que así lo reconoce todo pensador creyente está presente, aunque

sea de modo imperceptible, la acción de Dios. „El Espíritu Santo es quien da su espiritualidad al nuevo pueblo de Dios“, escribe Schmaus en su tratado sobre la Iglesia<sup>17</sup>. El Espíritu Santo es quien anima y hace crecer el Cuerpo de Cristo, que es la Iglesia; los grandes cambios, los grandes movimientos no se producen en la Iglesia por el mero juego de fuerzas naturales, ni tan siquiera por el simple esfuerzo humano en meditar sobre la palabra de Dios, sino que es la acción soberana del Espíritu la que mueve los hilos de una trama que va encaminando a la Iglesia hacia esa medida de la plenitud de Cristo en la que tiene su meta.

La toma de conciencia a la que nos hemos referido presupone esa realidad, constituye uno de esos pasos por los que la Iglesia, asumiendo todos y cada uno de los momentos de su pasado, los integra en un deseo de mayor fidelidad a Cristo y a la palabra que Él nos ha transmitido, manifestando así, con su propio vivir, la presencia viva del Espíritu. Porque digámoslo con palabras de San Josemaría Escrivá „la Iglesia, que es un organismo vivo, demuestra su vitalidad con el movimiento inmanente que la anima. Este movimiento es, muchas veces, algo más que una mera adaptación al ambiente: es una intromisión en él, con ánimo positivo y señorial. La Iglesia, conducida por el Espíritu Santo, no transita por este mundo como a través de una carrera de obstáculos, para ver cómo puede esquivarlos o para seguir los meandros abiertos según la línea de menor resistencia, sino que, por el contrario, camina sobre la tierra con paso firme y seguro, abriendo Ella camino“<sup>18</sup>.

No es, pues, mediante una investigación puramente erudita, y menos aún, con una consideración meramente conceptual como conseguiremos explicarnos la historia de la Iglesia. Es necesario saber mirar con ojos penetrantes, con ojos de fe, esa historia, estando atentos tanto a los grandes acontecimientos como al desenvolverse concreto del existir. Newman ha mostrado ya suficientemente la importancia de la práctica, de la experiencia, de la vida, en el desarrollo de la doctrina católica<sup>19</sup>. Y si esto es verdad en todos los terrenos, lo es de modo muy especial en el terreno de la doctrina espiritual. Toda pretensión de ofrecer una explicación acabada pecaría, por eso, inevitablemente, de unilateral.

Pero una vez dicho todo eso, y teniéndolo presente, nada impide que, sin pretensiones de exhaustividad, apuntemos algunos de

los acontecimientos y realidades que han estado en juego en el proceso de toma de conciencia sobre el valor cristiano y, más concretamente, santificador del trabajo. Recordemos, por ejemplo, los movimientos culturales y sociales de inspiración cristiana surgidos como respuesta ante los problemas planteados por la revolución industrial y por la descristianización de amplias masas de población, ya que condujeron, aunque en ocasiones por vía indirecta, a interrogarse sobre la vida espiritual como fundamento de la acción. Evoquemos también a los estudios teológicos, bíblicos y patristicos, nacidos, en más de una ocasión, como apoyo o contribución a experiencias apostólicas o pastorales. Mencionemos además, aunque su perspectiva sea diversa, diversos intentos de reflexión filosófica, de inspiración cristiana, en diálogo crítico con las filosofías del trabajo surgidas a partir de los inicios de la revolución industrial.

Y finalmente, aunque en más de un caso entrecruzándose con todo lo anterior, las realidades e iniciativas espirituales, fruto de esa acción por la que el Espíritu Santo, que sopla donde quiere y como quiere<sup>20</sup>, continúa haciendo resonar a lo largo de la historia, con acentos a la vez perennes y nuevos, la palabra de Cristo. En esta última línea se sitúan el acontecimiento y la realidad en la que vamos a centrar la atención en este libro: el nacimiento del Opus Dei en 1928 y su posterior desarrollo y difusión, y, más concretamente, su espíritu. El mensaje proclamado y la labor realizada por su Fundador, San Josemaría Escrivá, han sido, en efecto, uno de los caminos elegidos por el Espíritu Santo para promover la renovación de la vida cristiana en y a través de las tareas seculares e impulsar el reconocimiento tanto intelectual como vital del valor santificador del trabajar humano.

Juan Pablo II quiso dejar constancia de ello en la homilía que pronunció el 17 de mayo de 1992, con ocasión de la Beatificación del Fundador del Opus Dei. „Con sobrenatural intuición fueron sus palabras, San Josemaría predicó incansablemente la llamada universal a la santidad y al apostolado. Cristo convoca a todos a santificarse en la realidad de la vida cotidiana; por ello, el trabajo es también medio de santificación personal y de apostolado cuando se vive en unión con Jesucristo, pues el Hijo de Dios, al encarnarse, se ha unido en cierto modo a toda la realidad del hombre y a toda la creación“. En una sociedad en la que la fuerza técnica y la riqueza material corren

el riesgo de convertirse en un ídolo, „el nuevo Beato continuó diciendo nos recuerda que estas mismas realidades, criaturas de Dios y del ingenio humano, si se usan rectamente para gloria del Creador y al servicio de los hermanos, pueden ser camino para el encuentro de los hombres con Cristo. „Todas las cosas de la tierra enseñaba, también las actividades terrenas y temporales de los hombres, han de ser llevadas a Dios“<sup>21</sup>.

Toda beatificación constituye un reconocimiento de la santidad de vida de la persona a la que se refiere. Las palabras pronunciadas por Juan Pablo II indican que, en el caso de Josemaría Escrivá, ese acto eclesial y litúrgico implicaba, a la vez, el reconocimiento de la trascendencia histórica y pastoral de un mensaje. Mejor dicho, la confirmación de esa trascendencia, puesto que, en realidad, había sido ya amplia y reiteradamente reconocida en años anteriores, en especial desde que, en las décadas de 1940 y 1950, el Opus Dei recibiera las oportunas aprobaciones pontificias. Las declaraciones públicas en ese sentido fueron particularmente numerosas en la segunda parte de la década de 1970, a raíz del fallecimiento de Beato Josemaría, acaecido en junio de 1975. De entre los diversos testimonios de ese período, resultará útil citar dos, especialmente significativos desde una perspectiva espiritual. El primero proviene de un artículo que el Cardenal Albino Luciani, poco después Juan Pablo I, publicó el 25 de junio de 1978 y en el que, bajo el título „Buscando a Dios en el trabajo cotidiano“, glosaba algunos rasgos de la espiritualidad del Opus Dei, acudiendo, para mostrar su relevancia histórica, a la comparación con uno de los grandes santos de la época moderna: San Francisco de Sales, bien conocido por su preocupación por promover la vida espiritual de los cristianos corrientes, entregados a las tareas seculares. „Escrivá de Balaguer escribía el entonces Patriarca de Venecia supera en muchos aspectos a Francisco de Sales. Este también propugna la santidad para todos, pero parece enseñar solamente una espiritualidad de los laicos, mientras Escrivá quiere una espiritualidad laical. Es decir, Francisco sugiere casi siempre a los laicos los mismos medios practicados por los religiosos con las adaptaciones oportunas. Escrivá es más radical: habla de materializar en buen sentido la santificación. Para él, es el mismo trabajo material lo que debe transformarse en oración y santidad“<sup>22</sup>.

El segundo está tomado de un texto, aparecido un mes después del fallecimiento de San Josemaría, que tiene por autor al Cardenal Sebastiano Baggio, en aquel momento Prefecto de la Congregación para los Obispos, y condecorador del Fundador del Opus Dei desde el año mismo en que este fijó su residencia en Roma, es decir, desde 1946. „Es evidente escribe que la vida, la obra y el mensaje del Fundador del Opus Dei constituyen en la historia de la espiritualidad cristiana un viraje, o, más exactamente, un capítulo nuevo y original, si consideramos esa historia y así debe ser como un camino rectilíneo bajo la guía del Espíritu Santo“. A lo largo de la historia de la Iglesia comenta, no han faltado predicadores o directores de almas que han invitado a todos los hombres, cualquiera que fuera su situación en la vida, a seguir a fondo el camino de Cristo, pero añade „lo que continúa siendo revolucionario en el mensaje espiritual de Mons. Escrivá de Balaguer es la manera práctica de orientar hacia la santidad cristiana a hombres y mujeres de toda condición, en una palabra: al hombre de la calle (...)“. Ese modo de concretar, en la práctica, el mensaje al que acabamos de referirnos se basa continúa „en tres novedades características de la espiritualidad del Opus Dei: 1) los seglares no deben abandonar ni despreciar el mundo, sino quedarse dentro, amando y compartiendo la vida de sus conciudadanos; 2) quedándose en el mundo, deben saber descubrir el valor sobrenatural de todas las normales circunstancias de su vida, incluidas las más prosaicas y materiales; 3) en consecuencia, el trabajo cotidiano es decir, el que ocupa la mayor parte del tiempo y caracteriza la personalidad de la mayoría de las personas es lo primero que han de santificar y el primer instrumento de su apostolado“<sup>23</sup> .

Con relativa frecuencia en testimonios como los mencionados, o en otros de la misma época, al glosar la figura de San Josemaría y de su mensaje, se hace alusión a la importancia de su contribución al proceso de renovación eclesial que había terminado por confluir en el Concilio Vaticano II y, especialmente, en su proclamación de la llamada a la santidad y al apostolado en y a través de las ocupaciones seculares<sup>24</sup> . En el momento del fallecimiento de San Josemaría Escrivá habían transcurrido solo diez años desde la conclusión del Concilio, y era lógico que acudiera espontáneamente a la memoria el recuerdo del gran acontecimiento conciliar para situar con relación a él hechos, acontecimientos y doctrinas. Ahora, casi treinta años

después y en el momento del tránsito del segundo al tercer milenio de la era cristiana, el horizonte se ha hecho más complejo, aunque el Concilio sigue siendo un punto decisivo de referencia<sup>25</sup>.

En todo caso, nuestra intención no es tanto buscar antecedentes de acontecimientos concretos, cuanto situarnos ante un gran ideal, la santificación del trabajo humano, considerando la luz y el impulso que, a ese efecto, implica el mensaje proclamado por el Fundador del Opus Dei. Vamos, pues, a lo largo de este ensayo, a exponer algunos de los rasgos fundamentales de ese espíritu, considerándolo, primero, en términos generales lo que implicará aportar algunos datos que ayuden a situarlo en el contexto de la historia de la espiritualidad cristiana<sup>26</sup> y analizándolo, después, de forma más detallada.

## Notas del capítulo

1 La santificazione del lavoro, tema del nostro tempo, en «Studi cattolici» 57 (1965) 3359.

2 Ediciones Palabra, Madrid 1966, 88 páginas.

3 He hecho ya referencia a la génesis de este ensayo, en el prólogo a otra de mis obras: Ante Dios y en el mundo. Apuntes para una teología del trabajo, Eunsa, Pamplona 1997, pp. 1113.

4 Se publicó, siempre en Ediciones Palabra, en 1980, constando de 184 páginas.

1 CONC. VATICANO II, Const. Lumen gentium, n. 31.

2 Sobre la comprensión del laico o cristiano corriente que implican los textos del Concilio Vaticano II, los desarrollos espirituales y los estudios que confluyeron en las declaraciones conciliares, así como los debates posteriores y la reafirmación y profundización en la doctrina del Vaticano II realizadas por la Asamblea del Sínodo de Obispos celebrado en 1987 y la sucesiva Exhortación apostólica *Christifideles laici*, puede encontrarse información y bibliografía en nuestro estudio La discusión teológica sobre la noción de laico, en „Scripta Theologica” 22 (1990) 771789 (recogido después en J. L. ILLANES, *Laicado y sacerdocio*, Pamplona 2000).

3 CONC. VATICANO II, Const. Lumen gentium, nn. 40 y 41.

4 *Ibid.*, n. 41.

5 Para un desarrollo de esa idea, ver nuestro estudio La llamada universal a la santidad, en „Nuestro Tiempo” 162 (1967) 611630, donde el tema es analizado teniendo a la vista precisamente textos tanto del Concilio Vaticano II como del Fundador del Opus Dei (recogido luego en J. L. ILLANES, *Mundo y santidad*, Madrid 1984, pp. 6596).

6 CONC. VATICANO II, Const. *Gaudium et spes*, n. 34.

7 Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 103, a.6.

8 CONC. VATICANO II, Decr. *Apostolicam actuositatem*, n. 4.

9 Para un análisis más detenido de la enseñanza del Vaticano II, ver R. M. NUBIOLA, *Trabajo y redención en la „Gaudium et spes”*, Terrassa (Barcelona) 1993, y H. FITTE, *Lavoro umano e redenzione. Riflessione teologica dalla „Gaudium et spes” a la „Laborem exercens”*, Roma 1996, en ambos casos con buena bibliografía.

10 PABLO VI, Enc. *Populorum progressio*, n. 27; ver también el n. 28 donde recuerda a la vez el carácter ambivalente que, como toda realidad temporal, intrahistórica, tiene el trabajo. La *Populorum progressio* fue promulgada el 26III1967.

11 ÍDEM, *Discurso a la Asociación de Juristas Católicos*, 15XII1963 (en *Insegnamenti di Paolo VI*,



Tipografía Poliglota Vaticana, I, 1963, p. 609). Como puede advertirse, el pasaje que citamos no es posterior sino contemporáneo del Vaticano II; textos posteriores del mismo pontífice, en H. FITTE, *Lavoro umano e redenzione*, cit., pp. 244-249.

12 JUAN PABLO II, Enc. *Laborem exercens*, n. 24. Sobre esta Encíclica, junto a nuestro ensayo *Trabajo, historia y persona. Elementos para una teología del trabajo en la „Laborem exercens“*, en „*Scripta Theologica*“ 15 (1983) 205-231 (recogido en J. L. ILLANES, *Ante Dios y en el mundo*). Apuntes para una teología del trabajo, Pamplona 1997, pp. 143-178), pueden consultarse, entre otros estudios, AA. VV., *Estudios sobre la „Laborem exercens“*, Madrid 1987; E. COLOM Y F. WURMSER, *El trabajo en JUAN PABLO II*, Madrid 1995; H. FITTE, *Lavoro humano e redenzione*, cit., pp. 251-273, con amplia bibliografía.

13 Durante largo tiempo, afirmaba Henri Sanson, „el aspecto ascético del trabajo ha ocultado su significación humana“ (*Spiritualité de la vie active*, Le Puy 1957, p. 212; ver también páginas 911). Jacques Maritain (*Le paysan de la Garonne*, París 1966, pp. 73-79; versión castellana: *El campesino del Garona*, Bilbao 1967, pp. 80-85) expresaba un juicio análogo afirmando que, por una errada interpretación del dicho de algunos grandes místicos alude a la expresión „desprecio del mundo“ la teología espiritual ha estado afectada, en ocasiones de forma patente, otras larvada, por un maniqueísmo práctico que hacía imposible una apreciación positiva de las realidades seculares, y, por tanto, del trabajo profesional que el cristiano realiza en medio del mundo y sabiéndose parte del mundo.

14 De ese proceso, y más concretamente de la distinción entre secularización, secularidad y secularismo por acudir a términos emblemáticos y usuales, nos hemos ocupado ya con detalle en otros momentos, especialmente en *Cristianismo, historia, mundo*, Pamplona 1973, e *Historia y sentido*. *Estudios de teología de la historia*, Madrid 1997.

15 Un grande problema del giorno: Religione e lavoro, en „L'Osservatore Romano“, 11V1960, p. 3. Cinco años más tarde, ya Pontífice y en plena celebración del Concilio Vaticano II, pronunciaba unas palabras, dirigidas a los participantes en un congreso de jóvenes obreros, en las que cabe detectar un eco de ese diagnóstico de la situación, unido a la invitación a superarla: „Toca a vosotros llevar, volver a llevar a Cristo al mundo del trabajo y, especialmente, a las nuevas promociones de trabajadores. No se trata de hacer una propaganda fanática, ni de adoptar posturas de beatos, ni mucho menos de encerrarse en círculos cerrados, o de sentirse ajeno a la participación de la vida obrera. Se trata de no privar, a esa vida del trabajo, de su dignidad espiritual, de sus derechos religiosos y morales; se trata de infundir en el trabajo el sentido cristiano y humano, que lo ennoblece, lo fortifica, lo purifica, lo conforta y lo llena de buenos sentimientos de solidaridad y amistad, y ayuda a defender los propios intereses económicos y profesionales con espíritu de justicia y de comprensión para el bien común. ¿No es vuestra fe, vuestra conciencia cristiana, vuestra certeza religiosa, la que os da el sentido más alto, más seguro, más alegre de la vida? He aquí para qué sirve la fe: ¡sirve para la vida!“ (Discurso al IX congreso nacional de la juventud de la Associazione Católica dei Lavoratori Italiani, ACLI, pronunciado el 5 de enero de 1965; en *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. III, 1965, pp. 161-7).

16 PABLO VI, Discurso de apertura a la Segunda Sesión del Concilio Vaticano II, AAS, 54 (1963), p. 847.

17 *Katholische Dogmatik*, párr. 170 (edición castellana, tomo IV, Madrid 1960, p. 315).

18 BEATO JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *La Constitución apostólica „Provida Mater Ecclesia“* y el *Opus Dei*, Madrid 1949, p. 7 (se trata de una conferencia pronunciada en 1948 en la sede madrileña de la Asociación Católica de Propagandistas, y luego publicada en edición aparte).

19 Véase su *Essay on the Development of Christian Doctrine*, a lo largo de toda la obra y quizá especialmente las páginas que, al principio de la obra, dedica a poner de manifiesto la conexión entre desarrollo dogmático y fe auténticamente vivida.

20 Cfr. Jn 3,8.

21 JUAN PABLO II, Homilía en la Misa de Beatificación del Siervo de Dios Josemaría Escrivá de Balaguer, 17V1992; expresiones parecidas en el Breve pontificio de Beatificación. Ambos textos pueden consultarse en „*Romana*. Bollettino della Prelatura della Santa Croce e Opus Dei“ 8 (1992) 1820 y 1115.

22 A. LUCIANI, *Cercando Dio nel lavoro quotidiano*, en „*Il Gazzettino*“, Venecia, 25VII1978.

23 S. BAGGIO, *Opus Dei: una svolta nella spiritualità*, en „*Avenire*“, Milán, 26VII1975.

Declaraciones análogas se encuentran en escritos publicados por otras muchas personalidades

eclesiásticas; remitamos, a modo de ejemplo, a los testimonios, dados en esas mismas fechas, de diversos cardenales: SERGIO PIGNEDOLI, Mons. Escrivá de Balaguer: un esemplarità spirituale, en „Il Veltro“, Roma 19 (1975) 275282; MARCELO GONZÁLEZ MARTÍN, ¿Cuál sería su secreto?, en „ABC“ suplemento dominical, Madrid, 24VIII1975; JULIUS ROSALES, Msgr. Escrivá: Profile of a saint, en „Philippines Evening Express“, Manila, 26VII1976; AGNELO ROSSI, Mensagem universal de Mons. Escrivá, en „O Estado de S. Paulo“, Sao Paulo, 27VI y 4VIII1976; FRANZ KÖNIG, Il significato dell'Opus Dei, en „Corriere della Sera“, Milán, 9XI1975; JOHN CARBERRY, The Work of God, en „The Priest“, Huntington (Indiana), VI1979; LUIS APONTE, La santidad del pueblo de Dios, una pasión de Mons. Escrivá de Balaguer, en „El Visitante de Puerto Rico“, San Juan de Puerto Rico, 11III1979; PIETRO PARENTE, Le radici della spiritualità del fondatore dell'Opus Dei, en „L'Osservatore Romano“, 24VI1979.

24 Así lo hizo, entre otros, el propio JUAN PABLO II, por ejemplo, en una homilía pronunciada durante una Misa celebrada el 19 de agosto de 1979, en la que participaba un numeroso grupo de fieles del Opus Dei: „Vuestra institución afirmó tiene como finalidad la santificación de la vida permaneciendo en el mundo, en el propio puesto de trabajo y de profesión: vivir el Evangelio en el mundo, viviendo ciertamente inmersos en el mundo, pero para transformarlo y redimirlo con el propio amor a Cristo. Realmente es un gran ideal el vuestro, que desde los comienzos se ha anticipado a esa teología del laicado, que caracterizó después a la Iglesia del Concilio y del postconcilio“ (el original italiano de esa homilía se encuentra en „L'Osservatore Romano“, 20/21VIII1979; su traducción castellana, en „L'Osservatore Romano“, edición en español, 26VIII1979). Unos años antes, siendo todavía el Cardenal Karol Wojtyła, había tenido ocasión de aludir al Opus Dei en relación precisamente al tema que nos ocupa: el trabajo. Fue en una conferencia pronunciada en 1974, sobre el tema La evangelización y el hombre interior, y en la que, después de haber puesto de manifiesto que el crecimiento del hombre pasa a través del crecimiento interior, se preguntaba cómo se entrelaza el desarrollo humano con el progreso de la técnica y de la praxis que de ella deriva: „¿De qué manera, en definitiva, dominando la faz de la Tierra, podrá el hombre plasmar en ella su rostro espiritual?“. Acto seguido continuó: „Podremos responder a esta pregunta con la expresión tan feliz y ya tan familiar a gentes de todo el mundo que Mons. Escrivá de Balaguer ha difundido desde hace tantos años: „santificando cada uno el propio trabajo, santificándose en el trabajo y santificando a los otros con el trabajo“.“ Una versión castellana de esta conferencia está recogida en el libro La fe de la Iglesia. Textos del Card. Karol Wojtyła, Pamplona 1979; las frases citadas están en pp. 9495.

25 A él remite expresamente. JUAN PABLO II en los documentos que destinó a enmarcar el Gran Jubileo del año 2000: el destinado a orientar su preparación y celebración y el encaminado a glosar su clausura, es decir, la Carta apost. Tertio millennio adveniente y la Carta. apost. Novo millennio ineunte. En ambos documentos (cfr., especialmente, nn. 1820 del primero y n. 3 y 57 del segundo), lo presenta, en efecto, como acontecimiento decisivo en la historia de la Iglesia del siglo XX y como impulso y orientación para la actividad apostólica futura.

26 A lo largo de las páginas que siguen emplearemos varias veces las expresiones „espíritu“, „espiritualidad“ y „espiritualidades“. No es nuestra intención entrar en discusiones sobre la significación estricta de tales vocablos, baste aclarar que el punto de partida de toda reflexión sobre estos temas es la unidad esencial de la espiritualidad cristiana: no hay cristianismo fuera de la identificación con Cristo. Por lo demás, el significado con que en cada lugar empleamos esas voces se deduce claramente del contexto. Sobre este punto, ver lo que hemos escrito en Mundo y santidad, cit., pp. 194208.

## II El Opus Dei y la valoración del trabajo

„El Opus Dei, tanto en la formación de sus miembros como en la práctica de sus apostolados, tiene como fundamento la santificación del trabajo profesional de cada uno“, afirmaba Mons. Josemaría Escrivá de Balaguer el 21 de noviembre de 1965, en presencia de Pablo VI y de una nutrida representación de obispos y cardenales, con motivo de la inauguración oficial del Centro Elis, una obra de formación para una amplia gama de profesiones encomendada por la Santa Sede al Opus Dei<sup>1</sup>. Unos meses más tarde, declaraba a un periodista francés: „Desde 1928, mi predicación ha sido que la santidad no es cosa para privilegiados, que pueden ser divinos todos los caminos de la tierra, porque el quicio de la espiritualidad específica del Opus Dei es la santificación del trabajo ordinario“<sup>2</sup>.

En años anteriores y posteriores, el Fundador del Opus Dei ha pronunciado, millares de veces, palabras parecidas. „Hemos venido a decir, con la humildad de quien se sabe pecador y poca cosa homo peccator sum (Lc 5,8), decimos con Pedro, pero con la fe de quien se deja guiar por la mano de Dios, que la santidad no es cosa para privilegiados: que a todos nos llama el Señor, que de todos espera Amor: de todos, estén donde estén; de todos, cualquiera que sea su estado, su profesión o su oficio. Porque esa vida corriente, ordinaria, sin apariencia, puede ser medio de santidad“<sup>3</sup>.

### RELEYENDO LAS ESCRITURAS

¿De dónde le venía esa certeza, ese convencimiento profundo del valor santificable y santificador del trabajo? El propio Beato Josemaría Escrivá lo ha dicho con claridad: de la luz o inspiración, recibida el 2 de octubre de 1928, en virtud de la cual vio que debía dedicar su vida entera a promover, entre personas de todas las condiciones sociales, la búsqueda de la santidad en medio del mundo, en el desempeño de la propia tarea u ocupación humana<sup>4</sup>. Desde ese instante, la proclamación del sentido cristiano del trabajo fue constante en sus labios<sup>5</sup>.

Esa proclamación, por lo demás, estuvo siempre acompañada de una referencia enormemente viva a los textos de la Sagrada Escritura, que constituyen, por eso, una fuente privilegiada de sus enseñanzas sobre el trabajo. „Viejo como el Evangelio, y como el Evangelio nuevo“: así calificó su Fundador el mensaje que el Opus Dei venía a traer al mundo. La lectura del texto sagrado, hecha siguiendo la inspiración que le movió desde 1928, le permitió, en efecto, a San Josemaría descubrir riquezas nuevas, y toda una gama de pasajes del Viejo y del Nuevo Testamento cobraron especial relieve, atrayendo fuertemente la atención . „Persuadidos de que el hombre ha sido creado ut operaretur (Gn 2,15), para que trabajara, sabemos bien afirmaba, por ejemplo, en una de sus cartas que el trabajo ordinario es el quicio de nuestra santidad y el medio humano y sobrenatural apto, para que llevemos con nosotros a Cristo y hagamos el bien a todos“7 . De hecho, el mandato dado por Dios en los comienzos mismos de la historia fue uno de los puntos de referencia preferidos en la predicación del Fundador del Opus Dei: Dios creó al hombre ut operaretur, para que trabajara; tal es la voluntad divina desde el inicio, desde antes del pecado; el trabajo no es maldición ni castigo, sino medio y ocasión de participar en el plan de Dios8 .

El cristiano debe asimilar esa verdad, superar planteamientos restrictivos, aunque hayan alcanzado amplia difusión, al menos en algunos períodos históricos, y adquirir, más allá de experiencias en ocasiones duras, un sentido positivo del trabajo, aprender a redescubrir en él una ley que, siendo divina, eleva y enaltece. „A la vuelta de dos mil años podía así añadir, aludiendo a ese contexto, hemos recordado a la humanidad entera que el hombre ha sido creado para trabajar: homo nascitur ad laborem, et avis ad volatum (Jb 5,7), nace el hombre para el trabajo y el ave para volar“9 .

Las referencias bíblicas podrían multiplicarse. No vamos, como es lógico, a recogerlas todas10 . Hay, no obstante, algunas de las que no podemos prescindir: las que nos recuerdan que la ley divina del trabajo se cumplió plenamente en Cristo, que pasó treinta años viviendo como uno más en Nazaret, conocido precisamente por su trabajo, siendo sencillamente „el artesano“ y „el hijo del artesano“11 . Porque esos treinta años de trabajo de Cristo encuentran eco, dan contenido a la vida ordinaria del cristiano.

„No me explico que te llames cristiano y tengas esa vida de vago inútil. ¿Olvidas la vida de trabajo de Cristo?“, leemos en Camino<sup>12</sup>. Si los textos bíblicos que hablan del trabajo como ley querida por Dios ponen ya de manifiesto su valor santificador ¿qué es santificarse sino cumplir con el querer divino, identificarse con la voluntad de Dios, y por tanto, con Él mismo?, los que narran la vida de trabajo de Cristo refuerzan esa enseñanza con una claridad y una fuerza superlativas. No es, pues, sorprendente que el Fundador del Opus Dei se haya referido constantemente a los años de la vida de Cristo con comentarios vibrantes y densos.

Citemos uno, tomado de una meditación pronunciada el día de Navidad de 1963: „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, porque somos cristianos corrientes, que llevamos una vida ordinaria, igual a la de tantos millones de personas en los más diversos lugares del mundo. Así vivió Jesús durante seis lustros: era faber filius (Mt 13,55), el hijo del carpintero. Después vendrán los tres años de vida pública, con el clamor de las muchedumbres. La gente se sorprende: ¿quién es este?, ¿dónde ha aprendido tantas cosas? Porque había sido la suya, la vida común del pueblo de su tierra. Era el faber, filius Mariae (Mc 6,3), el carpintero, hijo de María. Y era Dios, y estaba realizando la redención del género humano, Y estaba „atrayendo a sí todas las cosas“ (Jn 12,32)”<sup>13</sup>.

Desde Jesús, la mirada del Fundador del Opus Dei se dirigió con frecuencia hacia los que rodearon a Cristo: hacia San José, a cuya protección se confió, en lo humano, el Hijo de Dios; hacia los primeros cristianos, aquellos hombres y mujeres que conocieron a Cristo y convivieron con los Apóstoles, y en los que el cristiano corriente de nuestra época, y de cualquier otra, puede encontrar inspiración y modelo<sup>14</sup>. Y en todos ellos enseñó a descubrir un testimonio de trabajo. En San José, una vida „sencilla, normal y ordinaria“, llena de „trabajo cara a Dios“<sup>15</sup>. En San Pedro, pescador

por oficio y por afición, que, apenas tenía oportunidad, gustaba de volver a las faenas de la pesca<sup>16</sup>. En San Pablo que, cuando se retiró de Atenas y vino a Corinto, se hospedó en casa de Aquila, trabajando „en su compañía, pues eran ambos fabricantes de lanas“<sup>17</sup>; y cuya vida de trabajo le dio autoridad para fustigar, con voz fuerte, la holgazanería<sup>18</sup>. En los cristianos de las generaciones inmediatamente sucesivas, sobre cuya actitud queda testimonio gráfico en el primero de los escritos que nos ha dejado la tradición, la Didaché, al comentar cómo debe actuarse con los peregrinos: „Si el que llega es un caminante, ayúdadle con cuanto podáis; pero no permanecerá entre vosotros más que dos días, o, si hubiera necesidad, tres. Si quiere establecerse entre vosotros, teniendo un oficio, que trabaje y así se alimente. Si no tiene oficio, proveed conforme a vuestra prudencia, de modo que no viva entre vosotros ningún cristiano ocioso“<sup>19</sup>.

Con la misma fuerza que los primeros cristianos, San Josemaría afirmaba: „El Opus Dei, operatio Dei, trabajo de Dios, exige que sus miembros trabajen *maledictus qui facit opus Domini fraudulenter* (Jr 48,10)“, maldito el que hace la obra del Señor, el trabajo de Dios, fraudulentamente<sup>20</sup>. Y en otra ocasión, esta vez en una de sus homilias: „Si alguno de vosotros no amara el trabajo, ¡el que le corresponde!, si no se sintiera auténticamente comprometido en una de las nobles ocupaciones terrenas para santificarla, si careciera de una vocación profesional, no llegaría jamás a calar en la entraña sobrenatural de la doctrina que expone este sacerdote, precisamente porque le faltaría una condición indispensable: la de ser un trabajador“<sup>21</sup>.

Los textos que hemos venido citando y, particularmente, los que traen a la memoria la vida de trabajo de Jesús, ponen de manifiesto la fuerza existencial de la predicación de San Josemaría Escrivá. Y sin embargo, con lo dicho aún no hemos llegado a la raíz de la doctrina específica del Opus Dei y de su aportación a la historia de la espiritualidad. Para hacerlo puede resultar útil hacer referencia a una tradición espiritual en la que el trabajo ha ocupado y ocupa un papel importante: la tradición monacal. Baste recordar el lema monástico *ora et labora*, que hermana trabajo y oración<sup>22</sup> o la descripción trazada por Juan Casiano de la vida de los monjes de Egipto, que dice „no dando nunca tregua a su trabajo, jamás ponen fin

tampoco a la meditación... Sería prolijo averiguar si es la meditación lo que les permite consagrarse de lleno al trabajo o si, por el contrario, es el trabajo incesante lo que les depara el progreso en los caminos del espíritu<sup>23</sup>.

Pero ¿qué papel desempeña el trabajo en la espiritualidad monástica? San Atanasio, al narrar la vida de San Antonio Abad, el primer anacoreta, nos ofrece una primera explicación: el abad Antonio dice „trabajaba con sus manos, pues había oído: el que no trabaja, que no coma. Con parte del fruto de su trabajo compraba su alimento; el resto lo entregaba a los pobres“<sup>24</sup>. Junto a ese primer motivo doble en realidad: sustentarse y practicar la caridad los escritores monásticos señalan otro de carácter no éticosocial sino ascético, al que atribuyen también gran importancia: la superación de la ociosidad y sus consecuencias negativas.

Así Juan Casiano, en la obra ya citada, comenta que los monjes se dedican a la tarea que implica el trabajar, de forma que, „además de practicarla con toda su alma para ofrecerla a Dios como sacrificio de sus manos, la ejecutan también escrupulosamente por dos motivos (...). En primer lugar, porque la purificación adquirida en la recitación de los salmos y oraciones no sea contaminada por el enemigo entre sueños (...). La segunda razón es que, aun cuando no haya habido ninguna ilusión vergonzosa por parte del enemigo, el dormir de nuevo, aunque sea con pureza, causa al monje una inercia natural al desvelarse después, sumerge la mente en un sopor indolente que paraliza o, por lo menos, neutraliza sus fuerzas durante el día“<sup>25</sup>. Casiano vuelve sobre estas ideas para completarlas y desarrollarlas cuando describe, en un capítulo posterior concretamente el décimo, el vicio de la pereza o acedia: la ausencia de trabajo provoca el descontento, permite que el cuerpo esté dominado por la laxitud, da origen a la impaciencia, al deseo de vagar de un lado para otro, a la inconstancia, al disgusto.

En gran parte de los escritos monásticos de la época, el trabajo es visto fundamentalmente como un medio de combatir esa ociosidad, que es madre de todos los vicios. Y, en consecuencia, como una actividad que se estima no tanto como algo que posee bondad en sí mismo, cuanto, mas bien, como medio ascético. Esta consideración predominantemente instrumental del trabajo algo que se hace porque es útil, pero sin parar mientes en su propia bondad, aparece de modo

patente en la conocida historia de Pablo el Ermitaño que, aunque no necesitaba del trabajo ni para el alimento ni para la limosna se sustentaba con una pequeña huerta y vivía demasiado lejos de cualquier lugar habitado, se imponía, para no estar ocioso, la tarea de construir cestos. Al final del año, con los cestos formaba un gran montón y los quemaba, reduciéndolos a ceniza<sup>26</sup>.

Ciertamente no conviene exagerar esa anécdota ya que, por lo general, la actividad monástica estuvo siempre ligada tanto en la tradición oriental como en la occidental, especialmente en los contextos benedictino y cisterciense al ambiente que le rodeaba, cumpliendo, también con su trabajo, una función no solo ascética, sino social. Pero el que narraciones como esa, y otras parecidas, se puedan referir a acontecimientos reales y, lo que es más, hayan sido transmitidas atribuyéndoles valor y categoría de ejemplo, no deja de ser significativo. Recuerdan, en todo caso, que el monje es esencialmente el hombre que sale de su sociedad y de su tierra, abandonando todo aquello entre lo que había vivido antes: en suma, que el ideal de la fuga a mundo del apartamiento del mundo, es decir, del vivir social ordinario para buscar a Dios y entregarse a Él, domina su espiritualidad, con todo lo que de ahí deriva.

Podemos, teniendo presentes estos datos, recuperar el hilo de nuestro discurso. La espiritualidad del Opus Dei lleva a santificar el trabajo, pero podemos añadir ahora, terminando así de perfilar lo que esa afirmación implica al emplear aquí la palabra trabajo, no se hace referencia a la mera ocupación de las facultades humanas en una tarea concreta, sino al trabajo como modo de entronque con el mundo y con la sociedad.

Entre otros muchos textos de su Fundador, quizá ninguno tan significativo como el siguiente, tomado de una de sus Cartas: „El trabajo para nosotros es dignidad de la vida y un deber impuesto por el Creador, ya que el hombre fue creado ut operaretur. El trabajo es un medio con el que el hombre se hace participante de la Creación y, por tanto, no solo es digno, sea el que sea, sino que es un instrumento para conseguir la perfección humana terrena y la perfección sobrenatural. Humanamente el trabajo es fuente de progreso, de civilización y de bienestar. Y los cristianos tenemos el deber de construir la ciudad temporal, tanto por un motivo de caridad con todos los hombres como por la propia perfección personal“; y eso



añade vale para todo trabajo, ya que „no hay en la tierra una labor humana noble que no se pueda divinizar, que no se pueda santificar“<sup>27</sup> .

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

En suma, cuando el Fundador del Opus Dei habla del trabajo para señalar sus perspectivas sobrenaturales, se refiere siempre al „trabajo profesional, con todo lo que trae consigo de deberes de estado, de obligaciones y de relaciones sociales“<sup>29</sup> . De ahí que, con gran frecuencia, no emplee solo la palabra trabajo, sino que la acompañe de algún calificativo que precisa su pensamiento. Habla así de „trabajo profesional“, de „trabajo ordinario“, „trabajo en medio del mundo“, etc. Y por trabajo profesional entiende el trabajo visto como forma estable de vida, como aquello que nos procura el sustento, como prolongación de la propia personalidad y concreción de las ilusiones y aptitudes de cada uno, como modo de realizar la solidaridad que une entre sí a los hombres, como entronque con la sociedad temporal, como actividad cuyas características son dictadas por las estructuras humanas. En una palabra, la vocación humana el conjunto de circunstancias que rodea la existencia y, con ellas, el carácter, la profesión, las aspiraciones nobles, y todo lo que contribuye a configurar el quehacer de cada persona<sup>30</sup> es, en el espíritu del Opus Dei, asumida como parte de la vocación divina: „La

vocación profesional es no sólo una parte, sino una parte principal de nuestra vocación sobrenatural<sup>31</sup> .

Precisamente por eso será condición indispensable para pertenecer al Opus Dei, trabajar, tener una profesión que cualifique a la persona en la sociedad. El Opus Dei declara su Fundador que exige que sus miembros trabajen, „que tengan una profesión u oficio determinado *munus publicum*, bien conocido por todos, porque el trabajo es para los miembros de la Obra medio de santificación y de apostolado<sup>32</sup> . No importa qué trabajo sea<sup>33</sup>; pero debe haber trabajo, y trabajo estable, ya que, si faltara el trabajo, cualquier tipo de trabajo honrado, faltaría la misma materia que ha de ser santificada: „A cualquiera que excluya un trabajo humano honesto, importante o humilde, afirmando que no puede ser santificador y santificante, podéis decirle con seguridad son de nuevo palabras de San Josemaría que Dios no le ha llamado a su Obra<sup>34</sup> .

Dando un paso más en este rápido intento de caracterización, resulta oportuno señalar que las exhortaciones y orientaciones del Fundador del Opus Dei sobre el valor del trabajo profesional a las que acabamos de referirnos se encuentran fundamentadas, en algunos de los textos ya mencionados y en otros que citaremos a continuación, en una honda consideración del plan divino sobre la Creación y la Salvación. „Hemos de amar el mundo exclamaba en una homilía de 1967, el trabajo, las realidades humanas. Porque el mundo es bueno; fue el pecado de Adán el que rompió la divina armonía de lo creado, pero Dios Padre ha enviado a su Hijo unigénito para que restableciera esa paz. Para que nosotros, hechos hijos de adopción, pudiéramos liberar a la creación del desorden, reconciliar todas las cosas con Dios<sup>35</sup> . Y más extensamente, en otra homilía de tres años después: „Cristo, Nuestro Señor, sigue empeñado en esta siembra de salvación de los hombres y de la creación entera, de este mundo nuestro, que es bueno, porque salió bueno de las manos de Dios. Fue la ofensa de Adán, el pecado de la soberbia humana, el que rompió la armonía divina de lo creado. Pero Dios Padre, cuando llegó la plenitud de los tiempos, envió a su Hijo Unigénito, que por obra del Espíritu Santo tomó carne en María siempre Virgen, para restablecer la paz, para que, redimiendo al hombre del pecado, *adoptionem filiorum recipere*mus (Ga 4,5), fuéramos constituidos hijos de Dios, capaces de participar en la intimidad divina: para que así fuera concedido a

este hombre nuevo, a esta nueva rama de los hijos de Dios (cfr. Rm 6, 45), liberar el universo entero del desorden, restaurando todas las cosas en Cristo (cfr. Ef 1,910), que las ha reconciliado con Dios (cfr. Col 1,20)“36 .

Nos encontramos, como resulta patente, muy lejos de una consideración meramente ascética (remedio contra el ocio) o simplemente moral (deber de estado) del trabajo. En la predicación de San Josemaría, el trabajo es contemplado teniendo como trasfondo la obra de la creación y entroncándolo con la redención operada por Cristo. De ahí que se revele como realidad santificable y santificadora. Más aún, como anticipación y esbozo de la consumación escatológica, ya que gracias a él puede restablecerse aunque sea solo de la manera parcial que nos es accesible durante el tiempo presente esa armonía de la creación de la que disfrutaremos con plenitud al terminar la historia, cuando avengan esos nuevos cielos y esa nueva tierra de que habla el Apocalipsis<sup>37</sup>

#### APUNTES PARA UN ANÁLISIS DE LA ACTITUD ANTE EL TRABAJO EN LA HISTORIA DE LA ESPIRITUALIDAD

Las perspectivas dogmáticas a las que se acaba de hacer referencia son hondamente evangélicas y, desde un punto de vista especulativo, han sido ampliamente comentadas y glosadas por la teología cristiana, ya desde la época de los Padres de la Iglesia, también poniendo de relieve sus implicaciones existenciales. No podía ser de otra manera, ya que a esas implicaciones o, al menos, a algunas de ellas se refiere explícitamente San Pablo, cuando declara que todo intento de distinción radical entre seres humanos resulta trascendido por el don supremo de la gracia “ya no hay judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús“<sup>38</sup> , de modo que en todo estado y situación pueden el hombre y la mujer acceder a Dios y llegar a la plena comunión con Él<sup>39</sup> .

Estamos ante un dato primario, de cuya recepción dan fe tanto la praxis de las primeras comunidades cristianas, integradas por personas de las más diversas condiciones y oficios, como la teología de los primeros siglos que, enfrentándose con el gnosticismo, cortó decididamente con toda tendencia a distinguir entre categorías de

cristianos según sus cualidades psíquicas o intelectuales. Se da el hecho, sin embargo, de que ese conjunto de afirmaciones dogmáticas y de actitudes existenciales se vivió y transmitió sin provocar una consideración temática y detenida respecto al trabajo y, por tanto, sin dar vida a una reflexión teológico-espiritual que evidenciara el valor santificable y santificador de esa realidad humana.

Ese hecho suscita la pregunta que ya formulábamos en páginas anteriores: ¿qué condicionamientos históricos, qué factores explican la ausencia de esa consideración? Como antes señalamos, una respuesta acabada a ese interrogante no es fácilmente alcanzable, no sólo por la complejidad del tema, sino también por la limitación de la bibliografía al respecto. La realidad es, en efecto, que si bien el trabajo ha dado origen a numerosos estudios históricos, sociológicos, filosóficos y teológicos, algunos de los cuales prestan atención también a las perspectivas espirituales, faltan, no obstante, obras que intenten dar una visión de conjurito acerca de cómo, a lo largo de la historia, se han entendido y vivido las relaciones entre espiritualidad y trabajo.

Con todos los límites con que puede formularse un juicio de este tipo, nos parece que, sin olvidar otros factores no en último lugar la configuración de la sociedad antigua y el papel que en ella se adjudicaba al trabajo, cabe atribuir una importancia decisiva a la orientación que tomó la teología espiritual a partir del monaquismo. Y ello por diversas razones. De una parte, porque desde esa fecha la atención teológico-espiritual se centró en cuestiones ascético-místicas de otro tipo. De otra, porque al privilegiar la consideración del trabajo ante todo como medio ascético, como ejercicio manual que mantiene despierto el ánimo, la reflexión, en la medida en que la hubo, quedó encerrada dentro de unos límites muy estrechos que impedían alcanzar resultados satisfactorios. Una consideración teológica integral del trabajo reclama, en efecto, partir de una visión completa del mismo y, por tanto, referirse no solo al trabajo manual, sino a la división de funciones que implica la estructuración social, a la razón de ser y al valor de las diversas profesiones, a la pregunta acerca del sentido del acontecer social y, en último término, de la historia, etc.

La cuestión a la que aludimos, y los procesos históricos a través de los que se despliega, están dotados, sin duda alguna, de múltiples matices. No se puede olvidar, de una parte, que, a partir del

monaquismo primitivo, el estado religioso que de él deriva ha experimentado una amplia evolución, enriqueciéndose con nuevas y sucesivas aportaciones, distintas en muchos aspectos del monaquismo original. Ni, de otra, que a lo largo de los siglos ha habido momentos en los cuales el tema del trabajo ha aflorado a nivel especulativo y desde diversas perspectivas, pero de modos y por caminos que no llegaron nunca a desembocar en una valoración propiamente espiritual del acto de trabajar y de cuánto implica. La realidad es que la percepción del valor cristiano, santificable y santificador del trabajo, está relacionada con la advertencia de la especificidad de la vocación laical y, en términos más amplios, con la superación del marco conceptual que tendía a vincular perfección cristiana con estado de perfección<sup>40</sup>.

El proceso al que acabamos de referirnos es interesante y plagado de avatares, por lo que merece la pena observarlo con cierto detalle. Considerémoslo, pues, aunque sea brevemente y con la limitación que implica el hecho, ya aludido, de encontrarnos ante una temática todavía necesitada de estudio.

De acuerdo con la clave o hipótesis hermenéutica arriba apuntada, iniciemos el análisis partiendo del ideal monástico, y recordando que ese ideal tiene su punto central de referencia en la búsqueda personal de la perfección evangélica: la perspectiva de un apostolado directo, de una cura de almas, no fue considerada expresamente, al menos en los textos más primitivos. Se ha podido así comentar, por ejemplo, que en la Regla de San Benito no hay ninguna alusión a actividades apostólicas del monje fuera del monasterio, y señalar que, después de exponer en el capítulo IV las normas de vida que inspiran el ideal monástico, San Benito concluye tajantemente: „la oficina donde hemos de practicar con diligencia todas estas cosas es el recinto del monasterio“<sup>41</sup>.

Sería no entender lo que el monaquismo es en su origen y lo que ha supuesto en la historia de la Iglesia, pretender deducir de ahí que la dimensión apostólica y misionera está ausente de la espiritualidad monástica primitiva: está de hecho presente no solo desde un punto de vista teológico la virtud de la caridad aúna el amor de Dios y el amor a los hombres, sino desde un punto de vista sociológico. Solo que, en un principio, no son tanto el monje como persona individual, sino la condición monástica en cuanto tal y el

monasterio quienes hacen apostolado. Las narraciones de la vida heroica de los monjes, la misma imagen de los monasterios, contruidos tantas veces en las cumbres de colinas y montañas o en las cercanías de ciudades y villas, fueron, siempre, focos de irradiación espiritual que influyeron en todo el contorno y animaron a los hombres a ser más sinceros en su cristianismo. La situación a la que acabamos de aludir varió, sin embargo, con la historia, ya que monaquismo y cura de almas empezaron a estar más íntimamente relacionados. Ya desde un inicio, tanto en Oriente como en Occidente, fue común el caso de monjes elevados a la dignidad episcopal, y la acción apostólica de monjes como Agustín de Canterbury, Bonifacio, Cirilo y Metodio, etc., contribuyó poderosamente a atraer nuevos pueblos hacia la fe. En esa línea, la fecha del 2 de julio de 1096 representa un hito legislativo importante: el Concilio de Nimes, reunido por Urbano II, que deseaba encontrar en los monjes un apoyo en su tarea reformadora, proclamó de forma expresa y solemne que los monjes podían dedicarse al ministerio pastoral, puesto que están plenamente capacitados para ello<sup>42</sup>.

Una centuria más tarde, las órdenes mendicantes franciscanos y dominicos, continuando y ampliando la experiencia de los canónigos regulares, dieron lugar a planteamientos más radicalmente innovadores. Una concepción de la vida religiosa en la que la estabilidad local pasaba a segundo término, junto con la constitución de una jerarquía unitaria, hizo posible una figura nueva: la del fraile, cuya actividad principal y no ya la excepción, como en los monjes es la predicación, yendo de ciudad en ciudad y de pueblo en pueblo.

En el siglo XVI se produjeron dos hechos que tuvieron una gran repercusión en la vida cristiana: la ruptura de la unidad religiosa con la escisión luterana, y la clara percepción, a la luz de los descubrimientos geográficos, de la existencia de pueblos a los que aún no había llegado la palabra de Cristo. Todo esto influyó en la aparición de los clérigos regulares: teatinos, somascos, barnabitas, jesuitas. Las nuevas religiones supusieron un ulterior paso en la proclamación de una vida o estado de perfección que implicaba el sacerdocio, y una organización más ágil y flexible del apostolado: régimen centralizado, abandono del hábito monacal y del coro, etc. Se aspiraba, en resumen, a impulsar la predicación estando más cerca, más en medio, de ese pueblo cristiano al que se deseaba servir, o de

esos pueblos de infieles a los que se quería atraer hacia la fe. En siglos posteriores especialmente a partir de la segunda mitad del XVIII tuvo lugar un multiplicarse de congregaciones religiosas, tanto de hombres como de mujeres, nacidas todas del deseo de permitir un apostolado cada vez más amplio y más adaptado a las necesidades del momento. Son, al mismo tiempo, cada vez más las religiones que tienen por fin no la predicación, sino obras de caridad, beneficencia o enseñanza, en cualquiera de sus variadas manifestaciones.

Una realidad única está en el fondo de todo este desarrollo: la afirmación cada vez más neta de la existencia de un nexo entre la vida de perfección y las tareas apostólicas, en cualquiera de sus formas. Todo ello es muy importante, y enormemente significativo desde muchos puntos de vista, pero y esto es lo que, desde la óptica que ahora nos ocupa, conviene resaltar no representó de por sí un acercamiento a la afirmación del valor del trabajo profesional ni a la proclamación de la substantividad propia de la vocación laical o secular; más aún, cabe señalar que, en algún punto, supuso incluso un mayor distanciamiento con respecto a esas perspectivas. La misma estructura social de estos siglos feudal primero y estamental después, en la que los individuos son considerados con frecuencia no en cuanto tales, sino como miembros o componentes de uno de los estamentos de la estructura social, dificultaba una percepción del valor santificador del trabajo que cada persona concreta lleva a cabo<sup>43</sup>. Pero, a nuestro parecer, lo dificultó sobre todo una implicación, inconsciente pero real, del desarrollo que acabamos de resumir.

A nuestro juicio, el tránsito histórico que se produjo fue el siguiente. La espiritualidad monástica hablaba del trabajo manual realizado en el claustro, una tarea, pues, que, aunque estuviera vivida con un espíritu diverso, tenía semejanza material con la que se realiza en el mundo: quedaba así abierta la posibilidad de que se planteara el problema de la santificación de ese trabajo en el mundo<sup>44</sup>. Con la evolución posterior, el mismo trabajo manual dejó de ser objeto de atención y las tareas eclesíásticas pasaron a ser consideradas como las únicas realmente santificadoras. De esa forma, el camino hacia un reconocimiento del valor santificador del trabajo profesional quedaba ulteriormente dificultado; y de hecho permaneció cerrado largo tiempo.

El siglo XIII y más concretamente la polémica de los miembros de las órdenes mendicantes, recién nacidas, con los sacerdotes seculares y con representantes de algunas instituciones monásticas, fue a ese respecto un momento de importancia crucial. Ante las críticas que se les dirigían, acusándoles de no ejercitarse en tareas manuales, como era usual en la tradición monástica, los mendicantes se ocuparon en demostrar que es posible la búsqueda de la perfección evangélica sin trabajar manualmente es decir, sin ganarse la vida con el trabajo de sus manos, sino viviendo de la limosna. La polémica hubiera podido llevar a romper la rígida vinculación entre trabajo y ocupación manual a la que tendían las exposiciones precedentes, hasta elaborar una comprensión más completa del trabajo como elemento integrante de la vida del hombre. Pero de hecho no ocurrió así, ya que los teólogos mendicantes, al resolver las objeciones que a su vocación se hacían, se limitaron a afirmar la no obligatoriedad del trabajo manual; de ahí que no solo no esbozaron una reflexión filosóficoteológica sobre el trabajo considerado en toda su amplitud, sino que desembocan en una presentación más bien negativa del tema del trabajo.

Así ocurre incluso en Santo Tomás de Aquino, de quien, teniendo presente la amplia recepción del pensamiento aristotélico que manifiesta, en sus obras sistemáticas, la hondura con la que analiza el arte como virtud intelectual ordenada a la perfección de la obra que se aspira a realizar y el relieve que otorga a las virtudes de la magnanimidad y la magnificencia<sup>45</sup>, hubiera cabido esperar un planteamiento más radical. Una lectura de los capítulos que dedica al tema en su *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*, es decir, en la obra redactada para responder a quienes criticaban a los mendicantes por abandonar el trabajo manual, pone de manifiesto que, en conjunto, y aunque no falten destellos en otro sentido, su reflexión no va más allá del enfoque negativo al que acabamos de aludir<sup>46</sup>.

No deja de ser digno de nota que, al comentar en la *Summa Theologiae* la vida de Cristo, no hable de los años de trabajo en Nazaret, sino que salte de la presentación del templo al bautismo por mano de Juan, considerando toda esa etapa bajo el título „de la entrada de Cristo en el mundo“<sup>47</sup>. Solo a partir de entonces, es decir, con relación a los años de vida pública, se detiene a considerar el



estilo de la vida que llevó Cristo<sup>48</sup> como si el tiempo anterior no tuviera en sí valor alguno. Conclusión que se refuerza si tenemos en cuenta que, al preguntarse por qué Cristo retrasó su bautismo hasta la edad de treinta años, responde explicándolo solo a la luz de la necesidad de alcanzar la edad madura y perfecta<sup>49</sup>.

Una postura muy parecida encontramos en San Buenaventura<sup>50</sup> y en los autores de inspiración buenaventuriana. Ejemplo significativo de ese ambiente lo constituye la descripción que las *Meditationes vitae Christi* hacen de los años transcurridos por Jesús en Nazaret: „Se apartaba el Señor Jesús de la compañía y de la conversación con la gente, e iba a la sinagoga, es decir, a la iglesia, y allí estaba tiempo en oración, y se ponía en el lugar más vil. Al volver a casa estaba con su Madre, y alguna vez los ayudaba a Ella y a José, y pasaba por entre la gente, yendo y viniendo como si no viera a nadie. Maravillábase la gente de ver un joven tan gallardo que no hacía nada de provecho, en apariencia (...). Maravillábanse mucho y hacían befa de él, y decían: Este es un caso perdido, es un idiota, no sirve para nada, es tonto, está loco, no aprenderá ni el abc”. „Considera, pues prosiguen las *Meditationes*, esta familia bendita más que ninguna (...). José, viejo, ganaba lo que podía con su oficio, y la madre ganaba cosiendo e hilando, y hacía las demás labores de la casa, que eran muchas. Y preparaba la comida para su hijo y para José y realizaba otras cosas semejantes que resultaba necesario hacer, puesto que no tenía servidores. Tenle, pues, compasión viendo cómo está obligada a trabajar fatigosamente con sus manos. Ten también compasión del Señor Jesús que la ayudaba fielmente y se esforzaba en lo que podía. Y de aquí aquello que dice el Evangelio: Vine para servir, no para ser servido. La (gente) le envilecía (a Jesús) y le escarnecía y decía: ¿quién es este?, ¿no es el hijo de un artesano? Y decían de Él otras cosas de este tenor y viles“<sup>51</sup>.

Hay, ciertamente, en los escritos de los grandes medievales ideas y enfoques que resultan fecundos y positivos, también por lo que se refiere a nuestro tema, pero el conjunto de las reflexiones orienta el interés y la preocupación espiritual por otros derroteros. De hecho, en los siglos posteriores, los autores espirituales, salvo excepciones a las que luego aludiremos, prestan escasa atención al tema del trabajo, al que se refieren con acentos más bien negativos. Así ocurre, por ejemplo, con una de las obras más representativas de

finés del Medioevo y más leídas a lo largo de la historia: la Imitación de Cristo. El autor de la Imitación alude positivamente al trabajo en uno de los capítulos iniciales, en el que se refiere a la vida de los primeros monjes y ermitaños para decir que „de día trabajaban y por la noche se ocupaban en larga oración y, aunque trabajando, no cesaban en la oración mental“<sup>52</sup> ; pero, en realidad, su juicio sobre el trabajo es mucho más negativo que el de los Padres del desierto. No es este el lugar para comentar con extensión esa realidad; baste citar las siguientes palabras: „comer, beber, velar, dormir, reposar, trabajar y estar sujeto a las demás necesidades naturales, en verdad es grande miseria y pesadumbre al hombre devoto, el cual desea ser desatado de este cuerpo y libre de toda culpa“<sup>53</sup> . Con ese juicio negativo sobre el trabajo puede estar relacionada una evolución a la vez teorica y semantica que se advierte en la Imitación: la contraposición entre ociosidad y trabajo, de que hablan la Escritura y las enseñanzas de los primeros monjes, tiende a convertirse en la contraposición entre ociosidad y lucha ascética; es decir, por ociosidad se entiende la falta de dedicación a la lucha interior y por trabajo, el esfuerzo que esa lucha supone<sup>54</sup> .

Observaciones parecidas pueden hacerse con relación a otros escritos representativos de la devotio moderna y de otros movimientos espirituales de la época, sea en Flandes sea en otras áreas. Limitémonos a citar una obra en lengua castellana, el Ejercitatorio de la vida espiritual del abad García Jiménez de Cisneros, en el que, en el contexto de un elogio de las excelencias de la vida contemplativa sobre la activa, se encuentra una frase no precisamente laudatoria respecto al trabajo. Los contemplativos, dice, se dedican a lo que pertenece a la parte racional del hombre; en cambio, los activos „comen y beben, y se alegran y gozan, riense y están en liviandades y emplean sus cuerpos, y de esta manera hacen como las bestias. ¿Por ventura estos tales dirán que ayudan a otros con sus trabajos? Eso mismo hacen los caballos y los asnos, y a las veces más“<sup>55</sup> .

La descripción de la Edad Media y de los inicios de la Moderna quedaría incompleta, más aún, falseada, si nos limitáramos a lo dicho. Ese período presenció, en efecto, el surgir de una serie de movimientos en los que resuenan acentos muy distintos de los recién evocados, puesto que implicaron, por diversas vías, un

descubrimiento o una reafirmación del valor de lo laical y de lo secular y una referencia, más o menos expresa según los casos, a la santificación en el mundo, pero el hecho es que, de ordinario no provocaron una verdadera y acabada reflexión teológica. Cabe evocar, a ese respecto, diversos sectores de la religiosidad popular de la época, así como, especialmente, al menos en algunos aspectos, las órdenes militares aunque en ellas, como es lógico, el tema del trabajo no ocupa un lugar destacado, y, sobre todo, las cofradías que tan unidas estuvieron a los gremios profesionales, pieza clave en la configuración de los municipios y ciudades medievales. Dejando aparte los aspectos sociales y asistenciales de la labor de las cofradías, es un hecho que connotaban una valoración cristianamente positiva del trabajo de los oficios y de las profesiones, manifestada, entre otras cosas, en la figura del santo escogido como patrono precisamente porque algún rasgo de su personalidad o algún episodio de su vida decía relación al menester u oficio de quienes a él se encomendaban. Fundamentalmente devocionales su actividad, aparte de las tareas asistenciales ya mencionadas, se limitaba de ordinario al culto público, carecieron de un trasfondo espiritual acabado, sin llegar a facilitar a los cofrades, al menos directamente, una preparación ascética y doctrinal que les llevara a santificar el trabajo en cuanto tal. Por eso, como hace un momento apuntábamos, a pesar de su importancia histórica, también en orden a una valoración cristiana del trabajo, no llegaron, salvo excepciones como, por ejemplo, la constituida por algunos sermones de Johannes Tauler, a incidir en la teología<sup>56</sup>.

En los años del Humanismo y del Renacimiento asistimos a un renovado interés por el tema del trabajo humano. De una parte, porque la progresiva difusión de la cultura impulsaba en esa dirección y diversos humanistas Pico della Mirandola, Erasmo y Tomás Moro, entre otros manifestaron una acendrada preocupación por evitar que el pensar cristiano quedase confinado en los claustros, y aspiraron a promover su presencia y su influjo en los ambientes seculares entonces en plena ebullición. De otra, porque el espíritu de investigación y aventura propio de la época da lugar a una valoración de la actividad humana en cuanto encaminada al dominio del mundo, que, si bien en algunas ocasiones amenazaba con degenerar en un neopaganismo, en otras se insertaba en una auténtica profundización en las perspectivas abiertas por la fe cristiana. La crisis provocada por

el protestantismo agostó, al menos en parte, esos desarrollos impidiendo su evolución serena y fructífera: podemos encontrar en los autores posteriores múltiples consideraciones acertadas, en uno u otro sentido, pero falta una visión de conjunto.

Tanto Lutero como Calvino hablaron del sentido cristiano de las profesiones y del trabajo (al que Lutero llegó a calificar de „servicio divino“) y, recogiendo enseñanzas de los grandes maestros medievales, relacionaron el trabajo con la obra de la creación: „el Dios operante continúa su obra en el hombre operante“. Pero ni uno ni otro alcanzaron a descubrir el valor santificador del trabajo, más aún contribuyeron a hacer difícil ese descubrimiento: la concepción del pecado original como corrupción de la naturaleza humana y el empeño en negar el carácter meritorio ante Dios de toda obra humana, incluso realizada en gracia, cerraban, en efecto, las puertas a todo progreso en ese sentido. Las ideas de Lutero sobre el trabajo como servicio y sobre la actividad profesional como vocación, y las afirmaciones de Calvino sobre la eficacia en el trabajo como signo de predestinación tuvieron un notable influjo en vastos sectores de la sociedad de su época, pero el dualismo que ambos establecieron por un lado, la sola fides y la predestinación, y, por otro, el trabajo considerado como servicio, pero carente de valor intrínsecamente santificador daba pie, en la evolución posterior, a una escisión entre un pietismo individualista y un humanismo sin raíces teológicas, cuyos ecos han llegado hasta nuestros días<sup>57</sup>.

La teología católica del Renacimiento y del Barroco, que se enfrentó con esos planteamientos, alcanzó, en el campo de la filosofía jurídica y en el del análisis de los problemas económicos, resultados de gran relieve, susceptibles de haber desembocado en una reflexión profunda sobre el vivir social y sobre el trabajo. Pero, al dejarse contagiar en algunos puntos por un ideal aristocrático que despreciaba la técnica y el comercio, y, en otros momentos, por un moralismo, se incapacitó para una comprensión del valor del trabajo humano. La preocupación estamos en la época de la teología de controversias por criticar los errores de Lutero y de Calvino y, posteriormente, por corregir los excesos de iluminados y quietistas, dio origen, por otra parte, a una actitud de recelo frente a todo brote de misticismo. No es, pues, de extrañar que se produjeran posturas como la de Melchor Cano, quien no vaciló en afirmar expresamente

que los laicos no pueden alcanzar la cima de la perfección cristiana y en oponerse decididamente a que se editaran en lengua vulgar libros destinados a orientar a los seglares por caminos de oración<sup>58</sup>.

Todo ello, incidiendo sobre factores antes señalados, desembocó en esa preterición de la reflexión sobre el valor del trabajo que venimos comentando. Los autores del siglo XVI y siguientes otorgaron gran importancia al tema de la elección de estado y a los deberes que esa elección lleva anejos, pero eso no les condujo a un estudio y valoración de la actividad que en cada estado se realiza. De hecho operaron con gran frecuencia en el interior de una teoría de los estados, inspirada en la doctrina del status propia del derecho romano, desarrollada por Santo Tomás en la *Summa Theologiae* y sistematizada por Suárez en su tratado *De Religione*<sup>59</sup>, que trae consigo una clasificación rígida de las personas. A ella se adaptó, de forma casi universal, la consideración teológicocanónica de la llamada a la santidad, dificultando, en consecuencia, la afirmación, con todas sus implicaciones, de la vocación cristiana en el mundo.

No faltaron, ciertamente, reacciones en sentido contrario ni obras escritas con el deseo de orientar a los fieles cristianos, de cualquier estado o condición, por caminos de oración y de plenitud de vida cristiana. La figura más representativa es, sin duda, la del gran obispo de Ginebra, San Francisco de Sales, que, en el prólogo a su *Introducción a la vida devota*, escribe unas palabras que, aun siendo muy conocidas, no podemos por menos de volver a citar: „casi todos los autores que hasta la fecha han venido estudiando la devoción, han seguido la pauta de enseñar a los que viven alejados del comercio del mundo o, por lo menos, han trazado caminos que conducen a ese total alejamiento. Mi objeto es ahora adoctrinar a los que habitan en las ciudades, viven entre sus familias o en la corte, obligándose en lo exterior a un modo de ser común“<sup>60</sup>.

Las obras de San Francisco de Sales y las de los autores que a continuación imitaron su ejemplo no solo produjeron un gran impacto, sino que contribuyeron, y continúan contribuyendo, poderosamente, a la promoción del vivir cristiano en los más diversos ambientes y situaciones. No llevaron, sin embargo, a un replanteamiento teológico acerca del valor sobrenatural de las realidades terrenas. De una parte, porque la teoría de los estados se había convertido en el esquema al que se acudía para interpretar todo

lo que se refiere a la aspiración a la santidad, y los diversos movimientos espirituales tendían a revertir en la evolución del estado religioso<sup>61</sup>. De otra parte porque, si bien el santo obispo de Ginebra advirtió la necesidad pastoral de dirigirse a los cristianos que viven en el mundo invitándoles a la santidad, no llegó a realizar una reflexión sobre esa condición en cuanto tal a fin de mostrar, desde dentro de ella misma, el dinamismo en el que la introduce el don cristiano. De ahí que, en más de un momento, no fuera más allá de una adaptación a la vida laical de consideraciones ascéticas anteriormente aplicadas a la vida religiosa<sup>62</sup>.

Algo parecido puede decirse de bastantes autores de las décadas y siglos sucesivos, casi hasta nuestros días. En términos generales se percibe, en efecto, lo que podría calificarse de incapacidad práctica para captar la virtualidad propia de la existencia secular o, al menos, para sacar conclusiones concretas y detalladas del previo reconocimiento, hecho en términos generales, de esa virtualidad. Y así la teología espiritual de todo este período apenas habla del trabajo como actividad humana realizada en medio del mundo, mientras que, en cambio, alude con frecuencia a actividades de tipo eclesiástico o de carácter religioso. Mejor dicho, habla de ambos tipos de actividades, pero de las primeras las tareas eclesiásticas, para mostrar su entronque con lo sobrenatural; de las segundas las ocupaciones seculares, para señalar, en cambio, que pueden dificultar la búsqueda efectiva de la santidad<sup>63</sup>.

El valor cristiano y, más concretamente, santificable y santificador de las realidades terrenas y, particularmente, del trabajo en cuanto profesión ejercida en medio del mundo, entrecruzándose con el tejido de la sociedad civil, es una enseñanza que, apuntada ciertamente en textos de épocas anteriores, se proclama con nitidez solo entrado el siglo XX. Y ello como fruto de unos desarrollos a los que ya aludimos en el capítulo anterior, pero que conviene evocar de nuevo para describirlos con algo más detalle.

De forma esquemática cabe decir que ese desarrollo se desplegó en tres fases o momentos: se inició, en efecto, a nivel de la vida y la experiencia eclesiales, provocó luego una amplia reflexión teológica y, finalmente aunque contemporáneamente a lo anterior, dio lugar a declaraciones y tomas de posición magisteriales que asumían y confirmaban lo ya alcanzado.

Por lo que se refiere a la primera fase, es decir, a los impulsos provenientes de la vida y la experiencia eclesiales, podemos limitarnos a tres especialmente significativos:

1) La reacción pastoral ante los problemas que trajeron consigo la primera industrialización y la subsiguiente aparición de un proletariado urbano, que se canalizó a través no solo de una nutrida gama de actividades asistenciales, sino también de iniciativas encaminadas a elevar la condición social de los necesitados, fomentando su formación profesional y, en consecuencia, la dignidad y valor de su trabajo; la figura de Don Bosco y su labor en pleno siglo XIX, pueden ser mencionadas aquí como ejemplo emblemático<sup>64</sup>.

2) Los movimientos y asociaciones de inspiración cristiana que, enfrentándose con los cambios que estaba experimentando la sociedad occidental y con la progresiva descristianización que se detectaba en diversos ambientes, acabaron por confluir en lo que terminó por denominarse Acción Católica, dando origen a una progresiva promoción de la responsabilidad y de la acción laicales; por lo que al trabajo se refiere, una personalidad puede, dentro del conjunto de ese movimiento, ser destacada: la del fundador de la JOC, Joseph Cardijn.

3) Las realidades e iniciativas surgidas con la misión de promover la vida cristiana en medio del mundo, entre las que se encuentra el Opus Dei, sobre el que versa nuestro estudio y sobre el que, por tanto, no es necesario añadir ahora ningún comentario. Sí importa destacar que, como apuntábamos hace un momento, las realidades de vida eclesial que hemos mencionado, y otras análogas que hubieran podido ser citadas, tuvieron impacto no solo en la acción y la vivencia concretas, sino también en un plano especulativo, ya que dieron lugar a un esfuerzo de reflexión, que se movió especialmente en dos direcciones.

a) El análisis de la experiencia secular y laical, con el deseo de expresar adecuadamente sus rasgos propios hasta alcanzar, superando formulaciones anteriores, una caracterización positiva y teológicamente adecuada de la vocación y misión del laico o cristiano corriente<sup>65</sup>.

b) La consideración del trabajo en cuanto tal, lo que condujo a desentrañar las implicaciones del mensaje evangélico al respecto, sea

partiendo de posiciones personales, sea entrando en diálogo con quienes desde Adam Smith, Hegel o Marx se habían ocupado ya del tema<sup>66</sup>.

Ese conjunto de realidades, vitales unas, intelectuales otras, constituyen la fuente y contexto de la amplia toma de conciencia respecto a la substantividad de la vocación y misión laicales y al valor santificable y santificador de las realidades terrenas entre ellas, el trabajo, que caracteriza la coyuntura eclesial desde mediados del siglo XX. Y de la que son reflejo, parte y confirmación las declaraciones del Concilio Vaticano II y de los Pontífices posteriores, ya mencionadas en el capítulo I, a las que remitimos, pues no parece necesario volver sobre ellas<sup>67</sup>.

En las páginas anteriores hemos esbozado una panorámica de la actitud respecto al trabajo en la historia de la espiritualidad, a fin de ofrecer no ya una visión acabada del tema tarea, obviamente, excesiva, sino algunos puntos de referencia que nos introdujeran a la consideración del espíritu del Opus Dei y de su aportación a este campo. En ese sentido, con cuanto precede podríamos dar por concluido el presente capítulo y pasar directamente a exponer los rasgos básicos del mensaje que difundió San Josemaría Escrivá. No obstante, consideramos conveniente detenernos un poco antes de dar ese paso, ya que, a lo largo de la historia a la que hemos hecho referencia, coexisten como puede advertirse a partir de lo ya dicho dos procesos que conviene distinguir: la evolución de la vocación religiosa y su acercamiento a las realidades seculares, de una parte, y, de otra, la toma de conciencia de la vocación y misión del cristiano corriente, es decir, del cristiano que vive, nativamente, en las condiciones propias de la secularidad.

Al referirnos en páginas anteriores al desarrollo del estado religioso nos detuvimos en las congregaciones surgidas durante los siglos XVIII a XX con el fin de atender diversas tareas educativas, asistenciales, misioneras o caritativas. Con ese paso no se agotó, sin embargo, la variedad de realizaciones a las que podía estar abierto el conjunto de experiencias espirituales que se han venido desplegando a partir del nacimiento del monaquismo. No solo eran posibles otros estadios, sino que se han realizado, en la práctica, entre ellos algunos caracterizados precisamente, como acabamos de apuntar, por un acercamiento a las realidades y condiciones seculares.



El inicio de esa evolución puede situarse a fines del siglo XVIII, más concretamente, en la situación creada por la supresión de las órdenes religiosas que tuvo lugar a raíz de la Revolución Francesa. En ese contexto, diversas personas se sintieron movidas a constituir asociaciones con el mismo espíritu de las órdenes recién suprimidas, pero sin su apariencia externa. A la experiencia de esos años se unieron, en años posteriores, otros factores: el deseo de extender el apostolado de los religiosos hasta lugares donde el hábito o el traje talar resultaban un impedimento o podían ser mal recibidos; el afán por recuperar para la Iglesia a las masas obreras, que llevó a nuevas iniciativas apostólicas y a reflexionar sobre las relaciones entre pobreza y trabajo; la influencia de espiritualidades la de Charles de Foucauld, por ejemplo, basadas sobre la idea del testimonio entendido como presencia. Fue apareciendo así una nueva figura de vida religiosa que se caracteriza precisamente por que quienes la integran asumen no ya una o varias actividades específicas (educación, beneficencia, etc.), sino las ocupaciones terrenas en cuanto tales.

Tradicionalmente, el estado religioso se venía definiendo o caracterizando por la actitud que dio vida a las etapas iniciales del proceso, es decir, al movimiento monástico: la separación respecto del mundo, entendiendo por mundo no ya el pecado, las malas inclinaciones de las que todo cristiano, por el simple hecho de serlo, debe distanciarse, sino la sociedad terrena, el conjunto de instituciones, relaciones, ambientes, etc., en los que se desarrolla y a través de los que se articula la vida de los ciudadanos corrientes<sup>68</sup>. Ese planteamiento se mantuvo no sin algunas discusiones, que no llegaron a alterarlo durante el largo proceso que desde fines de la época medieval alcanza hasta la contemporánea, incluso en aquellos casos en que se produce la asunción de tareas que, como la educación o la asistencia sanitaria, implican una presencia en las estructuras de la sociedad civil. No todos los religiosos de esas épocas hubieran estado dispuestos a hacer suya la dura expresión de San Jerónimo „la ciudad es para mí una cárcel; la soledad, un paraíso“<sup>69</sup>, pero muchos sí lo estaban, en cambio, en afirmar que, incluso en el supuesto de una vida activa, el punto de apoyo de la vida espiritual se situaba fuera del mundo: la vida interior se alimenta del claustro, de la vida conventual, del retiro religioso o de la regla, concebidos como el

lugar donde encontrar fuerzas para dar contenido a la ulterior dedicación en las tareas apostólicas<sup>70</sup>.

El Concilio Vaticano II, tanto en el capítulo dedicado a los religiosos dentro de la Constitución *Lumen gentium* como en el posterior Decreto *Perfectae caritatis*, introdujo perspectivas nuevas, pero no modificó del todo ese esquema conceptual<sup>71</sup>.

Uno y otro documento dieron pie, durante su redacción, a discusiones encontradas<sup>72</sup>. En los años posteriores, la reflexión teológica se incrementó, ampliándose en conexión con los procesos de renovación y reforma iniciados por los institutos ya existentes y la aparición de formas y experiencias nuevas. El debate se saldó, desde una perspectiva terminológica, con la generalización consolidada por el Código de Derecho Canónico de 1983<sup>73</sup>, el Sínodo de Obispos de 1994 y la subsiguiente Exhortación apostólica *Vita consecrata*<sup>74</sup> del concepto de „vida consagrada“, como expresión encaminada a designar una realidad espiritual amplia, dentro de la que se da cabida a instituciones diversas, aunque dentro de ella continúen ocupando una posición importante, pero no exclusiva, la vida religiosa y los institutos en los que esa vida se concreta y expresa.

No es este el lugar ni para describir con detalle ese proceso, ni para intentar un balance de carácter sintético. Si lo hemos evocado ha sido solo para poder retomar, contando con un horizonte histórico más detallado, alguna de las afirmaciones que antes enunciábamos. Es obvio, en efecto, que uno de los factores que ha contribuido a configurar la vida de la Iglesia ya desde el siglo XIX, pero sobre todo en los últimos decenios del XX, ha sido una evolución del estado religioso caracterizada, de una u otra forma, por un acercamiento al mundo. Pues bien esto es lo que deseábamos recalcar, la realidad del *Opus Dei*, y su aparición histórica, no entronca con esos desarrollos, sino más bien con el proceso por el que la Iglesia, bajo la acción del Espíritu Santo, ha ido tomando conciencia cada vez más neta de la vocación y misión propias del cristiano corriente.

Las declaraciones del Fundador del *Opus Dei* a este respecto fueron siempre netas y tajantes. „Dios afirmaba en una de sus Cartas no nos ha dado la vocación de religiosos (...). Nosotros no somos religiosos, y por decirlo de un modo gráfico, aunque se trata de una hipótesis absurda no hay autoridad en la tierra que pueda obligarnos a

serlo: lo impide el mismo derecho natural, el derecho divino positivo y, la moral cristiana y el derecho eclesiástico: porque nos hemos entregado a Dios con la condición precisa de no ser religiosos“75 .

Poco después, en esa misma Carta, tras aludir a la evolución histórica del estado religioso, añadía, reforzando sus afirmaciones, que los criterios e ideas que se emplean para juzgar esa historia no pueden aplicarse en modo alguno para interpretar el nacimiento y la vida del Opus Dei, pues „en nuestro caso nos encontramos frente a un fenómeno completamente diferente, porque no somos como religiosos secularizados, sino auténticos seculares que no buscan la vida de perfección evangélica propia de los religiosos, sino la perfección cristiana en el mundo, cada uno en su propio estado“76 . En una conferencia pronunciada en 1948, afirmaba igualmente: „Quien no sepa superar los moldes clásicos de la vida de perfección, no entenderá la estructura de la Obra“; porque, proseguía diciendo, los miembros del Opus Dei „no son unos religiosos para poner un ejemplo que, llenos de santo celo, ejercen de abogados, médicos, ingenieros, etc., sino que son sencillamente abogados, médicos, ingenieros, etc., con toda su ilusión profesional y sus mentalidades características, para quienes su misma profesión, y naturalmente su vida toda adquiere un pleno sentido y una más plena significación, cuando se la dirige totalmente a Dios y a la salvación de las almas“77 .

De ahí que, en esa misma conferencia, al buscar precedentes históricos del fenómeno pastoral que el Opus Dei representaba, y representa, San Josemaría remitiera precisamente a los inicios mismos de la Iglesia: a aquellos primeros cristianos que sintieron en sus almas el deseo de poner por obra, en cuanto es posible a la naturaleza humana elevada por la gracia, el ideal de vida trazado por el Evangelio, y eso sin alejarse del mundo78 . De hecho, como ya antes señalamos, la referencia a los primeros cristianos fue siempre constante en los labios del Fundador del Opus Dei. „Como los religiosos observantes escribía en los años treinta tienen afán por saber de qué manera vivían los primeros de su orden o congregación, para acomodarse ellos a aquella conducta, así tú caballero cristiano procura conocer e imitar la vida de los discípulos de Jesús, que trataron a Pedro y a Pablo y a Juan, y casi fueron testigos de la Muerte y Resurrección del Maestro“79 . Y en 1967, respondiendo a

un periodista americano que le preguntaba con qué otras instituciones podía compararse el Opus Dei: „Si se quiere buscar alguna comparación, la manera más fácil de entender el Opus Dei es pensar en la vida de los primeros cristianos“<sup>80</sup> .

Supondría un grave error no ver en cuanto estamos diciendo mas que precisiones de tipo histórico-erudito y, menos aún, puramente circunstancial, ya que están implicadas afirmaciones muy importantes tanto de carácter jurídico-canónico como teológico-espiritual, en ambos casos en relación precisamente con la cuestión que es objeto inmediato de nuestro estudio: la percepción del lugar que el trabajo y todo el conjunto de las tareas y realidades humanas deben ocupar en la vida espiritual del cristiano corriente. Nos encontramos, de hecho, ante una encrucijada intelectual que reclamó del Fundador del Opus Dei gran atención y empeño, ya que la llamada universal a la santidad y el carácter santificable y santificador de las realidades terrenas estaban, en los años 1928 y siguientes, muy lejos de ser proclamados y reconocidos y, en consecuencia, la tarea fundacional a la que estaba llamado le llevó a abrir caminos nuevos tanto a nivel jurídico-institucional como teológico-espiritual<sup>81</sup> . Desde una perspectiva jurídico-institucional resultaba, en efecto, necesario encontrar un cauce canónico adecuado para una realidad como la que implica el Opus Dei, es decir, una institución integrada por laicos y sacerdotes seculares en orden a la promoción de la vida cristiana en medio del mundo precisamente a través del testimonio y la palabra de quienes, siendo cristianos corrientes, dan a conocer con sus vidas la posibilidad de santificar la vida ordinaria. El ordenamiento canónico de la primera mitad del siglo XX no incluía entre las figuras en él previstas ninguna que correspondiera a esa realidad pastoral y espiritual. De ahí un largo proceso, que culminó en 1982, cuando el Opus Dei, ya fallecido el Fundador pero ejecutando y aplicando lo previsto y preparado por él, fue erigido como Prelatura personal, es decir, como una institución jurisdiccional y jerárquica, integrada por sacerdotes seculares y fieles laicos, que, bajo la jurisdicción de un Prelado, promueven con su propia vida la busca de la santidad y el ejercicio del apostolado en las circunstancias propias del ordinario existir de los hombres<sup>82</sup> .

Desde una perspectiva teológico-espiritual se trataba de expresar la riqueza que implica la vivencia cristiana de la secularidad

o, lo que es lo mismo, aunque dicho con otras palabras, de concretar y articular lo que reclama el ideal cristiano cuando se inserta, vivificándola desde dentro, en la realidad secular. De ahí una neta proclamación de la radicalidad y hondura de ese ideal y, a la vez e inseparablemente, una decidida exclusión de todo planteamiento y de toda forma de hablar que implicara o connotara una actitud de distanciamiento respecto de la realidad secular, aunque fuera remotamente y con la intención de volver después a ella. Reconociendo, ciertamente, la posibilidad de que Dios llame a dirigirse a Él por otros caminos y según otras experiencias, lo que caracteriza al mensaje de San Josemaría, y al Opus Dei en cuanto tal, es la proclamación de que el cristiano corriente está llamado a santificarse en el lugar donde estaba cuando percibió lo que implica la vocación cristiana y en el que debe continuar estando, es decir, en medio del mundo. En coherencia con ese planteamiento, San Josemaría no usó expresiones como „acercamiento al mundo“, „hacerse presente en el mundo“ y otras análogas que, al menos, semánticamente, connotan una previa exterioridad o apartamiento con respecto a ese mundo al que uno se acerca o en el que se hace presente. Y habló, en cambio, de „ser del mundo“, de „santificar el mundo desde dentro“, de „estar en el mundo y sentirse del mundo“, excluyendo de raíz todo apartamiento y toda lejanía, aunque fueran meramente temporales o psicológicas.

„Nuestra vocación afirmaba en una de sus Cartas hace precisamente que nuestra condición secular, nuestro trabajo ordinario, nuestra situación en el mundo, sea nuestro único camino para la santificación y el apostolado. No es que tengamos esa ocupación secular para encubrir una labor apostólica, sino que es la ocupación que tendríamos si no hubiésemos venido al Opus Dei; y la que tendríamos si tuviéramos la desgracia de abandonar nuestra vocación (...). Nosotros, hijos, somos gente de la calle. Y cuando trabajamos en las cosas temporales, lo hacemos porque ese es nuestro sitio, ese es el lugar en el que encontraremos a Jesucristo, en el que nuestra vocación nos ha dejado“<sup>83</sup> .

## Notas del Capítulo

1 Una amplia reseña de ese acto en „L'Osservatore Romano“, 22/23XI1965; el texto completo de la intervención de San Josemaría puede encontrarse también en AA.VV., Josemaría Escrivá de Balaguer y la Universidad, Pamplona 1993, pp. 8184.

2 Esta entrevista, publicada en „Le Figaro“ del 16VI1966, se encuentra recogida en Conversaciones con Mons. Josemaría Escrivá de Balaguer. Tanto este libro como otras obras de San Josemaría Camino, Es Cristo que pasa, Amigos de Dios, etc. cuentan, además de la paginación, con números marginales que no varían con las diversas ediciones; citaremos, por tanto, remitiendo a ellos; la frase que hemos reproducido en el texto está en Conversaciones, n. 34. Una presentación de las obras de San Josemaría publicadas hasta la fecha de ese boletín en L. F. MATEOSECO, Obras de Mons. Escrivá de Balaguer y estudios sobre el Opus Dei, en Mons. Josemaría Escrivá de Balaguer y el Opus Dei, Pamplona 1982, pp. 469501.

3 Carta 24III1930, n. 2. Sobre esta Carta, y en general sobre las Cartas e Instrucciones que redactó San Josemaría en orden a la formación de los fieles del Opus Dei, ver los datos sobre su naturaleza, composición, etc. que da A. VÁZQUEZ DE PRADA, El Fundador del Opus Dei, vol. I, Madrid 1997, pp. 566568 y 575577.

4 Sobre esta fecha de 1928, ver A. VÁZQUEZ DE PRADA, El Fundador del Opus Dei. cit., pp. 288305, v J. L. ILLANES, Dos de octubre de 1928; alcance y significado de una fecha, en AAVV., Mons. Josemaría Escrivá de Balaguer y el Opus Dei, cit., pp. 5999; una amplia reflexión teológica en A. ARANDA, „El bullir de la sangre de Cristo“. Estudio sobre el cristocentrismo de San Josemaría Escrivá, Madrid 2000, pp. 17 ss. y 81 ss. En relación con esa fecha y, en general, respecto a otros momentos de la vida de San Josemaría Escrivá de Balaguer, ver también las diversas semblanzas y biografías publicadas hasta la fecha, como, entre otras, las de A. DEL PORTILLO, Mons. Escrivá de Balaguer, instrumento de Dios, en AAVV., En memoria de Mons. Josemaría Escrivá de Balaguer, Pamplona 1976, pp. 1560; S. BERNAL, Apuntes sobre la vida del Fundador del Opus Dei, Madrid 1976; F. GONDRAND, Al paso de Dios. Josemaría Escrivá de Balaguer, fundador del Opus Dei, Madrid 1984; A. SASTRE, Tiempo de caminar. Semblanza de Mons. Josemaría Escrivá de Balaguer, Madrid 1989, y sobre todo es la más completa de las publicadas hasta ahora la recién citada de A. Vázquez de Prada.

5 Entre otros posibles ejemplos, citemos un párrafo de sus Apuntes íntimos, que data de junio de 1930, y en el que con frases breves, pero incisivas, describe de forma neta y precisa esculpe, por así decir los rasgos que definen la realidad espiritual y apostólica que se sabía llamado a promover y a la que, precisamente por esas mismas fechas, había comenzado a designar como Opus Dei, Obra de Dios: „Simples cristianos. Masa en fermento. Lo nuestro es lo ordinario, con naturalidad. Medio: el trabajo profesional. ¡Todos santos!“, (Apuntes íntimos, n. 35).

6 En las páginas que siguen no aspiramos a exponer una síntesis de la doctrina bíblica sobre el trabajo, sino a reseñar algunos textos que evidencian la honda raigambre evangélica de la enseñanza de San Josemaría. Una breve síntesis de la doctrina bíblica, con remisión a algunos de los numerosos estudios exegéticos sobre el tema, en J. L. ILLANES, Ante Dios y en el mundo. Apuntes para una teología del trabajo, Pamplona 1997, pp. 1620.

7 Carta 14III1950, n. 4.

8 Pueden verse comentarios o referencias a ese texto del Génesis en Conversaciones, n. 24, y en Amigos de Dios, nn. 57, 81, 169.

9 Carta 31VI1954, n. 17; el texto de Job está citado por la versión de la Vulgata.

10 En uno de sus comentarios a escritos del Fundador del Opus Dei, Mons. Álvaro del Portillo ha presentado un florilegio de textos a los que San Josemaría Escrivá de Balaguer solía acudir en su predicación oral o escrita, para mostrar el hondo sentido positivo de las enseñanzas bíblicas sobre el trabajo: „(...) las palabras del Salmo 103, en el que de un modo maravilloso se da gloria a Dios por la creación y se le alaba por el orden y la armonía que ha dispuesto en el universo, y por el modo en que todas las criaturas los montes, los valles, las aguas, los animales le obedecen: exhibit homo ad opus situm et ad operationem suam, usque ad vesperum, saldrá el hombre a trabajar, a sus tareas, hasta la tarde (Sal 103, 23). El hombre debe trabajar, porque este es el querer divino, el orden establecido por el Creador (cfr. Gn 2, 15; 3, 23) repetidas veces: sex diebus operaberis, septimo

cessabis, trabajarás seis días a la semana, y el séptimo descansarás (Ex 23, 12); quodcumque lacere potest manus tua, instanter operare, cuanto puedas trabajar, hazlo alegremente (Si 9, 10). Nuestro Señor Jesucristo nos dio ejemplo de laboriosidad con sus treinta años de vida oculta, dedicado a su trabajo de carpintero (Me 6, 3). Y siguió trabajando siempre: a los que le perseguían porque también los sábados trabajaba hacía milagros replicó: Pater meus usque modo operatur, et ego operor, mi Padre trabaja, y por eso trabajo yo también (Jn 5, 17). Jesús condena al que no hace fructificar el talento recibido: serve rñale et piger, siervo malo y perezoso, le apostrofa (Mt 25, 26). Maldice la higuera que no da fruto: iam non amplius in aeternum ex te fructum quisquam manducet... Et, cum mane transirent, viderunt ficum aridam a radicibus. Et recordatus Petrus dixit ei: Rabbi, ecce ficus, cui maledixisti, aruit: nunca jamás coma ya nadie de ti... Y a la mañana siguiente vieron los discípulos, al pasar, que la higuera se había secado de raíz. Con lo cual, acordándose Pedro de lo sucedido, le dijo: Maestro, mira cómo la higuera que maldijiste se ha secado (Mc 11, 1421). San Lucas recuerda el mandato del Creador: sex dies sunt in quibus oportet operari (13, 14). San Pablo insiste una y, otra vez en la necesidad de trabajar con rectitud de intención: operamini sicut Domino, et non hominibus, trabajad como para el Señor, y no para los hombres (Col 3, 23); y exhorta a llevar una vida quieta, laboriosa, de trabajo (cfr. 1 Ts 4, 11, 2 Ts, 3, 10; 2 Ts 3, 12), dando a sus discípulos un ejemplo constante, que le hace exclamar con santo orgullo: quae mihi opus erant, et his, qui mecum sunt, ministraverunt manus istae, he trabajado con mis manos, para lograr lo que era necesario para mí y para los que estaban conmigo (Hch 20, 34). Y así, con su trabajo profesional, (Hch 18, 3), mantiene a sus compañeros, les da doctrina, ejercita su apostolado, y puede decir lleno de gozo: nonne opus meum vos estis in Domino? ¿Acaso no sois mi trabajo en el Señor? (1 Co 9,1)<sup>14</sup>. „Son muchas añade Mons. Del Portillo, encuadrando su enumeración con unas reflexiones encaminadas a poner de manifiesto el sentido y alcance de esas referencias las citas de la Sagrada Escritura que se pueden aducir en sufragio de la afirmación de que el hombre tiene que trabajar, porque así lo manda Dios. Y nuestro Fundador sacó la consecuencia: Si cumpliendo la Voluntad de Dios nos hacemos santos, trabajando en nuestro trabajo ordinario, en el lugar en que nos puso Dios nos haremos santos también, y podremos llevar a otros por caminos de santidad (...). La doctrina de nuestro Fundador devuelve al trabajo ordinario su puesto específico en la economía de la creación, y deduce la consecuencia lógica: el trabajo ordinario, hecho con perfección, porque lo quiere Dios, elevado al orden sobrenatural, es medio de santificación de perfección cristiana y, por tanto, de apostolado“ (Instrucción V1935/14IX1950, comentario al n. 59).

11 Mc 6, 13; Mt 13, 1456.

12 Camino, n. 356.

13 Es Cristo que pasa, n. 14. Otros comentarios a los años de trabajo de Jesús en Conversaciones, nn. 24 y 70; Es Cristo que pasa, nn. 20 y 22, Amigos de Dios, nn. 56, 81 y 121. Sobre el texto de Jn 12, 32 y su importancia en la experiencia espiritual y la predicación de San Josemaría, volveremos más adelante, en el capítulo III. Sobre los presupuestos teológicos de la ejemplaridad de la totalidad de la vida de Cristo, ver G. TANZELLANITTI, „Perfectus Deus, perfectus homo“<sup>15</sup>. Reflexiones sobre la ejemplaridad del misterio de la Encarnación en las enseñanzas de San Josemaría, en „Romana“ 13 (1997) 359381.

14 De la función que la referencia a los primeros cristianos tiene en el espíritu del Fundador del Opus Dei nos ocuparemos de nuevo en páginas posteriores.

15 Es Cristo que pasa, n. 44.

16 Cfr. Jn 21,3; un comentario a este texto en Amigos de Dios, n. 264.

17 Hch 18, 13.

18 Véase, por ejemplo: Hch 20,34; 1 Co 4,12; 2 Co 11,12; 12,13; Ef 4,28; 1 Ts 4,11; 2 Ts 3,810.

19 Didaché o Doctrina de los Doce Apóstoles, 12, 24; versión castellana de Daniel Ruiz Bueno en Los Padres Apostólicos, Madrid 1956, p. 90.

20 Carta 31V1954, n. 18; en párrafo inmediatamente anterior, escribe „íntimamente ligado a la misma esencia de la espiritualidad propia de los miembros del Opus Dei, está para nosotros el trabajo, el ejercicio de la propia profesión u oficio, elevado o humilde según criterios humanos, porque para Dios la categoría del oficio depende de la categoría sobrenatural del que lo ejercita“.

21 Amigos de Dios, n. 58.

22 Sobre el trabajo en la tradición monástica ver R. SORG, Towards a benedictine Theology of Manual Labor, Lisle (Illinois, USA) 1951; D. SAVRAMIS, „Ora et labora“ bei Basileos dem

- Grossen, en „Mittelalterliches Jahrbuch” 2 (1965) 2237; A. BENITO, Los monacatos de San Basilio y San Agustín, su coincidencia en el pensamiento sobre el trabajo corporal, en „Augustinus” 17 (1972) 357396; AA.VV., El trabajo monástico, „Yermo”, 13 (1975), pp. 3352 (se trata de las actas de la XII Semana de Estudios Monásticos dedicada a ese tema, celebrada en septiembre de 1971); P. MINARD, El trabajo en el monacato de vida simple, en „Yermo”, 14 (1976), pp. 161175; A. QUACQUARELLI, Travail. Au temps des Pères (1er7e siècles), en Dictionnaire de Spiritualité, t. 15, París 1991, cols. 11901207, especialmente cols. 12041206.
- 23 JUAN CASIANO, De institutis coenobiorum, 2, 14 (ed. M. Petschening en „Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum”, vol. XVII, Viena 1888, p. 29; versión castellana: Instituciones Cenobíticas, Ed. Rialp, Colección Nebli, Madrid 1957, p. 7).
- 24 SAN ATANASIO, Vida de San Antonio, 3 (PG 26, 844); en términos análogos se expresan San Agustín, sobre el que remito a mi estudio Trabajo y vida cristiana en San Agustín, en „Revista Agustiniána” 38 (1997) 339377 (recogido luego en J. L. ILLANES, Ante Dios y en el mundo, cit., pp. 6391), Y San Benito, Regula Monasteriorum, 48, 8 (ed. R. Hanslik, en „Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum”, vol. 75, Viena 1950, p. 116; texto latino y versión castellana en San Benito. Su vida y su regla, edición dirigida por García M. Colombas, Madrid 1968, pp. 588589). Sobre las cuestiones históricocríticas respecto al origen de la Regla de San Benito pueden encontrarse resúmenes en P. SCHMITZ, Benoit, Saint, en Dictionnaire de Spiritualité, t. 1, París 1937, cols. 13721388, y L. BOUYER, La spiritualité dei Padri, Bolonia 1986, 260271 (es la edición italiana, actualizada por otros autores, de la segunda parte del original francés La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères, París 1961), así como en I. M. GÓMEZ, Regla del maestroRegla de San Benito, Zamora 1988, que ofrece el texto comparado de ambas reglas.
- 25 De institutis coenobiorum, 2, 12 (ed. Hanslik, pp. 2829; versión castellana, pp. 7374); véase SAN BENITO, Regula, 48, 1 (ed. cit., p. 114; pp. 586587).
- 26 Casiano recoge esta historia al final del tratado sobre la pereza (De institutis coenobiorum, 10, 24 (ed. citada, pp. 192219; versión castellana, pp. 370380).
- 27 Carta 31V1954, n. 17.
- 28 Es Cristo que pasa, n. 47; ver también Conversaciones, n. 10.
- 29 Carta 31V1954, n. 18.
- 30 Cfr. A. DEL PORTILLO, Monseñor Escrivá de Balaguer, instrumento de Dios, cit., p. 48. Ver también, del mismo autor, y para una determinación del concepto de trabajo profesional, Les professions, en „La Vie Spirituelle. Supplément”, 51 (1959) 440449.
- 31 Carta 31V1954, n. 18.
- 32 *Ibidem*.
- 33 „Vais decía en una de sus Instrucciones más antiguas a hacer vuestro apostolado desde los cargos más modestos hasta los más importantes de la sociedad (Instrucción 11V1934, n. 24), esbozando un criterio que luego reiteró ampliamente: la posibilidad de encontrar a Cristo y servir a los demás hombres en y desde todas las nobles tareas y profesiones humanas. Ver, entre otros muchos textos, Conversaciones, nn. 18, 26, 40, 49 y 56, donde se reafirma a la vez que el impulso a vivir cristianamente la propia profesión constituye el único objetivo de la actividad del Opus Dei, ya que „los fines del Opus Dei son exclusivamente espirituales. A todos sus miembros, tanto si ejercen una especial influencia social como si no, les pide solo que luchen por vivir una vida plenamente cristiana” (Conversaciones, n. 49).
- 34 Carta 9I1932, n. 3.
- 35 Es Cristo que pasa, n. 112.
- 36 *Ibid.*, n. 183; ver también Conversaciones, n. 70.
- 37 Cfr. Ap 21,1.
- 38 Ga 3,28; cfr. Col 3,11.
- 39 Cfr. 1 Co 7,2122.
- 40 No deja de ser significativo que ambas temáticas reflexión sobre el trabajo y reflexión sobre la condición laical tiendan a aflorar contemporáneamente. Así ocurre, de forma muy clara, en la literatura teológica de mediados del siglo XX. Y así ocurrió también en otros momentos históricos; es frecuente, en efecto, que los escritores antiguos que dedican una mayor atención al tema del trabajo valga el ejemplo de San Juan Crisóstomo estén también especialmente preocupados por la vida del cristiano corriente en su globalidad y se esfuercen por evitar que se identifique vida cristiana radical con vida monástica, produciendo así la impresión de que el cristiano medio no está



llamado a vivir con plenitud el Evangelio. Sobre la doctrina del Crisóstomo acerca del trabajo, el mejor estudio sigue siendo el de L. DALOZ, *La travail selon saint Jean Crystostome*, París 1939.

41 Regla, 4, 78 (ed. Hanslik, p. 35; versión castellana, ed. cit., pp. 382383). Para un comentario sobre este punto, ver GARCÍA M. COLOMBAS, *La tradición benedictina*, t. 2, Zamora 1990, pp. 8287 y 9499.

42 Cánones 2 y 3. Cfr. MANSI, *Concilia*, XX, col. 933.

43 Cabe señalar que la sociedad tenía en esa época una estructura eminentemente jerárquica, basada en la herencia, de tal modo que el acceso a unos u otros oficios y más aún a las funciones rectoras dependía primordialmente no tanto de la competencia personal, sino de la pertenencia a unas u otras familias. De ahí, en algunos sectores, una actitud que llevaba a considerar el trabajo como un deshonor o al menos como algo propio de estamentos menos nobles. Desde esta perspectiva, cabe pensar aunque sin dar a esta observación valor de axioma que el mensaje sobre la santificación del trabajo resulta más fácilmente inteligible en una época como la contemporánea, en la que el principal elemento de diversificación y estructuración social es la competencia profesional de cada individuo.

44 Ciertamente, era necesario para ello dar un paso que ninguno de los autores anteriores a la época que comentamos había intentado y, tal vez, ni siquiera intuido. Y dar un paso grande, también desde una perspectiva dogmáticoespeculativa, lo que explica, al menos en parte, la evolución posterior. Aun sin compartirlas del todo, cabe evocar en este contexto las observaciones de Congar sobre el ideal monástico como signo de la sustitución de la actitud escatológica propia de la primera comunidad cristiana (tendencia de toda la Iglesia hacia una santidad que se propone como fin o meta), por otra actitud de cuño platónico para la cual es esencial distinguir entre los perfectos y los imperfectos o menos perfectos (Y. M. CONGAR, *Vocabulaire et histoire du laïcité*, en AAVV., *Les laïcs et la mission de l'Église*, París 1962, pp. 1317). Otros autores (como, por ejemplo, I. HAUSER, *Vocation chrétienne et vocation monastique selon les Pères*, en AA.VV., *Laïcs et vie chrétienne parfaite*, Roma 1963, pp. 33116), ofrecen datos que llevan a matizar esas observaciones, aunque no deja de haber en ellas algo de cierto. Por lo demás, el punto clave no está ahí, a nuestro juicio, sino más bien en la profundización en las perspectivas dogmáticas sobre la relación entre creación y redención evocadas al final del apartado anterior.

45 Sobre su recepción de la distinción entre praxis y poiesis, ver, entre otros muchos textos, *Summa Theologiae* 12. q. 57, aa. 34, donde trata también sobre el arte como virtud intelectual; sobre la magnificencia y la magnanimidad, 22, qq. 129 y 134. Sobre el conjunto de su doctrina, G. CENACCIE, *Il lavoro nel pensiero di Tommaso d'Aquino*, Roma 1977, y V. TRANQUILLI, *Il concetto di lavoro da Aristotele a Calvino*, MilánNápoles 1979.

46 Leer todo el *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*, especialmente los capítulos IV (si los religiosos están obligados a trabajar con las propias manos) y VI (si los religiosos pueden vivir de limosnas). Ver también *Quaestio disputata de caritate*, art. 10, donde describe las ocupaciones seculares como obstáculo a la vida contemplativa; un lenguaje similar en *Summa Theologiae*, 22, q. 122, a. 4, ad 3.

47 *Summa Theologiae*, 3, q. 27, introducción.

48 *Ibid.*, 3, q. 40.

49 *Ibid.*, 3, q. 39, a. 3.

50 SAN BUENAVENTURA, *Questiones disputatae de perfectione evangelica*, q. 2, art. 2 (de la pobreza en cuanto a pedir limosna, en especial, la solución a la objeción 9a y el núm. 5 de la réplica final) y art. 3 (de si los pobres que por sus fuerzas físicas podrían hacerlo, y principalmente los regulares, están obligados universalmente a los trabajos manuales). Conviene advertir que su postura está matizada por la distinción que introduce entre trabajo manual, propio de los labriegos y artesanos, trabajo civil, propio de los gobernantes, militares y comerciantes; y, trabajo espiritual, propio de los que se ocupan de las cosas divinas. No deja, por lo demás, de ser interesante que el orden seguido por San Buenaventura sea el inverso al de Santo Tomás: primero, la licitud de la limosna y, solo luego, la no obligación del trabajo. Pero todo ello queda en el aire, sin llegar a planteamientos radicales.

51 En *Opere ascetiche di S. Bonaventura volgarizzate nel trecento*, cap. XV: „Ora veggiamo come Gesù fece da dodici anni infino ai trenta anni“ (Verona, Bartolomeo Sorio, 1851, 22 y 23). Las *Meditationes vitae Christi*, uno de los libros espirituales más leídos en el Medioevo, fueron antiguamente atribuidas a San Buenaventura; la crítica moderna ha demostrado la falsedad de tal

- atribución: su autor es probablemente el franciscano Jacobo de Cordone. Cfr. C. FISCHER, Die „Meditationes vitae Christi“. Ihre handschriftliche Überlieferung und die Verfasserfrage, en „Archivum Franciscanum Historicum“ XXV (1923), pp. 335, 175209, 305348, 449483.
- 52 De imitatione Christi, I, 1, c. 18 (ed. crítica de T. Lupo, Libreria Editrice Vaticana, 1982, p. 59; para la versión castellana seguimos la de J. E. Nieremberg, Ed. Luz y Vida, Madrid 1941, p. 35).
- 53 Ibid. I.1, c. 22 (ed. cit., p. 67; versión castellana, p. 49); frases similares en I.1, c. 25; I.3, c. 26. En esta actitud respecto al trabajo, junto a planteamientos ascéticos, puede haber influido también el antiintelectualismo tan marcado en la Imitación; cfr., en ese sentido, I.3, c. 3 I.
- 54 Ibid., I.1, c. 19; I.3, c. 30; I.3, c. 54; ver también I.4, c. 1, donde comenta, presuponiendo ese sentido, el dicho en Jesús en Mt 11,28.
- 55 Ejercitatorio de la vida espiritual, parte 4a, c. 43, Ed. Rialp, Colección Nebli, Madrid 1957, p. 217 (el texto en el castellano original puede verse en la ed. crítica de C. Baraut: García Jiménez de Cisneros, Obras completas, t. 2, Montserrat 1965, pp. 306308). Al margen del parecer del abad Cisneros, y desde una perspectiva estrictamente históricolingüística, cabe señalar que, en el castellano de la época, la palabra „trabajo“, aunque empieza a aproximarse al significado moderno, no ha adquirido todavía estabilidad en su uso. Así, por ejemplo, en los Ejercicios de San Ignacio de Loyola y a parecida conclusión se llegaría en otros autores del momento el vocablo „trabajo“ no es usado para indicar una actividad profesional humana, sino, en singular, „el trabajo“, para significar la lucha ascética, la entrega a Cristo: y en plural, „los trabajos“, para designar las dificultades, pesadumbres o impedimentos:
- a) para el uso en plural, como equivalente a dificultades: Ejercicios, 9a anotación (obras completas de San Ignacio, ed. a cargo de especialistas del Instituto Histórico de la Compañía de Jesús en Roma, Madrid 1952, p. 155): oración sobre el primero, segundo y tercer pecados, 2 punto (o. c., p. 170); oración sobre el nacimiento de Cristo, 3 punto (o. e., p. 199);
- b) para el uso en singular, como equivalente a lucha ascética: Ejercicios, 2 semana, oración del rey temporal, 2a parte, 1, 2 y 3 puntos (o. c., p. 179).
- Con la significación de actividad humana, no la hemos encontrado en los Ejercicios; aparece, en cambio, aunque pocas veces, en las Constituciones y Reglas de la Compañía para indicar una cualidad que deben tener los Superiores en su gobierno, o para aludir a tareas muy concretas al hablar del oficio de los novicios (Reglas del maestro de novicios, 2,1 parte, n. 13; o. c., p. 614) o del enfermero (Reglas del oficio de enfermero acerca de sí mismo, n. 3; o. c., p. 62 I ).
- 56 Son muy numerosos los estudios sobre los gremios y corporaciones, y sobre la actitud vital de artesanos y mercaderes, realizados desde la perspectiva de la historia social, jurídica y económica y, más recientemente, de la historia de las mentalidades. Son más escasos, en cambio, los propios y directamente espirituales, aunque tienden a aumentar; y de hecho pueden encontrarse ya referencias y datos, aunque todavía fragmentarios, en la historia de la espiritualidad; ver, por ejemplo, E. PERETTO, Movimenti spirituali laicali de Medioevo, Roma 1985, y E VANDEBROUCK, La spiritualité del medioevo (s. XIIXVI), Bolonia 1991 (es la versión actualizada y completada por otros autores del original La spiritualité du Moyen Âge, Publicado originalmente en 1966).
- 57 Para un análisis más concreto y detenido del pensamiento de ambos reformadores, ver especialmente G. WINGREN, Luthers Lehre vom Beruf, Munich 1952; H. J. PRIEN, Luthers Wirtschaftsethik, Gotinga 1992; A. BIELER, L'humanisme social de Calvin, Ginebra 1969; V. TRANQUILLI, Il concetto di lavoro da Aristotele a Calvino, cit., pp. 25 I ss.
- 58 Cfr. Censura del „Catecismo“ de Carranza, en F. CABALLERO, Conquenses ilustres, t. 2: Vida del Ilmo. Sr. D. Fr. Melchor Cano, Madrid 1871, p. 597. Para un estudio más acabado de esta época en general, pueden verse las obras de M. ANDRÉS, Los recogidos. Nueva visión de la mística española (1500/1700), Madrid 1975, y La teología española en el siglo XVI, 2 tomos, Madrid 1976 y 1977; sobre las disputas en torno al Catecismo de Carranza, ver J. I. TELLECHEA, El Arzobispo Carranza y su tiempo, 2 vols., Madrid 1968; a Tellechea se debe también una edición del Catecismo de Carranza (Madrid 1976).
- 59 SANTO TOMÁS DE AQUINO, Summa Theologiae, 22, q. 183; E SUÁREZ, De virtute et statu religionis (llamado abreviadamente De Religione), trac. VII, I y VIII a X, en Opera omnia, ed. Vives, Paris 1856/1878; véase también la exposición de PASSERINI, De hominum statibus et officiis, Roma 1669, e. 1. Para un ulterior estudio histórico puede consultarse J. FORNÉS, La noción de „status“ en Derecho canónico, Pamplona 1975.
- 60 Introduction a la vie dévôte, prefacio (en la ed. las Oeuvres complètes, t. 3, Anney, 1893, t. 3,

- p. 6; versión castellana en *Obras selectas de San Francisco de Sales*, Madrid 1953, t. 1, p. 41). Recordemos que la Introducción a la vida devota data de 1609, y reinitamos, como reconocimiento oficial de la importancia de la figura de San Francisco de Sales en la historia de la espiritualidad, a la Carta apostólica *Sabaudiae gemma*, de Pablo VI, 2911967 (AAS, 59, 1967, 113123). Para una introducción al estudio de su doctrina, ver P. SEROUET, *Francois de Sales, Saint*, en *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 5, París 1964, cols. 10571097, y A. PEDRINI, *Francois de Sales, Santo*, en *Dizionario Enciclopedico di Spiritualità*, t. 2, Roma 1990, pp. 10471058.
- 61 De hecho, San Francisco de Sales no solo fue personalmente fundador del Instituto de la Visitación, sino que en él se inspiraron diversas congregaciones y sociedades religiosas; puede verse un intento de lista en R. PERRINI, *Saint Francois de Sales*, en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. 6, col. 761.
- 62 Tal es, como se recordará, el juicio que formulaba el Cardenal Albino Luciani, futuro Papa Juan Pablo I, en artículo que citábamos en el capítulo anterior.
- 63 No deja de ser significativo, pues muestra lo arraigado de la actitud a la que nos referimos, el que se detecte incluso en autores que, llevados por un hondo celo apostólico, realizaron una amplia labor pastoral entre fieles de las más diversas condiciones. Tal es, por ejemplo, el caso de San Alfonso María de Liguorio. Así, de una parte, en la *Práctica del amor a Jesucristo* escribe: „En gravísimo error están quienes sostienen que Dios no exige que todos seamos santos, y cada uno según su estado, el religioso como religioso, el seglar como seglar, el sacerdote como sacerdote, el casado como casado, el mercader como mercader, el soldado como soldado, y así de los demás estados y, condiciones” (*Pratica da Amore di Gesù Cristo*, c. 8, en *Opere ascetiche*, ed. Marietti, Torino 1845, vol. 1, p. 703; Versión castellana en *Obras ascéticas de San Alfonso Maria de Liguorio*, vol. 1, Madrid 1952, p. 392). Sin embargo, en *Las glorias de Maria*, al comentar la presentación de la Virgen al templo, nos dice: „Maria conocia que el mundo esta lleno de peligros y que quien antes lo abandona antes se ve libre de sus lazos; por eso se apresuro a abandonarlo todo desde su más tierna edad, y acudio a encerrarse en el sagrado recinto del templo“ (parte II. *DICURSO III*, punto I; versión castellana, o. c., p. 774).
- 64 Respecto a la bibliografía sobre San Juan Bosco y su obra, la mejor fuente de información la constituye la revista „*Ricerche storiche salesiane*“, con sede en Roma, cuya publicación comenzó en 1982.
- 65 A modo de ejemplo señalemos algunos de esos estudios: P. DABIN, *Le sacerdoce royal des fidèles*, 2 vols., París 1945 y 1950; R. SPIAZZI, *La missione dei laici*, Roma 1952; Y. M. CÖNGAR, *Jalons pour une théologie du laicat*, París 1953; G. PHILIPS, *Le rôle di laicat dans l'Église*, París/Tournai 1954, y a partir de ahí una amplísima bibliografía sobre la que puede encontrarse información en el balance realizado por R. GOLDIE, *Laici, laicato, laicità. Bilancio di trent'anni di bibliografia*, Roma 1986, y en la obra colectiva, coordinada por A. SCOLA, *Il laicato. Rassegna bibliografica*, Città del Vaticano 1987.
- 66 Entre las diversas obras filosóficas o teológicas que se publicaron en las primeras décadas, seleccionamos algunas a modo de ejemplo: E. BORNE y F. HENRY, *Le travail et l'homme*, París 1937; G. THILS, *Théologie des réalités terrestres*, Lovaina 1946; J. VIALATOUX, *Signification humaine du travail*, París 1953; la obra colectiva *Cristo lavoratore*, Roma 1955; M. D. CHENU, *Pour une théologie du travail*, París 1955. Intentos de una visión panorámica, abarcando también obras posteriores, se pueden ver en J. DAVID, *Teología de las realidades terrenas*, en J. FEINER, J. TRUSCH y F. BÜCKLE, (dirs.), *Panorama de la Teología actual*, Madrid 1961, pp. 675706; AA.VV., *Il lavoro nella vita spirituale*, Milán 1965; K. V. TRUHLAR, *Il lavoro cristiano*, Roma 1966 (traducción del original redactado en latín y publicado en 1961); M. D. CHENU, *Trabajo, en Conceptos fundamentales de la teología*, Madrid 1967, t. IV pp. 368382; ID., *Trabajo, en Sacramentum mundi. Enciclopedia teológica*, Barcelona 1978, t. 6, pp. 671683; G. ANGELINI, *La teología católica e il lavoro*, en „*Teologia*“ 8 (1983) 329 (este artículo, que incluye también referencias a épocas anteriores, coincide, con pequeñas diferencias, con la voz *Lavoro*, del *Nuovo dizionario di teologia*, Roma 1982, pp. 702725); H. FITTE, *Lavoro umano e redenzione. Riflessione teologica dalla „Gaudium et spes“ a la „Laborem exercens“*, Roma 1996, capítulos segundo y octavo (pp. 45 ss. y 211 ss.).
- 67 Con anterioridad al Concilio, el Magisterio eclesiástico y concretamente el pontificio, se habían hecho eco de la dimensión espiritual del trabajo, aunque, ciertamente, con menos hondura que en los documentos conciliares. Manifestaciones de ese eco a que nos referimos son, a partir de la

Rerum novarum de León XIII, diversos pasajes de las sucesivas encíclicas sociales, cuya perspectiva es predominantemente teológicomoral, pero en las que no faltan incursiones en la temática espiritual (ver, por ejemplo, las referencias que ofrece H. FITTE, *Lavoro humano e redenzione*, cit., pp. 2 1 ss.), así como algunas intervenciones situadas más directamente en este plano. Tal es el caso, por ejemplo, de la institución de fiestas litúrgicas, como la de San José Obrero, por Pío XII (AAS, 47, 1955, 402407; 48, 1956, 226237 y 287292) y, antes, la de la Sagrada Familia por León XIII (AAS, ed. de Victorio Piazzesi, 25, 1892, 810); o de la colación de indulgencias, como la realizada por Pío XII que, refiriéndose en concreto a los miembros del Opus Dei, mediante dos Breves el Cum Societatis, del 28 de junio de 1946, y Mirífice de Ecclesia, del 20 de junio de 1947, otorgó indulgencias por las jaculatorias que se dijera durante el ejercicio del trabajo, tanto manual como intelectual. Uno y otro breve constituyen probablemente, por lo demás, el precedente del Decreto del 25 de noviembre de 1961 por el que la Sagrada Penitenciaría concedía indulgencias a quienes ofrecieran a Dios su trabajo, concesión recogida después, con alguna variante, en el *Enchiridion indulgentiarum*, promulgado el 29 de junio de 1968, así como en las ediciones posteriores.

68 Aunque ya hemos aludido a esta cuestión en páginas anteriores, quizá resulta oportuno reiterar al llegar a este punto que la palabra „mundo“ recibe en la tradición teológica cristiana y conviene recordarlo para evitar equívocos diversas significaciones, de las cuales dos resultan en nuestro contexto, de particular interés: la socioantropológica, o el mundo como conjunto de realidades y afanes entre los que el hombre vive, y la bíblicosoteriológica, o el mundo como situación en la que reina el pecado, necesitada, por tanto, de redención. Es obvio, y así lo indicamos en el texto, que todo cristiano tiene que salir del mundo en el segundo sentido de la palabra, pero no en el primero a no ser aquellos a quienes Dios, en virtud de una vocación peculiar, se lo indique, ya que ese mundo no es expresión del mal o fruto del pecado, sino realidad conforme a la naturaleza humana y santificable por la acción de la gracia. Para una profundización en la noción cristiana de mundo, ver lo que hemos escrito en *Cristianismo, historia, mundo*, Pamplona 1973.

69 Epist. CXXV ad Rusticum monachum, n. 8 (PL 22, 937).

70 En 1963, Mons. Philippe, entonces Secretario de la Congregación de Religiosos, en una conferencia dirigida a religiosos y religiosas se expresaba en los siguientes términos: „Para responder a la finalidad esencialmente teológica de toda la vida religiosa, los mismos Institutos de vida activa crean en cada una de sus casas un ambiente tranquilo, destinado a proteger, a estimular y a perfeccionar la vida interior de los propios religiosos. De ahí salen para servir al prójimo, ahí vuelven para dedicarse a Dios“. La conferencia, pronunciada en Canadá fue luego incluida por el Centro Studi della Unione Superiori Maggiori d'Italia en un volumen titulado *Rinnovamento e adattamento degli Istituti Religiosi*, Milán 1965; la frase citada está en p. 59.

71 Véase a modo de ejemplo este texto del *Decr. Perfectae caritatis*: „Piensen los miembros de los diversos institutos (religiosos) que por la profesión de los consejos evangélicos han respondido a la vocación divina, de suerte que vivan para Dios, no ya solo por haber muerto al pecado (cfr. Rm 6,11), sino también por su renuncia al mundo“ (n. 5). Y, en el trasfondo, los dos siguientes de la *Lumen gentium*: „Los religiosos, por su estado, dan un preclaro y, eximio testimonio de que el mundo no puede transfigurarse ni ofrecerse a Dios fuera del espíritu de las bienaventuranzas“ (n. 31); „Al no tener el Pueblo de Dios una ciudad permanente aquí, en este mundo, puesto que busca la futura, el estado religioso, que deja más libres a sus seguidores frente a las ocupaciones terrenales, manifiesta claramente a todos los fieles la presencia de los bienes celestiales ya en esta vida, a la vez que da un testimonio de la vida nueva y eterna conseguida por la redención de Cristo y preanuncia la futura resurrección y la gloria del Reino Celestial“ (n. 42).

72 Para un comentario sobre esos documentos y la historia de su redacción, ver G. PHILIPS, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II. Historia, texto y comentario de la constitución „Lumen gentium“*, Barcelona 1968, t. 2, pp. 155 ss.; M. J. SCHOENMAECKERS, *Genèse du chapitre VI „De Religiosis“ de la Constitution dogmatique sur l'Église „Lumen gentium*, Roma 1983; P. MOLINARI y P. GUMPEL, *Il capitolo VI „De Religiosis“ della Costituzione dogmatica sulla Chiesa*, Milán 1985; R. LATOURELLE (dir.), *Vaticano II. Balance y perspectivas*, Salamanca 1990 (capítulo VII, dedicado a la vida consagrada, con colaboraciones de M. Ruiz Jurado, A. Queralt, J. Beyer y otros).

73 CIC 83, parte III, cánones 573ss. Para un comentario al Código, ver T. RINCÓN y otros, *Los institutos de vida consagrada*, en AA.VV., *Comentario exegetico al Código de Derecho Canónico*,

vol. 2, Pamplona 1996, pp. 1381 ss.

74 La asamblea del Sínodo tuvo lugar en octubre de 1994 y versó sobre „La vida consagrada y su función en la Iglesia y en el mundo“. La Exhortación apostólica postsinodal *Vita consecrata* fue promulgada por JUAN PABLO II el 25 de marzo de 1996.

75 Carta 19III1954, nn. 29 y 34. En términos parecidos en una entrevista concedida en 1968: „El camino de la vocación religiosa me parece bendito y necesario en la Iglesia, y no tendría el espíritu de la Obra el que no lo estimara. Pero ese camino no es el mío, ni el de los socios del Opus Dei. Se puede decir que, al venir al Opus Dei, todos y cada uno de sus socios lo han hecho con la condición explícita de no cambiar de estado. La característica específica nuestra es santificar el propio estado en el mundo, y santificarse cada uno de los socios en el lugar de su encuentro con Cristo: este es el compromiso que asume cada socio, para realizar los fines del Opus Dei“ (Conversaciones, n. 62).

76 Carta 19III1954, n. 36.

77 La Constitución apostólica „*Provida Mater Ecclesia*“ y el Opus Dei, Madrid 1949, p. 20; textos parecidos en diversos lugares de *Conversaciones* (ver, por ejemplo, n. 62).

78 Cfr. La Constitución apostólica „*Provida Mater Ecclesia*“ y el Opus Dei, cit., p. 3.

79 Camino, n. 925. Camino, cuya primera edición apareció en 1939, es la reelaboración y ampliación de otra obra anterior, *Consideraciones espirituales*, comenzada a escribir por el Fundador del Opus Dei a principios de la década de 1930 en 1932 la publicó en parte a multicopista y editada por primera vez en 1934. Cuando alguno de los puntos de Camino que citemos esté ya en *Consideraciones espirituales*, lo señalaremos indicando la página de este libro en que aparece; el punto sobre los primeros cristianos que acabamos de mencionar se encuentra concretamente en p. 99. Para un estudio específico sobre Camino, ver P. RODRIGUEZ, „Camino“ y la espiritualidad del Opus Dei, en „*Teología Espiritual*“ 9 (1965) 213245 (recogido en P. RODRIGUEZ, *Vocación, trabajo, contemplación*, Pamplona 1986, pp. 85122) y AAVV., *Estudios sobre „Camino“*, Madrid 1988.

80 *Conversaciones*, n. 24. No está fuera de lugar añadir que el Fundador del Opus Dei remitió, a los primeros cristianos no solo en referencia al trabajo punto que ya hicimos notar en páginas anteriores, sino también con otros muchos motivos; por ejemplo, para hablar de afán de santidad (Es Cristo que pasa, n. 96), de vibración apostólica (Amigos de Dios, nn. 63 N 269), de oración (Es Cristo que pasa, nn. 134 y 153; Amigos de Dios, n. 242), de fraternidad (Amigos de Dios, n. 225), de santificación de la vida matrimonial (*Conversaciones*, n. 89; Es Cristo que pasa, n. 30), etc. La lectura de los textos a los que remitimos y otros paralelos, muestra además que, sin excluir, como es lógico, a los integrantes de la primera comunidad apostólica, San Josemaría dirige su atención, cuando habla de los primeros cristianos, a cuantos, sea en Palestina, sea en otros lugares, se convirtieron a la fe cristiana y procuraron plasmarla en las situaciones en que a cada uno le era dado vivir. Sobre esta temática pueden encontrarse más datos en D. RAMOSLISSON, El ejemplo de los primeros cristianos en las enseñanzas de San Josemaría, en „*Romana*“, 15 (1999) 292307.

81 San Josemaría dejó constancia de ello en diversos momentos, como, por ejemplo, en unas palabras pronunciadas el día en que se celebraba el treinta y cuatro aniversario de la fundación del Opus Dei: „¿Realmente comenzó la Obra el 2 de octubre de 1928?“, se preguntó a sí mismo. Y continuó inmediatamente después: „Sí, hijo mío, se comenzó el día 2 de octubre de 1928. Desde ese momento no tuve ya tranquilidad alguna (...) Tenía yo veintiséis años, la gracia de Dios y buen humor: nada más. Pero, así como los hombres escribimos con la pluma, el Señor escribe con la pata de la mesa, para que se vea que es Él el que escribe: eso es lo increíble, eso es lo maravilloso. Había que crear toda la doctrina teológica y ascética, y toda la doctrina jurídica. Me encontré con una solución de continuidad de siglos: no había nada. La Obra entera, a los ojos humanos, era un disparatón“ (apuntes tomados durante una meditación que predicó el 2X1962). Fue su fidelidad a la luz y la misión recibidas en octubre de 1928 lo que hizo que ese „disparatón“ dejara de serlo para convertirse en realidad y sus enseñanzas en doctrina universalmente aceptada.

82 Sobre el proceso históricojurídico gracias al cual el Opus Dei alcanzó la configuración jurídica adecuada a su carisma fundacional, ver lo que hemos escrito, en colaboración con A. de Fuenmayor y V. Gómez Iglesias, en *El itinerario jurídico del Opus Dei. Historia y defensa de un carisma*, Pamplona 1989, así como V. GÓMEZIGLESIAS, A. VIANA y J. MIRAS, *El Opus Dei, Prelatura personal. La Constitución apostólica „Ut sit“*, Pamplona 2000. Sobre la figura de las Prelaturas personales, ver P. RODRIGUEZ, *Iglesias particulares y prelaturas personales*, Pamplona 1985; J. MARTÍNEZ TORRÓN, *La configuración jurídica de las prelaturas personales en el Concilio*

Vaticano II, Pamplona 1986; A. DE FUENMAYOR, Escritos sobre prelaturas personales, Pamplona 1988; G. LO CASTRO. Le prelature personali. Profili giuridici, Milán 1999.  
83 Carta 19III1954, nn. 26 y 29.

### III Trabajo, santidad y apostolado, en medio del mundo

Abandonando la perspectiva histórica que ha predominado en páginas anteriores, pasemos a exponer algunos de los rasgos fundamentales del espíritu del Opus Dei en conexión con ese eje crucial que es el trabajo. Para ello desarrollaremos algunos temas ya apuntados y añadiremos otros nuevos, porque la predicación del Fundador del Opus Dei no solo incluye lo que ya hubiera sido de gran importancia la afirmación y la llamada a una santificación en medio del mundo y en referencia al trabajo profesional, sino también una amplia descripción de lo que ese ideal, en su plasmación vital, supone e implica.

Para una exposición o análisis del espíritu de San Josemaría y del Opus Dei en cuanto tal, cabe elegir entre dos esquemas: sistemático el uno, genético el otro. Entendemos por esquema sistemático aquel que parte en su exposición de los principios y afirmaciones dogmáticas en las que un espíritu se fundamenta, para pasar luego a considerar las implicaciones ascéticas, espirituales, etc.; lo que, en el caso del Fundador del Opus Dei, equivaldría a comenzar analizando su honda comprensión del misterio de Cristo y sus afirmaciones sobre el sentido de la filiación divina, para poner luego de manifiesto cómo de ahí nace una valoración cristiana del mundo y de las realidades humanas, y terminar exponiendo el panorama de una vida de santidad y apostolado con entraña y características seculares. Entendemos por esquema genético aquel que aspira, bien a mostrar cómo fue creciendo y desarrollándose la predicación de San Josemaría, bien a exponer su espíritu siguiendo de algún modo el orden o forma en que se presentaba a aquellos hombres y mujeres, cristianos corrientes, a quienes el Fundador de la Obra se dirigía para darles a conocer el sentido cristiano de la realidad en la que viven. Este último es el orden que hemos adoptado ya que es el que mejor se adecua al intento que nos ocupa. Téngase en cuenta, además, que estamos hablando de manifestaciones de vida espiritual y apostólica y, en este orden de realidades, como lo ha señalado el propio Beato Josemaría Escrivá, „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. Y, desde el primer momento, siempre la vigilancia de la doctrina y de las costumbres; para que ni la vida, ni la norma, ni la teoría se aparten de la fe y de la moral de Jesucristo<sup>2</sup>. El espíritu del Opus Dei no ha nacido como fruto de una reflexión separada de la vida, sino como una realidad plasmada a impulsos del Espíritu, que es vida, de la que luego brotan la reflexión y el análisis. Es lógico por eso que, en los primeros escritos del Fundador del Opus Dei, el aspecto que se encuentra más claramente perfilado sea precisamente el de una vida de oración, de santidad y de apostolado en medio del mundo, en el trabajo ordinario de cada uno, presuponiendo siempre un hondo trasfondo dogmático que San Josemaría fue glosando cada vez con más profundidad.

### SER DEL MUNDO Y LLAMADA A LA SANTIDAD

Pero dejemos ya los prolegómenos y abordemos la exposición del espíritu del Opus Dei, de acuerdo con la metodología genética recién indicada. Preguntémonos, pues: ¿cómo se inicia la predicación del Fundador de la Obra?, ¿a quiénes se dirige? Ya lo hemos dicho: a cristianos corrientes ocupados en las tareas normales de los hombres, en el trabajo profesional, en los afanes sociales o universitarios, en las incidencias de la vida de familia... El ser del mundo no es recordémoslo de nuevo un objetivo, una finalidad, sino un presupuesto. No hay en la espiritualidad del Opus Dei nada que hable de alejamiento del mundo, de separación del mundo: es una espiritualidad que mira derechamente al cristiano que vive en las estructuras temporales, cuya ocupación es el trabajo profesional, cuya existencia transcurre en el marco normal del vivir del común de los hombres; una espiritualidad que mira a ese cristiano precisamente para hacerle descubrir el sentido divino de la realidad que le circunda y en la que está inmerso. A eso aspiro siempre, en efecto, la acción sacerdotal de San Josemaría: a provocar en sus oyentes, precisamente mientras se encontraban insertos en las más diversas tareas y ocupaciones seculares, la conciencia de lo que implica ser cristiano, la conciencia de que Dios llama, de que Dios espera una respuesta, y una respuesta que, en su caso, había de ser dada a través de esas realidades que integraban, y debían continuar integrando, su vida. „Lo que a ti te maravilla a mí me parece razonable. ¿Que te ha ido a buscar Dios en el ejercicio de tu profesión? Así buscó a los primeros:



a Pedro, a Andrés, a Juan y a Santiago, junto a las redes; a Mateo, sentado en el banco de los recaudadores... Y, ¡asómbrate!, a Pablo, en su afán de acabar con la semilla de los cristianos“, se afirma en Camino<sup>3</sup> . Y ahí te ha ido a buscar, podríamos añadir completando ese punto de Camino con otros textos de San Josemaría, para darte a conocer el verdadero valor de ese mundo en el que vivías. Desde los inicios de su apostolado, el Fundador de la Obra proclamó, en efecto, que „todos los caminos de la tierra pueden ser ocasión de un encuentro con Cristo“<sup>4</sup> . „Con el comienzo de la Obra en 1928 podía comentar, con plena verdad, años más tarde, en una entrevista de prensa, mi predicación ha sido que la santidad no es cosa para privilegiados, sino que pueden ser divinos todos los caminos de la tierra, todos los estados, todas las profesiones, todas las tareas honestas“<sup>5</sup> .

Al hablar de vocación, de llamada, de ese momento en el que el hombre reconoce el querer de Dios para con él, San Josemaría, sin desconocer las características de invitación e impulso que tal realidad supone, ha subrayado especialmente lo que implica de luminosidad de luz. Probablemente, entre otras cosas, porque desde una perspectiva secular, ese rasgo es determinante: vocación, en este caso, no es llamada a dejar el lugar en que se está, sino invitación a vivir de forma nueva la existencia, que ya se posee, y ello como consecuencia de una luz que permite advertir en esa existencia dimensiones divinas que antes permanecían ocultas<sup>6</sup> . La vocación, afirma en una de sus Cartas, „es una visión nueva de la vida. Es como si se encendiera una luz dentro de nosotros“<sup>7</sup> . „La vocación reitera en una homilía enciende una luz que nos hace reconocer el sentido de nuestra existencia. Es convencerse, con el resplandor de la fe, del porqué de nuestra realidad terrena. Nuestra vida, la presente, la pasada y la que vendrá, cobra un relieve nuevo, una profundidad que antes no sospechábamos. Todos los sucesos y acontecimientos ocupan ahora su verdadero sitio: entendemos a dónde quiere conducirnos el Señor, y nos sentimos como arrollados por ese encargo que se nos confía. Dios nos saca de las tinieblas de nuestra ignorancia, de nuestro caminar incierto entre las incidencias de la historia, y nos llama con voz fuerte, como un día lo hizo con Pedro y con Andrés: Venite post me, et faciam vos fieri piscatores hominum (Mt 4,19), seguidme y yo os haré pescadores de hombres, cualquiera que sea el puesto que en el mundo ocupemos“<sup>8</sup> .

Esa luz divina trae consigo, si es acogida por el corazón humano, un fuerte cambio interior: una conversión de la mente y de la voluntad centrándolas en Dios. Pero, en el laico, en el seglar, en el cristiano corriente, todo eso tiene lugar allá donde esa persona estaba, sin abandonar la propia profesión u oficio, sin separarse del propio vivir ordinario, antes, al contrario, sintiéndose más radicalmente ligado a él como consecuencia de las riquezas nuevas que la luz vocacional ha revelado.

Toda una amplia gama de textos del Fundador del Opus Dei glosa esa realidad. Varios se remontan a los años iniciales de su predicación, cuando debía corregir la tendencia, dominante en diversos ambientes, a identificar vocación con vocación religiosa y, por tanto, con invitación a apartarse del mundo. Así ocurre, por ejemplo, en todos aquellos textos en los que, haciéndose eco de unas palabras paulinas que cada uno, hermanos, permanezca ante Dios en el estado en que fue llamado<sup>9</sup>, previene contra lo que llama „la locura de salirse de su sitio“. „No sacamos a nadie de su sitio afirmaba, por ejemplo, en una de sus Instrucciones<sup>10</sup>. Cada uno de vosotros continúa en el lugar y en la posición social que en el mundo le corresponde. Y, desde allí, sin la locura de cambiar de ambiente, ¡a cuántos daréis luz y energía!... sin perder vuestra energía y vuestra luz: por la fe y por la gracia de Jesucristo, in qua stamus et gloriamur in spe gloriae filiorum Dei, en la que nos sentimos firmes esperando la gloria de los hijos de Dios (Rm 5,2)“<sup>11</sup>. Y en una de las Cartas: „Sin sacar a nadie de su sitio, hemos venido a dignificar todas las ocupaciones humanas“<sup>12</sup>. De ahí que en Camino añada: „Alégrate, si ves que otros trabajan en buenos apostolados. Y pide, para ellos, gracia de Dios abundante y correspondencia a esa gracia. Después, tú, a tu camino: persuádate de que no tienes otro“<sup>13</sup>.

En esa línea se sitúan también aquellos textos en los que, frente a novelorías ilusorias e irreales, invita a centrarse en la vida corriente. „Misionero. Sueñas con ser misionero. Tienes vibraciones a lo Xavier: y quieres conquistar para Cristo un imperio. ¿El Japón, China, la India, Rusia.... los pueblos fríos del norte de Europa, o América, o África, o Australia? Fomenta esos incendios en tu corazón, esas hambres de almas. Pero no me olvides que eres más misionero „obedeciendo“. Lejos geográficamente de esos campos de apostolado, trabajas „aquí“ y „allí“: ¿no sientes ¡como Xavier! el

brazo cansado después de administrar a tantos el bautismo?”<sup>14</sup> ; „Me hablas de morir „heroicamente“. ¿No crees que es más „heroico“ morir inadvertido en una buena cama, como un burgués... pero de mal de Amor?”<sup>15</sup> .

En ocasiones, esa llamada a lo real, a lo concreto, a lo que libera de ensueños vanos e ilusorios, se expresa mediante una expresión castiza, fruto de un juego de palabras no exento de ironía: „mística ojalatera“, mística del ojalá, del posponer esfuerzos haciendo depender toda decisión y todo empeño de un eventual futuro por cuyo advenimiento no se lucha, ya que, en el fondo del alma, se piensa que nunca tendrá lugar. „Dejaos exclamaba en una homilía, pues, de sueños, de falsos idealismos, de fantasías, de eso que suelo llamar mística ojalatera ¡ojalá me hubiera casado, ojalá no tuviera esta profesión, ojalá tuviera más salud, ojalá fuera joven, ojalá fuera viejo!..., y ateneos, en cambio, sobriamente, a la realidad más material e inmediata, que es donde está el Señor: „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)”<sup>16</sup> .

La expresión „mística ojalatera“ tiene, en verdad, doble filo: de una parte, denuncia escapismos y evasiones que llevan a eludir los auténticos requerimientos de la vocación cristiana; de otra, afirma que esa vocación cristiana puede vivirse en medio del mundo y, en consecuencia, compromete. Recuperamos así el hilo del discurso, dando un paso más que subraya el alcance de las palabras del Fundador del Opus Dei. Si su predicación presupone el ser en el mundo y del mundo de aquellos a quienes se dirige, lo hace para dibujar con plenitud, ante cada uno de ellos, el panorama de las promesas y exigencias propias del mensaje evangélico. Los cristianos corrientes, viviendo en el mundo, siendo del mundo, amando al mundo, han de saberse a la vez elegidos por Dios, llamados a formar parte de la familia de los santos, sacados no del mundo, pero sí del pecado, según las palabras de Cristo en su oración sacerdotal: „no pido que los saques del mundo, sino que los libres del mal“<sup>17</sup> .

„Sed hombres y mujeres del mundo, pero no seáis hombres o mujeres mundanos“, afirmaba San Josemaría con frase que sintetiza lo que aspiramos a decir<sup>18</sup> . De hecho, en su predicación oral y escrita se reflejan, y con enorme fuerza, todas y cada una de las

perspectivas y exigencias características del ideal que proclama el Evangelio: la vida sacramental como fuente de la existencia cristiana; la confianza en la omnipotencia de la gracia que sana la debilidad de la criatura; la llamada a la humildad; la conciencia de la centralidad de la Cruz; la invitación a una entrega sin condiciones “Jesús no se satisface ‘compartiendo’: lo quiere todo”<sup>19</sup> ; la importancia de la oración entendida como diálogo íntimo y constante con Dios, etc., etc.

Y, dando a todo lo anterior su sentido último, la afirmación de la absoluta perfección divina, bien supremo ante lo que todo resulta pequeño y al que debe tender por entero el corazón: „¿Qué poco es una vida para ofrecerla a Dios!...”<sup>20</sup> . „Considera lo más hermoso y grande de la tierra .... lo que place al entendimiento y a las otras potencias .... y lo que es recreo de la carne y de los sentidos... Y el mundo, y los otros mundos, que brillan en la noche: el Universo entero. Y eso, junto con todas las locuras del corazón satisfechas.... nada vale, es nada y menos que nada, al lado de ¿este Dios mío! ¡tuyo!, 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”<sup>21</sup> .

Dios es, y San Josemaría no dejó nunca de recordarlo, el fin último del ser humano el único, si tomamos la palabra fin en su sentido más profundo, al que deben dirigirse y encaminarse todas las acciones. „Si la vida no tuviera por fin dar gloria a Dios, sería despreciable, más aún: aborrecible“, leemos en Camino<sup>22</sup> . Y en la misma obra, a continuación: „Da ‘toda’ la gloria a Dios, ‘Exprime’ con tu voluntad, ayudado por la gracia, cada una de tus acciones, para que en ellas no quede nada que huela a humana soberbia, a complacencia de tu ‘yo’”<sup>23</sup> . O también, con palabras que nos sitúan en los antípodas de todo naturalismo, „Si pierdes el sentido sobrenatural de tu vida, tu caridad será filantropía; tu pureza, decencia, tu mortificación, simpleza; tu disciplina, látigo, y todas tus obras, estériles”<sup>24</sup> .

En plena coherencia con ese amplio y vibrante panorama sobrenatural, la predicación del Fundador del Opus Dei se corona con la afirmación de que todo cristiano, y por tanto también el seglar, el laico, ha de aspirar no a una santidad limitada, adaptada a su

situación, sino, al contrario, a una santidad plena, excelsa, heroica: „Tienes obligación de santificarte. Tú también. ¿Quién piensa que esta es labor exclusiva de sacerdotes y religiosos? A todos, sin excepción, dijo el Señor: Sed perfectos, como mi Padre Celestial es perfecto“ „25 . Todo cristiano, también el que trabaja en las ocupaciones seculares, el que vive en lo que se ha dado en denominar mundo de lo profano, debe sentirse urgido por Dios, llamado a la plenitud de la caridad, hasta exclamar, en la intimidad de su oración: „Señor: que tenga peso y medida en todo... menos en el Amor“26 .

Todo ello, reiterémoslo, siendo y sabiéndose plenamente del mundo, sin apartarse de las tareas terrenas, antes al contrario dándose plenamente a ellas. Ser del mundo y ser cristiano, ser del mundo y estar llamado a la plena intimidad con Dios, no son realidades antitéticas, sino susceptibles de fundirse en unidad. Los miembros del Opus Dei, podía así afirmar su Fundador, están llamados a vivir „la vida corriente, la misma vida que sus compañeros de ambiente y de profesión. Pero en el trabajo ordinario hemos de manifestar siempre la caridad ordenada, el deseo y la realidad de hacer perfecta por amor nuestra tarea; la convivencia con todos, para llevarlos oportune et importune (2 Tm 4,2), con la ayuda del Señor y con garbo humano, a la vida cristiana, y aun a la perfección cristiana en el mundo; el desprendimiento de las cosas de la tierra, la pobreza personal amada y vivida. Hemos de tener presente la importancia santificante y santificadora del trabajo y sentir la necesidad de comprender a todos para servir a todos, sabiéndonos hijos del Padre Nuestro que está en los cielos, y uniendo de un modo que acaba por ser connatural la vida contemplativa con la activa: porque así lo exige el espíritu de la Obra y así lo facilita la gracia de Dios a quienes generosamente le sirven en esta divina llamada“27 .

En suma, el miembro del Opus Dei, cristiano corriente entre cristianos corrientes, no está llamado a una santidad mediocre, empobrecida valga la frase, verdadero monstruo teológico, para expresar de manera gráfica lo que venimos diciendo, sino como todo cristiano a la única santidad existente: la que deriva de la identificación con Cristo. Proclamarlo, testificarlo con las obras, es precisamente la razón de ser del Opus Dei. „Queremos decía San Josemaría en una de sus Cartas la santidad, la perfección cristiana que está al alcance de todos: somos gente del mundo, gente de la calle,

cristianos corrientes, que ya es suficiente título: agnosce, o christiane, dignitatem tuam; conoce, oh cristiano, tu dignidad“28 . „No hay afirmaba en otro momento, en una homilía cristianos de segunda categoría, obligados a poner en práctica solo una versión rebajada del Evangelio: todos hemos recibido el mismo Bautismo y, si bien existe una amplia diversidad de carismas y de situaciones humanas, uno mismo es el Espíritu que distribuye los dones divinos, una misma la fe, una misma la esperanza, una misma la caridad (Cfr. 1 Co 12,46, y 13,113)“29 .

Textos ambos que son el eco de otro especialmente expresivo: „No es nunca la santidad cosa mediocre, y no nos ha llamado el Señor para hacer más fácil, menos heroico, el caminar hacia Él. Nos ha llamado para que recordemos a todos, que en cualquier estado y condición, en medio de los afanes nobles de la tierra, pueden ser santos: que la santidad es cosa asequible. Y a la vez, para que proclamemos que la meta es bien alta: „sed perfectos, como vuestro Padre celestial es perfecto“ (Mt 5,48)“30 . Asequible, pues, pero exigente y, por tanto, enaltecedora. Porque, como formula la paradoja que se lee en Camino, „es más asequible ser santo que sabio, pero es más fácil ser sabio que santo“31 .

## VOCACIÓN DIVINA Y VOCACIÓN HUMANA

Hay que ser „fieles a la vocación de cristianos y a la vocación profesional“, afirma el Fundador del Opus Dei en una de sus Cartas32 . Y en otra, con más amplitud: „El Señor nos ha dado a cada uno cualidades y aptitudes concretas, unas determinadas aficiones; a través de los diversos sucesos de vuestra vida se ha ido perfilando vuestra personalidad y habéis visto, como más propio, un cierto campo de actividades. Al trabajar después en ese campo concreto, se ha configurado progresivamente vuestra mentalidad, adquiriendo las características peculiares de ese oficio o profesión. Todo eso vuestra vocación profesional habéis de conservarlo, puesto que es cosa que pertenece también a vuestra vocación a la santidad. Os he dicho mil veces que la vocación humana es una parte, y una parte importante, de nuestra vocación divina“33 .

Esos textos, que resumen y presuponen lo dicho hasta ahora, nos abren al mismo tiempo perspectivas teológicas que merece la pena considerar despacio, procurando ir al fondo de lo que en ellos se afirma. No entendería, en efecto, las frases que preceden quien viera

en ellas una mera yuxtaposición de fidelidades, porque se trata de penetración entre dos elementos en síntesis unitaria y armónica. Lo que el Fundador del Opus Dei afirma es que vocación humana y vocación divina se hermanan y entrecruzan, hasta formar una sola cosa en unidad de vida. En otras palabras, el trabajo, y todo lo que acompaña, no son un simple ámbito en el que el cristiano corriente vive y se santifica, sino medio y camino, más aún materia de su santidad<sup>34</sup>.

En octubre de 1967, en una homilía pronunciada en la Universidad de Navarra, de la que era Gran Canciller, San Josemaría glosó esas ideas con especial riqueza. Celebró en esa ocasión la Santa Misa al aire libre, ante una muchedumbre de cerca de 40.000 personas que llenaban una de las explanadas del campus universitario. Ese hecho sirvió de punto de partida para su predicación. „Reflexionad por un momento fueron sus palabras en el marco de nuestra Eucaristía, de nuestra Acción de Gracias: nos encontramos en un templo singular; podría decirse que la nave es el campus universitario; el retablo, la Biblioteca de la Universidad; allá, la maquinaria que levanta nuevos edificios; y arriba, el cielo de Navarra... ¿No os confirma esta enumeración, de una forma plástica e inolvidable, que es la vida ordinaria el verdadero lugar de vuestra existencia cristiana? Hijos míos, allí donde están vuestros hermanos los hombres, allí donde están vuestras aspiraciones, vuestro trabajo, vuestros amores, allí está el sitio de vuestro encuentro cotidiano con Cristo. Es, en medio de las cosas más materiales de la tierra, donde debemos santificarnos, sirviendo a Dios y a todos los hombres (...). 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“<sup>35</sup>.

La cita ha sido larga, pero llena de substancia. Merece incluso la pena proseguirla, ya que, inmediatamente después, se amplía y completa el pensamiento. „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 esa 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 (...). En la línea del horizonte, hijos míos, parecen unirse el cielo y la tierra. Pero no, donde de verdad se juntan es en vuestros corazones, cuando vivís santamente la vida ordinaria...“36 .

La vocación humana no es algo ajeno a las perspectivas sobrenaturales, sino que entronca con ellas, se integra en ellas. La vocación divina, esa luz por la que Dios conduce al hombre hasta la raíz de su existencia dándole a conocer que reclama de él una respuesta plena, no solo ilumina la situación presente, sino que se proyecta sobre el pasado entendiéndolo y valorándolo desde ese sortido de la vida y esa conciencia de misión que la fe y la vocación traen consigo. Y ello, en todo caso y especialmente en el del cristiano que advierte que Dios lo quiere en el mundo, implica darse cuenta de que el conjunto de aptitudes personales e incidencias históricas que integran y determinan la vocación humana son mucho más que una simple preparación a la vocación divina: son un elemento integrante de esa vocación. En otras palabras, la historia pasada y la situación personal a la que, como consecuencia de esa historia pueda haberse llegado, no son, en el cristiano corriente, un trampolín que, al percibir la vocación sobrenatural, se abandona para pasar a un mundo psicológico y sociológico distinto, sino una realidad que permanece plenamente, penetrada, es cierto, por una fuerza nueva, pero por una fuerza que no la niega ni la destruye sino que manifiesta el profundo e íntimo sentido al que la ordena el querer de Dios.

Como ya apuntábamos en páginas anteriores, todas esas afirmaciones se fundamentan en una profundización en los dogmas cristianos de la creación y de la redención que lleva a poner de manifiesto la bondad del mundo y la íntima armonía existente en el interior del plan creador y redentor divino: la vida ordinaria, las



realidades familiares, el trabajo profesional, todo el conjunto del existir humano, participa, vivificado por la gracia, en la realización de los planes salvadores de Dios. En palabras de San Josemaría: „todas las cosas de la tierra son buenas, no solo de una manera natural, sino por el orden sobrenatural al que han sido destinadas“<sup>37</sup> ; destino al que deben llegar por mano del hombre, en el que actúa la gracia de Dios: „somos instrumentos de Dios, para cooperar en la verdadera consecratio mundi; o, más exactamente, en la santificación del mundo ab intra, desde las mismas entrañas de la sociedad civil“<sup>38</sup> . „Todas las cosas de la tierra, 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 dado, pero sabiendo ver su último destino sobrenatural en Jesucristo: ‘porque quiso el Padre poner en Él la plenitud de todo ser y reconciliar por Él todas las cosas consigo, restableciendo la paz entre el cielo y la tierra, por medio de la sangre que derramó en la cruz’ (Col 1,1920). Hemos de poner a Cristo en la cumbre de todas las actividades humanas“<sup>39</sup> .

Una consecuencia de orden existencial brota inmediatamente de esa realidad de fondo: el amor al mundo. Si algunas espiritualidades, insistiendo en la tensión escatológica propia del caminar cristiano, pueden desembocar en una actitud de despego frente al mundo e incluso de contemptus mundi, si se quiere acudir a una expresión clásica, aunque ya caída en desuso, la espiritualidad del Opus Dei, sin olvidar la tensión hacia la condición metahistórica y definitiva, pone de manifiesto que el cristiano corriente tiende hacia lo eterno asumiendo las realidades terrenas, y engendra, en consecuencia, una actitud de amor al mundo, que se fundamenta en las enseñanzas de la fe cristiana acerca tanto de la bondad de la creación como de la sobreabundancia de la gracia y su victoria sobre el pecado. „Amamos el mundo porque Dios lo hizo bueno, porque salió perfecto de sus manos, y porque si algunos hombres lo hacen a veces feo y malo, por el pecado nosotros tenemos el deber de consagrarlo, de llevarlo, de devolverlo a Dios: ‘de restaurar en Cristo todas las cosas de los cielos y las de la tierra’ (Ef 1,10)“<sup>40</sup> .

Las citas pueden multiplicarse. „Hemos de amar el mundo, el trabajo, las realidades humanas“<sup>41</sup> . „Un hombre sabedor de que el

mundo y no solo el templo es el lugar de su encuentro con Cristo, ama ese mundo<sup>42</sup> . „Hemos de amar el mundo, porque en el mundo encontramos a Dios, porque en los sucesos y acontecimientos del mundo Dios se nos manifiesta y se nos revela. El mal y el bien se mezclan en la historia humana, y el cristiano deberá ser, por eso, una criatura que sepa discernir, pero jamás ese discernimiento le debe llevar a negar la bondad de las obras de Dios, sino, al contrario, a reconocer lo divino que se manifiesta en lo humano, incluso detrás de nuestras propias flaquezas. Un buen lema para la vida cristiana puede encontrarse en aquellas palabras del Apóstol: ‘Todas las cosas son vuestras, y vosotros de Cristo, y Cristo de Dios’ (1 Co 3,2223), para realizar así los designios de ese Dios que quiere salvar al mundo<sup>43</sup> .

La simple lectura de los textos que acabamos de citar pone de manifiesto que ese amor al mundo del que venimos hablando es un amor fundado en Cristo, es decir, un amor que se refiere al mundo no aislado de las perspectivas sobrenaturales, sino considerado desde ellas. Más aún, que es un amor no ingenuo sino realista, consciente de la entidad del pecado y de la amplitud de sus consecuencias y, por tanto, de la necesidad de purificación. Pero ni uno ni otro aspecto implican menoscabo o disminución de ese amor, sino su reafirmación, ya que hablar de la gracia equivale a hablar del poder redentor de un Dios que no reniega de lo creado, sino que se excede en sus dones a fin de librar a la creación de la caducidad y conducirla a su perfección última. Y recordar la realidad del pecado no es invitar a apartarse del mundo, sino a asumirlo desde la vocación divina, infundiendo en las realidades creadas la capacidad redentora y sanante de los dones divinos. Se trata, en resumen, de amar el mundo, y de amarlo apasionadamente, y ello, no al margen de Dios, a un nivel puramente terreno sin integrar esa pasión en las perspectivas teologales, sino de amarlo precisamente porque se lo ama en Dios y desde Dios, fuente de todo amor verdadero, y juzgándolo desde la plenitud y la misión a que Dios lo destina<sup>44</sup> . En suma, el cristiano „no puede esperar pasivamente el fin de la historia<sup>45</sup> , no puede limitarse a contemplar los acontecimientos, acogiéndolos con alegría o con resignación, según los casos, sino que debe enfrentarse con ellos, buscando y promoviendo el bien.

Unos párrafos de una homilía pronunciada por San Josemaría con ocasión del Viernes Santo de 1960 pueden ayudarnos a dar un

paso adelante en la exposición del alcance de esa fidelidad del cristiano a su vocación humana y del amor cristiano al mundo, que de esa fidelidad deriva. „Ser cristiano comenzó diciendo el Fundador del Opus Dei no es algo accidental, es una divina realidad que se inserta en las entrañas de nuestra vida, dándonos una visión limpia y una voluntad decidida para actuar como quiere Dios“<sup>46</sup> . Por eso, quien vive de fe tiene clara conciencia de que el peregrinar del hombre en el mundo debe ser afrontado con la actitud propia de quien reconoce sin ambages la radicalidad „del amor que Jesucristo ha manifestado al morir por nosotros“<sup>47</sup> .

Al llegar a este punto de su homilía, el Fundador del Opus Dei se detuvo para describir, en trazos sintéticos, la actitud que el cristiano debe adoptar ante la historia. Acudió para ello a un método expositivo de reconocida eficacia: contraponer la actitud auténticamente cristiana a otras que la deforman, ya que son producto de no saber penetrar en ese misterio de Jesús. „Por ejemplo fue esta deformación la que mencionó en primer lugar, la mentalidad de quienes ven el cristianismo como un conjunto de prácticas o actos de piedad, sin percibir su relación con las situaciones de la vida corriente, con la urgencia de atender a las necesidades de los demás y de esforzarse por remediar las injusticias. Diría que quien tiene esa mentalidad no ha comprendido todavía lo que significa que el Hijo de Dios se haya encarnado, que haya tomado cuerpo, alma y voz de hombre, que haya participado en nuestro destino hasta experimentar el desgarramiento supremo de la muerte. Quizá, sin querer, algunas personas consideran a Cristo como un extraño en el ambiente de los hombres“<sup>48</sup> .

Pero no es esa la única deformación posible. „Otros, en cambio, tienden a imaginar que, para poder ser humanos, hay que poner en sordina algunos aspectos centrales del dogma cristiano, y actúan como si la vida de oración, el trato continuo con Dios, constituyeran una huida ante las propias responsabilidades y un abandono del mundo. Olvidan que, precisamente Jesús, nos ha dado a conocer hasta qué extremo deben llevarse el amor y el servicio (...). Es la fe en Cristo, muerto y resucitado, presente en todos y cada uno de los momentos de la vida, la que ilumina nuestras conciencias, incitándonos a participar con todas las fuerzas en las vicisitudes y en los problemas de la historia humana. En esa historia, que se inició con

la creación del mundo y que terminará con la consumación de los siglos, el cristiano no es un apátrida. Es un ciudadano de la ciudad de los hombres, con el alma llena del deseo de Dios, cuyo amor empieza a entrever ya en esta etapa temporal, y en el que reconoce el fin al que estamos llamados todos los que vivimos en la tierra“<sup>49</sup> .

Es difícil ser más neto en la afirmación del valor del mundo y, a la vez, en la proclamación de la perspectiva teologal desde la que se afirma ese valor. Estamos así ahora en mejores condiciones para comprender el alcance y la hondura de la frase que venimos comentando: „la vocación humana es parte, y parte importante, de la vocación divina“. Hay entre ambas vocaciones una íntima armonía y la hay precisamente porque la vocación divina, revelando el origen, la fuente y el destino último de todos los seres y de todas las acciones Dios y su designio salvador, pone de manifiesto el sentido profundo de la entera realidad, y, por tanto, de la vocación humana. Vocación divina y vocación humana se relacionan en cierto modo como la forma y la materia, como lo que da sentido último y lo que resulta vivificado. Por eso, la fortísima afirmación del mundo, del trabajo, de la historia, no fundamenta, en la enseñanza de San Josemaría, ni un activismo ni una mística de horizontes meramente intraterrenos, sino que se abre a una viva percepción de las dimensiones trascendentes, eternas, de todas y cada una de nuestras acciones, hasta las más menudas, vistas como ocasiones de encuentro con Dios y como participación en esos planes redentores que, iniciándose en el tiempo, culminan en la eternidad.

En suma, la espiritualidad del Opus Dei se nos revela como una espiritualidad de la unidad entre lo secular y lo teologal, o, en otras palabras, de la vivencia teologal de las actividades seculares. Podemos por eso concluir el presente apartado citando las palabras, fuertemente sintéticas, de una de las Instrucciones escritas por San Josemaría: „Unir el trabajo profesional con la lucha ascética y con la contemplación cosa que puede parecer imposible, pero que es necesaria para contribuir a reconciliar el mundo con Dios, y convertir ese trabajo ordinario en instrumento de santificación personal y de apostolado. ¿No es este un ideal noble y grande, por el que vale la pena dar la vida?“<sup>50</sup> .

TRABAJAR, Y TRABAJAR BIEN

En el contexto de la unidad de vida, la vocación divina, la luz sobrenatural de la fe, la gracia son, por así decir, el espíritu, el alma, la fuerza que dan sentido último, informan y sostienen; la vocación humana, la personal situación en el mundo, es, en cambio, el cuerpo que ese espíritu anima, otorgando la vida y adquiriendo consistencia fáctica. La vida del cristiano no nace de él mismo sino de Dios, pero esa vida de gracia transforma su ser desde dentro, desde el núcleo mismo de la libertad, y afectando a todas las facetas de su existencia, mas aun, creciendo a través de la libre cooperación humana. Con ese trasfondo se manifiesta, con toda claridad, la importancia que el trabajo, en cuanto realidad humana básica, tiene en la dinámica de la vida espiritual del cristiano corriente: si la gracia debe informar la vida humana y, en ella, el trabajo ocupa un lugar decisivo, se comprende enseguida que sea no la fuente que es Dios y su gracia, pero sí el eje en torno al que se desarrolla la obra de la santificación, „el quicio sobre el que se fundamenta y gira nuestra llamada a la santidad“<sup>51</sup> .

Esas palabras, estrictamente paralelas a las que afirman la armonía e interconexión entre vocación divina y vocación humana, responden a la misma verdad de fondo: la afirmación del valor de las realidades terrenas no solo desde una perspectiva intrahistorica y social sino también desde una perspectiva teologal, es decir, desde una fe que pone de manifiesto el sentido divino de la creación. Pero no insistamos más en estas consideraciones, tal vez ya suficientemente subrayadas, y pongamos el acento en la otra vertiente de la frase: la presentación del trabajo como quicio de la santificación. Analicemos, pues, de qué forma y con qué consecuencias, en la vida de un cristiano corriente, el caminar según Dios y hacia Dios se estructura en torno al trabajo.

La tarea no es difícil porque el propio Fundador del Opus Dei ha expresado, en frase sintética, las exigencias o implicaciones que ese ideal trae consigo: „hay que santificar la profesión, santificarse en la profesión y santificar con la profesión“<sup>52</sup> . Comentémosla, no sin antes recordar que las palabras trabajo o trabajo profesional han de ser entendidas con la amplitud que les otorga el Fundador del Opus Dei, es decir, incluyendo en ellas no solo el trabajo en cuanto mera realización material de una tarea, sino la acción de trabajar con todas las relaciones interpersonales, sociales, etc., que nuestro actuar

implica o que de él derivan, es decir, el conjunto de la vida ordinaria en cuanto que marcado por el trabajo<sup>53</sup> .

Iniciemos este comentario señalando que la mayoría de las veces que San Josemaría pronunció o escribió esa frase lo hizo siguiendo el orden con el que acabamos de citarla, es decir, hablando en primer lugar de santificar el trabajo y, solo después, de santificarse en el trabajo y de santificar a los demás con el trabajo. Ese hecho no es, a nuestro juicio, fruto del acaso, sino expresión de la convicción profunda que sostiene todo su mensaje espiritual: la santidad personal (santificarse en el trabajo) y el apostolado (santificar con el trabajo) no son realidades que se alcancen con ocasión del trabajo, como si este fuera, en resumidas cuentas, externo a ellas, sino precisamente a través del trabajo, que queda así injertado en la dinámica del vivir cristiano y, por tanto, llamado a ser santificado en sí mismo . Dicho con otras palabras: los tres miembros de la frase se implican y reclaman.

¿Qué significa „santificar el trabajo“ en la enseñanza del Fundador del Opus Dei? Como tendremos ocasión de mostrar en páginas sucesivas, santificar el trabajo implica poner en ejercicio la totalidad del ideal cristiano en y a través del trabajar. Solo, pues, con el desarrollo de la exposición se irá poniendo de manifiesto el alcance de la expresión, ya que las perspectivas se entrecruzan<sup>55</sup> . En todo caso, quizá lo más acertado sea comenzar señalando un dato que puede parecer obvio, pero que no está exento de implicaciones: santificar el trabajo reclama que esa realidad a la que designamos con la palabra „trabajo“ se dé con plenitud.

El cristiano que vive en el mundo debe asumir en su vocación divina su vocación humana, y esa asunción ha de realizarse sin merma alguna antes al contrario de la perfección que las realidades humanas están llamadas a tener en conformidad con su dinámica constitutiva: las criaturas han de ser llevadas a Dios, pero „cada una según su propia naturaleza, según el fin inmediato que Dios le ha dado“<sup>56</sup> . Se trata de un imperativo válido para todo cristiano, que en el caso del laico reviste especial importancia. No es lícito maltratar cuanto nos rodea. Es lícito, ciertamente, usar de las cosas, pero sin olvidar la naturaleza peculiar de cada una, actuando en consecuencia con respeto a la autonomía que, en su orden, tienen las realidades temporales. Le va en ello al cristiano, y muy especialmente al laico,

la sinceridad de su vida humana, insertado como está en las estructuras temporales, y la de su misión divina que le vincula precisamente a esas estructuras: la seriedad en lo humano, en lo profesional, es, en suma, importante tanto desde el punto de vista de la fidelidad a la ciudad terrena, como del de la fidelidad a la llamada sobrenatural.

Vivir la personal vocación humana como parte de la vocación divina implica, pues, en primer lugar, esforzarse por alcanzar una adecuada madurez y perfección en lo estrictamente profesional, humano, técnico de la actividad laboral que se realiza y de la obra a la que esa actividad se ordena. „Para santificar la profesión, hace falta ante todo trabajar bien, con seriedad humana y sobrenatural“, se lee en una de las homilias del Fundador del Opus Dei<sup>57</sup>. Y en Camino: „Oras, te mortificas, trabajas en mil cosas de apostolado... pero no estudias. No sirves entonces si no cambias. El estudio, la formación profesional que sea, es obligación grave entre nosotros“<sup>58</sup>. En una entrevista de prensa, concedida en 1967, explicaba: „Lo que he enseñado siempre desde hace cuarenta años es que todo trabajo humano honesto, intelectual o manual, debe ser realizado por el cristiano con la mayor perfección posible: con perfección humana (competencia profesional) y con perfección cristiana (por amor a la voluntad de Dios y en servicio de los hombres). Porque, hecho así, ese trabajo humano, por humilde e insignificante que parezca la tarea, contribuye a ordenar cristianamente las realidades temporales a manifestar su dimensión divina y es asumido e integrado en la obra prodigiosa de la Creación y de la Redención del mundo: se eleva así el trabajo al orden de la gracia, se santifica, se convierte en obra de Dios, operatio Dei, opus Dei“<sup>59</sup>.

Son muchas, en verdad, las razones que, en los escritos de San Josemaría, fundan esa exigencia de la perfección humana, del trabajar bien. Enunciémoslas exponiéndolas de forma concatenada:

a) En primer término, la madurez en cuanto hombres: la fidelidad a la vocación humana impulsa a trabajar no solo esforzada y perseverantemente<sup>60</sup>, sino también eficazmente, es decir, con competencia profesional. „Como lema para vuestro trabajo comentaba San Josemaría Escrivá en una homilía, os puedo indicar este: para servir, servir. Porque, en primer lugar, para realizar las cosas, hay que saber terminarlas (...). No basta querer hacer el bien,

sino que hay que saber hacerlo. Y, si realmente queremos, ese deseo se traducirá en el empeño por poner los medios adecuados para dejar las cosas acabadas, con humana perfección<sup>61</sup>. Y en una Carta ya varias veces citada, recalca: „Parte esencial de esa obra la santificación del trabajo ordinario que Dios nos ha encomendado es la buena realización del trabajo mismo, la perfección también humana, el buen cumplimiento de todas las obligaciones profesionales y sociales. La Obra exige que todos trabajen a conciencia, con sentido de responsabilidad, con amor y perseverancia, sin abandonos ni ligerezas; noli propter escam destruere Opus Dei (Rm 14,20), no quieras por la comida destruir la obra de Dios<sup>62</sup>.

b) Pero, como la frase final del texto recién citado pone de manifiesto, no solo la autenticidad humana lleva a trabajar bien, sino también, e inseparablemente, la fe cristiana: el reconocimiento de que nuestro trabajo se realiza en presencia de Dios y en cumplimiento de su divina voluntad. „No podemos ofrecer al Señor algo que, dentro de las pobres limitaciones humanas, no sea perfecto, sin tacha, efectuado atentamente también en los mínimos detalles. Dios no acepta las chapuzas. ‘No presentaréis nada defectuoso, nos amonesta la Escritura Santa, pues no sería digno de Él’ (Lv 22,20). Por eso, el trabajo de cada uno, esa labor que ocupa nuestras jornadas y energías, ha de ser una ofrenda digna para el Creador, operatio Dei, trabajo de Dios y para Dios: en una palabra, un quehacer cumplido, impecable<sup>63</sup>.

c) Seriedad humana y conciencia de la presencia de Dios fundamentan una tercera razón para trabajar bien: el espíritu de servicio. Amor a Dios y amor a los hombres se unen en el existir cristiano, ya que Dios nos ama y nos enseña a amar. Vivir el trabajo cara a Dios, procurar realizarlo de manera perfecta como ofrenda agradable a Él, exige, por eso, vivirlo en actitud de amor y, por tanto, de servicio a quienes nos rodean. En suma, asumir y potenciar esa dimensión social que el trabajo de por sí tiene. El trabajo profesional, la tarea u oficio que todo hombre desempeña es, en cuanto tal, realidad comunitaria, quehacer que presupone la sociedad humana y se articula con ella y en ella contribuyendo al progreso histórico, al mejoramiento de las condiciones de vida, al bienestar y a la cultura<sup>64</sup>. Todo ello se refuerza, se hace más profundo y más exigente, cuando la profesión o tarea es vivificada por la caridad, que impulsa a



trascender toda tendencia a la autosatisfacción y al egoísmo y a trabajar de forma que la labor realizada contribuya, de hecho, al bien de los demás. „Si el cristiano no ama con obras, ha fracasado como cristiano, que es fracasar también como persona. No puedes pensar en los demás como si fuesen números o escalones, para que tú puedas subir; o masa, para ser exaltada o humillada, adulada o despreciada, según los casos. Piensa en los demás (...) como en lo que son: hijos de Dios, con toda la dignidad de ese título maravilloso“<sup>65</sup> .

d) Servir a los demás es no solo contribuir a su bienestar terreno, a su desarrollo económico, social y cultural, sino también, y ante todo, acercarlos a Dios, fuente de todo bien. El cristiano, todo cristiano, debe, por amor a los demás y por imperativo del propio bautismo, dar a conocer a Cristo, con clara conciencia de que al hacerlo revela a los demás hombres la raíz de su dignidad y la grandeza de su destino. Pues bien, también desde esta perspectiva, resulta exigido el trabajar bien, la perfección en el trabajo, ya que el cristiano corriente, que vive de su profesión u oficio, ha de apoyar sus palabras en la autoridad que le otorga el testimonio de una vida auténticamente humana y profesionalmente seria. Así, lo subraya el Fundador del Opus Dei en una homilía, en la que, después de citar las palabras de Cristo sobre el cristiano como luz del mundo<sup>66</sup> prosigue: el „trabajo profesional sea el que sea se convierte en un candelero que ilumina a vuestros colegas y amigos. Por eso suelo repetir a los que se incorporan al Opus Dei, y mi afirmación vale para todos los que me escucháis: ¡qué me importa que me digan que fulanito es buen hijo mío un buen cristiano, pero un mal zapatero! Si no se esfuerza en aprender bien su oficio, o en ejecutarlo con esmero, no podrá santificarlo ni ofrecérselo al Señor; y la santificación del trabajo ordinario constituye como el quicio de la verdadera espiritualidad para los que inmersos en las realidades temporales estamos decididos a tratar a Dios“<sup>67</sup> .

Las cuatro razones para trabajar bien que nos ha parecido encontrar repasando los textos de San Josemaría Escrivá, además de lo que significan por sí mismas, ponen de manifiesto dos consideraciones en parte ya apuntadas, pero que consideramos oportuno subrayar.

En primer lugar, que „santificar el trabajo, santificarse en el trabajo y santificar con el trabajo“ no son tres realidades

yuxtapuestas, sino tres dimensiones de un fenómeno unitario: el vivir secular cristiano, en el que la unión con Dios y el servicio a los demás, la santidad y el apostolado presuponen la cumplida realización del trabajo y revierten sobre él.

En segundo lugar que, al hablar de perfección en el trabajo, el Fundador del Opus Dei no se refiere solo a su perfección técnica, aunque la supone y exige, sino a algo más: a la asunción según el espíritu cristiano, y por tanto según el mandamiento de la caridad, de todo el conjunto de deberes y relaciones que del trabajo derivan. La profesión afirmaba en 1948 „adquiere un pleno sentido y una más plena significación, cuando se la dirige totalmente a Dios y a la salvación de las almas“<sup>68</sup> . „Esta dignidad del trabajo proclamaba en una homilía pronunciada precisamente el 19 de marzo de 1963, festividad de San José está fundada en el Amor. El gran privilegio del hombre es poder amar, trascendiendo así lo efímero y lo transitorio (...). Por eso el hombre no debe limitarse a hacer cosas, a construir objetos. El trabajo nace del amor, manifiesta el amor, se ordena al amor“<sup>69</sup> .

La „capacidad que podríamos llamar técnica continuaba diciendo, ese saber realizar el propio oficio, ha de estar informado por un rasgo que fue fundamental en el trabajo de San José y debería ser fundamental en todo cristiano: el espíritu de servicio, el deseo de trabajar para contribuir al bien de los demás hombres. El trabajo de José no fue una labor que mirase hacia la autoafirmación, aunque la dedicación a una vida operativa haya forjado en él una personalidad madura, bien dibujada. El Patriarca trabajaba con la conciencia de cumplir la voluntad de Dios, pensando en el bien de los suyos, Jesús y María, y teniendo presente el bien de todos los habitantes de la pequeña Nazaret (...). Era su labor profesional una ocupación orientada hacia el servicio, para hacer agradable la vida a las demás familias de la aldea, y acompañada de una sonrisa, de una palabra amable, de un comentario dicho como de pasada, pero que devuelve la fe y la alegría a quien está a punto de perderlas“<sup>70</sup> .

El horizonte de la perfección humana y cristiana del trabajo incluye las relaciones interpersonales, y, junto a ellas, las dimensiones sociales de nuestro vivir. El trabajo profesional es manifestación y realización de la solidaridad entre los hombres, participación en la común aspiración hacia el progreso, camino para

solucionar las preocupaciones y problemas de la sociedad; y el cristiano, que vive en medio del mundo, miembro a la vez de la sociedad de Dios y de la sociedad de los hombres, ha de ser consciente de los deberes que tiene para con la sociedad a la que su trabajo le une: debe, en la medida de sus posibilidades personales, esforzarse por hacer más justa la sociedad en la que viven sus conciudadanos.

El trabajo, tomado en su integridad en cuanto tarea humana y social, resultaría, en consecuencia, desnaturalizado si se aislase de todo el conjunto de relaciones sociales con las que se entremezcla. Vivir con minuciosidad el propio trabajo encerrándose en un afán de autoperfección individual, o preocupándose, a lo más, solo por las necesidades de la propia familia, supone un desconocimiento del verdadero espíritu cristiano. „Un hombre o una sociedad que no reaccione ante las tribulaciones o las injusticias, y que no se esfuerce por aliviarlas, no son un hombre o una sociedad a la medida del amor del Corazón de Cristo. Los cristianos conservando siempre la más amplia libertad a la hora de estudiar y de llevar a la práctica las diversas soluciones y, por tanto, con un lógico pluralismo han de coincidir en el idéntico afán de servir a la humanidad. De otro modo, su cristianismo no será la Palabra y la Vida de Jesús: será un disfraz, un engaño de cara a Dios y de cara a los hombres“<sup>71</sup> . Ciertamente la responsabilidad de los problemas colectivos no incide del mismo modo en todos los miembros de la sociedad, y una dedicación preponderante al quehacer político es tarea que supone una especial vocación, una particular aptitud para asumir, de una manera refleja, la misión de encauzar los afanes colectivos en orden a modificar y orientar el mundo que nos rodea. Pero, aun siendo eso cierto, se debe reconocer que, en cuanto tal, esa vocación no es sino una concreción peculiar de algo más amplio, que sí se aplica a todos: el deber de reconocerse solidario con los demás hombres en todas las ocasiones y situaciones que se nos presenten y de sentir la responsabilidad, también política, que esa realidad implica<sup>72</sup> . De ahí que pueda a todos pedirse: „Amad la justicia. Practicad la caridad. Defended siempre la libertad personal, y el derecho que todos los hombres tienen a vivir, y a trabajar, y a estar cuidados durante la enfermedad y cuando llega la vejez, y a constituir un hogar, y a traer hijos al mundo, y a educar esos hijos en proporción al talento de cada uno, y a recibir un trato digno de hombres y de

ciudadanos“73 . Y que a todos se les pueda recordar que „el trabajo ordinario, en medio del mundo, os pone en contacto con todos los problemas y preocupaciones de los hombres, puesto que son vuestras mismas preocupaciones y vuestros mismos problemas: sois cristianos corrientes, ciudadanos como los demás. Vuestra fe os tiene que guiar, al juzgar sobre los hechos y las situaciones contingentes de la tierra. Con plena libertad obraréis, porque la doctrina católica no impone soluciones concretas, técnicas, a los problemas temporales; pero sí os pide que tengais sensibilidad ante esos problemas humanos, y sentido de responsabilidad para hacerles frente y darles un desenlace cristiano“74 .

Este ha de ser el afán y la ilusión del cristiano: „servir a Dios y, por amor a Dios, servir con amor a todas las criaturas de la tierra, sin distinción de lenguas, de razas, de naciones o de creencias; sin hacer ninguna de esas diferencias que los hombres, con más o menos falsía, señalan en la vida de la sociedad“75 . Y, de esta forma, reconocerse ordenado a los demás, administrador, en beneficio de todos, de bienes divinos y, a la vez, necesitado de los otros a quienes Dios ha encomendado bienes diversos, en un entrecruzarse de vocaciones que llama a cada uno a santificar la propia tarea.

Tal es el panorama de una santificación del trabajo que atienda a todas las dimensiones propias de la actividad humana, desde las espirituales hasta las materiales, desde las técnicas hasta las sociales y colectivas. El ideal de la santificación del trabajo nos sitúa, en suma, e inseparablemente, ante perspectivas teológicas, es decir, de trato y comunión con Dios, y éticomorales, o sea, de realización de las acciones en conformidad con las exigencias propias de cada acción. Todo lo cual, desde una perspectiva subjetiva, reclama sea un sentido de la referencia a Dios que reverbera sobre lo concreto, sea un espíritu de servicio que aúne competencia técnica y preocupación por formar adecuadamente la propia conciencia76 .

No es este el momento de detenernos a fin de comentar cómo esos principios generales se concretan y encarnan en cada vocación humana, según las circunstancias de cada vida individual; sobre ellos, por lo demás, volveremos en páginas sucesivas. Sí puede ser, en cambio, oportuno recordar que el espíritu cristiano se abre paso en el corazón del hombre a través de la ascesis personal bajo la acción de la gracia. La disposición de servicio no se adquiere sin esfuerzo: en

todo momento y, quizá de modo especial, con el desarrollo de la personalidad y el crecimiento de las responsabilidades puede surgir la tentación, oscurecerse la disponibilidad, brotar un afán poco recto de poder, una ambición desordenada de mando, un deseo egoísta de medro personal. Por eso, para mantener despierto el sentido de servicio es necesario que estén afincados en el alma „el espíritu de pobreza, desprendimiento verdadero de los bienes temporales; y el espíritu de humildad, desprendimiento de las glorias humanas, del poder: que son los frutos sabrosos del alma contemplativa en la acción profesional“<sup>77</sup> . De esta forma, presuponiendo y poniendo en ejercicio esa honda actitud espiritual, se hará posible „actuar profesionalmente, con sabiduría de artista, con felicidad de poeta, con seguridad de maestro y con un pudor más persuasivo que la elocuencia, buscando al buscar la perfección cristiana en su profesión y en su estado en el mundo el bien de toda la humanidad“<sup>78</sup> .

#### CONTEMPLATIVOS EN MEDIO DEL MUNDO

Santificar el trabajo es, acabamos de verlo, tarea amplia, pero no agota la frase de San Josemaría antes citada: en ella se habla no solo de santificar el trabajo, sino también de santificarse en el trabajo y de santificarse con el trabajo. Prosigamos, pues, el análisis considerando las otras dos tablas de ese tríptico; concretamente, ahora, la segunda: santificarse en el trabajo. Para ello, y aunque sea adelantar conceptos, tal vez convenga insistir, ante todo, en un dato fundamental: con la expresión „santificarse en el trabajo“ el Fundador del Opus Dei se refiere no simplemente a santificarse mientras se trabaja, sino a santificarse precisamente por medio del trabajo, gracias al trabajo; el trabajo, repitámoslo, no es solo ámbito u ocasión, sino medio y materia de santidad. En otros términos, y como ya hemos señalado, santificarse en el trabajo no se yuxtapone a santificar el trabajo, sino que se entremezcla con esa santificación.

Algo resulta evidente, incluso para una mirada superficial y ligera: santificar el trabajo, realizarlo con la seriedad que la vocación profesional y divina exigen, presupone perfección humana y trae consigo un crecimiento en esa perfección. Es imposible, en efecto, asumir cumplidamente una tarea profesional sin poner en práctica la laboriosidad, la reciedumbre, la justicia, la fortaleza, la perseverancia, la prudencia, la afabilidad, la veracidad...

No es, pues, sorprendente que en los textos de San Josemaría Escrivá encontremos un profundo aprecio y una decidida valoración de lo que suele llamar „virtudes humanas“, es decir, el conjunto de cualidades que hacen del ser humano un hombre en el sentido acabado del término y le permiten afrontar cabal y honradamente la función que le corresponde en la sociedad. En la experiencia secular y, concretamente, en un planteamiento existencial como el que el espíritu del Opus Dei reclama, la gracia, la vida sobrenatural, no puede ser indiferente ante el desarrollo de la personalidad humana en todas sus dimensiones.

„No pensemos que valdrá de algo nuestra aparente virtud de santos, si no va unida a las corrientes virtudes de cristianos“, leemos en Camino<sup>79</sup>, esbozando un criterio que glosó ampliamente en otras ocasiones. Entre ellas, una homilía que, al ser publicada en Amigos de Dios, recibió precisamente ese título, es decir, „virtudes humanas“. „Cierta mentalidad laicista y otras maneras de pensar que podríamos llamar pietistas leemos en ese texto, coinciden en no considerar al cristiano como hombre entero y pleno. Para los primeros, las exigencias del Evangelio sofocarían las cualidades humanas; para los otros, la naturaleza caída pondría en peligro la pureza de la fe. El resultado es el mismo: desconocer la hondura de la Encarnación de Cristo, ignorar que ‘el Verbo se hizo carne’, hombre, ‘y habitó en medio de nosotros’ (Jn 1,14). Mi experiencia de hombre, de cristiano y de sacerdote me enseña todo lo contrario: no existe corazón, por metido que esté en el pecado, que no esconda, como el rescoldo entre las cenizas, una lumbre de nobleza. Y cuando he golpeado en esos corazones, a solas y con la palabra de Cristo, han respondido siempre“. „Las virtudes humanas proseguía más adelante componen el fundamento de las sobrenaturales“. La rectitud humana constituye, en efecto, una realidad que, bajo la acción de la gracia, en unos casos, allana el camino para la conversión y, en otros, facilita el desplegarse del vivir cristiano. „Si aceptamos concluye el texto que estamos citando nuestra responsabilidad de hijos suyos, Dios nos quiere muy humanos. Que la cabeza toque el cielo, pero que las plantas pisen bien seguras en la tierra. El precio de vivir en cristiano no es dejar de ser hombres o abdicar del esfuerzo por adquirir esas virtudes que algunos tienen, aun sin conocer a Cristo. El precio de cada cristiano es la Sangre redentora de Nuestro Señor, que nos quiere –insisto muy

humanos y muy divinos, con el empeño diario de imitarle a Él, que es perfectus Deus, perfectus homo<sup>80</sup> .

De forma más sintética, pero no menos decidida, se expresó en otros lugares y en otras homilías: „No me cansaré de repetirlo: tenemos que ser muy humanos; porque, de otro modo, tampoco podremos ser divinos<sup>81</sup> ; „Servir a los demás, por Cristo, exige ser muy humanos. Si nuestra vida es deshumana, Dios no edificará nada en ella, porque ordinariamente no construye sobre el desorden, sobre el egoísmo, sobre la prepotencia<sup>82</sup> .

La afirmación del valor de las virtudes humanas como parte integrante de la tarea de santificación personal es, a nivel subjetivo, estrictamente paralela a la afirmación, glosada en páginas anteriores, respecto a la importancia de la perfección técnica, profesional, como parte de la santificación del trabajo. En ambos casos, por lo demás, presuponiendo la primacía ontológica de la gracia se subraya su asumir, vivificándola desde dentro, la realidad creatural. La empresa de santificar el trabajo y de santificarse en él, la invitación a integrar la responsabilidad humana en el interior de la vocación divina, presupone, por su propia naturaleza, la llamada al encuentro personal con Dios en Cristo y bajo la acción del Espíritu Santo, y se abre a un progresivo desarrollo de ese encuentro. Llevar adelante la obra de la creación, conducirla hacia Dios, es tarea que ha de realizar el hombre en virtud del auxilio de la gracia y en diálogo con el Creador.

Estas consideraciones, importantes desde muchos puntos de vista marcan la diferencia entre la concepción cristiana del cosmos y los planteamientos inspirados en el panteísmo o en el naturalismo, deben ser especialmente subrayadas aquí, precisamente en el momento en que estamos pasando desde la santificación del trabajo al santificarse en el trabajo, es decir, desde la consideración de la obra realizada a la del sujeto que la realiza, y por tanto abriéndonos a perspectivas de orden tanto ético, como ascético y místico, en el sentido profundamente teologal de esas expresiones. En ese paso se juega, además, la plena percepción de cuanto implica la afirmación de la llamada universal a la santidad, viendo en ella no una formulación genérica, sino la formulación de un ideal plenamente reconocido como tal, es decir, como ideal que puede ser hecho vida hasta sus últimas consecuencias.

Estamos, en efecto, ante una encrucijada decisiva en orden a percibir con todas sus implicaciones la llamada universal a la santidad. Una falta de radicalidad en este punto conduce bien a negar, al menos en la práctica, esa llamada, considerando que, de hecho, no todo cristiano puede alcanzar la plena intimidad con Dios; bien, lo que sería aun mas grave, a difuminar el horizonte teologal del existir cristiano, oscureciendo esa concepción cristiana del cosmos a la que acabamos de aludir y desembocando, por tanto, en un humanismo empobrecido. Esta segunda desviación constituye, ciertamente, una tentación que reaparece con frecuencia a lo largo de la historia, también en nuestros días. En el contexto espiritual en que estamos situados, no parece, sin embargo, necesario detenerse en ella. Sí, en cambio, conviene hacerlo en la primera, ya que al hacerlo se contribuye o, al menos, se puede contribuir a poner de manifiesto aspectos importantes de la vivencia cristiana de lo secular. Digamos por eso claramente que, durante demasiado tiempo y con demasiado énfasis, se ha insistido en épocas anteriores a la nuestra, pero, en algunos casos, no muy alejadas en las dificultades que las ocupaciones terrenas, seculares, pueden representar para la vida de oración. Frases como „los afanes de la vida“, „las tentaciones del siglo“, son otros tantos tópicos que una apología superficial del estado religioso superficial, porque no partía de la raíz evangélica del fenómeno que trataba de explicar, y una contraposición tajante, intelectualista en exceso, entre vida activa y vida contemplativa, han contribuido a popularizar<sup>83</sup>. Se fomentaba así una espiritualidad secular si espiritualidad puede llamarse basada en la división, en la contraposición interior: habéis de santificaros se venía a decir a quienes vivían entre las tareas seculares a pesar de estar en el mundo, a pesar de vuestro trabajo. El medio ambiente en que se vivía, el trabajo que ocupaba las horas del día, eran vistos como una situación en la que no se puede por menos de permanecer, pero que ata y cohibe; más aún, como una cadena que impide acercarse del todo a Dios, pero a la que extraña paradoja se ha de continuar ligado precisamente por voluntad de Dios, que no se ha dignado llamar a caminos más fácilmente transitables. Las consecuencias ascéticas y psicológicas de una tal manera de enfocar las cosas son fáciles de adivinar<sup>84</sup>.

Frente a todo ello, es necesario proclamar con claridad que no es a pesar del trabajo, contra el trabajo, como los laicos, los cristianos



corrientes, deben conseguir su santificación, ordenarse a Dios, sino precisamente con el trabajo, a través del trabajo. Así lo han proclamado tanto el Concilio Vaticano II como el magisterio posterior<sup>85</sup> y así lo afirma, con especial nitidez, el Fundador del Opus Dei: „Donde quiera que estemos afirmaba, por ejemplo, en una de sus Cartas, en medio del rumor de la calle y de los afanes humanos en la fábrica, en la universidad, en el campo, en la oficina o en el hogar, nos encontraremos en sencilla contemplación filial, en un constante diálogo con Dios. Porque todo personas, cosas, tareas nos ofrece la ocasión y el tema de una continua conversación con el Señor: lo mismo que a otras almas, con vocación diversa, les facilita la contemplación el abandono del mundo el contemptus mundi y el silencio de la celda o del desierto. A nosotros, hijos míos, el Señor nos pide solo el silencio interior acallar las voces del egoísmo del hombre viejo, no el silencio del mundo: porque el mundo no puede ni debe callar para nosotros“<sup>86</sup> . Y en la ya citada homilía en la festividad de San José: „Reconocemos a Dios no solo en el espectáculo de la naturaleza, sino también en la experiencia de nuestra propia labor, de nuestro esfuerzo. El trabajo es así oración, acción de gracias.

## Notas del capítulo

1 Un ejemplo de este método es el seguido por Pedro Rodríguez en el ensayo sobre La economía de la salvación y de la secularidad cristiana, en „Scripta Theologica, 9 (1977) 9128 (recogido en P. RODRÍGUEZ, Vocación, trabajo, contemplación, Pamplona 1986, pp. 124218).

2 Carta 19III1954, n. 9.

3 Camino, n. 799.

4 Carta 24III1930, n. 2.

5 Conversaciones, n. 26.

6 Sobre este tema puede verse lo que hemos escrito en la voz Vocación en la Gran Enciclopedia Rialp, t. 23, pp. 658662 (recogido después en J. L. ILLANES, Mundo y santidad, Madrid 1984, pp. 97120), así como F. OCÁRIZ, Vocación a la santidad en Cristo y en la Iglesia, en F. OCÁRIZ, Naturaleza, gracia y gloria, Pamplona 2000, pp. 224239, y, del mismo autor, La vocación al Opus Dei como vocación en la Iglesia, en R RODRÍGUEZ, F. OCARIZ y J. L. ILLANES, El Opus Dei en la Iglesia. Introducción eclesiológica a la vida y apostolado del Opus Dei, Madrid 1993, pp. 135198.

7 Carta 9I1932, n. 9.

8 Es Cristo que pasa, n. 45; ver también nn. 1 y 3133.

9 1 Co 7,24.

10 Instrucción 1IV1934, n. 23.

11 Ver también Camino, nn. 832 y 837 (Consideraciones espirituales, pp. 78 y 79).

12 Carta 31V1954, n. 18.

13 Camino, n. 965. Aunque sea obvio, tal vez no resulte inútil señalar que sea el texto paulino, sean

los de San Josemaría, han de ser leídos en clave teológica. En otras palabras, cuando se habla de no salir de su sitio, de permanecer en la vocación en la que Dios llamó, no se hace con la intención de excluir los cambios que son producto del desarrollo profesional, social, etcétera, sino con la de afirmar que la vocación cristiana no implica, de por sí, cambio alguno, ya que invita a santificar la situación humana en que se vive, sea esta estable o cambiante según lo que el dinamismo histórico haga posible o traiga consigo. Sobre este punto, ver P. RODRÍGUEZ, Sobre la espiritualidad del trabajo, en „Nuestro Tiempo“, 35 (1971), p. 379.

14 Camino, n. 315.

15 Ibid., n. 743.

16 Conversaciones, n. 116. Ver también: Camino, nn. 776 (Consideraciones espirituales, p. 72) y 822 (Consideraciones, n. 88), y Amigos de Dios, n. 8: en este último texto alude a una comparación usual en sus labios: la de Tartarín de Tarascón, que soñaba con encontrar leones en los pasillos de su casa y, naturalmente, no los hallaba, quedándose así con las manos vacías.

17 Jn 17,15.

18 Camino, n. 939 (Consideraciones espirituales, p. 97). „La vocación cristiana no nos saca de nuestro sitio, pero exige que abandonemos todo lo que estorba al querer de Dios“ (Es Cristo que pasa, n. 33). „El cristiano ha de encontrarse siempre dispuesto a santificar la sociedad desde dentro, estando plenamente en el mundo, pero no siendo del mundo, en lo que tiene no por característica real, sino por defecto voluntario, por el pecado de negación de Dios, de oposición a su amable Voluntad salvífica“ (Es Cristo que pasa, n. 125).

19 Camino, n. 155; ver Es Cristo que pasa, n. 58.

20 Camino, n. 420 (Consideraciones espirituales, p. 43).

21 Ibid. n. 432 (Consideraciones espirituales, p. 45).

22 Ibid., n. 783 (Consideraciones espirituales, p. 73).

23 Ibid., n. 784 (Consideraciones espirituales, p. 74).

24 Ibid., n. 280 (Consideraciones espirituales, p. 44).

25 Ibid., n. 291.

26 Ibid., n. 427 (Consideraciones espirituales, p. 44).

27 Carta 24III1930, n. 10. La Santa Sede, en uno de los decretos de aprobación otorgados al Opus Dei, Decreto Primum inter, del 16VII1950, se hizo eco de esas afirmaciones dejando constancia de que sus miembros „ejercen, con el mayor empeño, todas las profesiones civiles honradas; y, por profanas que sean, procuran siempre santificarlas mediante una pureza de intención constantemente renovada, con el afán de crecer en vida interior, con una abnegación continua y alegre, con el sacrificio de un trabajo duro y tenaz que debe ser perfecto en todas sus dimensiones“ („Omnes civiles honestas professiones maxima sollertia exercent: et quamvis profanae sint, socii, saepius renovata intentione, fervido interioris vitae cultu, continua atque hilari sui abnegatione, paenitentia duri tenacisque laboris qui sub omni respectu perfectus evadat, eas sanctificare iugiter satagunt“).

28 19III1954, n. 32; la cita latina es de San León Magno, Sermon de Nativitatis Christi, 21, 3 (PL 54, 192).

29 Es Cristo que pasa, n. 134; Ver también Amigos de Dios, nn. 23.

30 Carta 24III1930, n. 19.

31 Camino, n. 282 (Consideraciones espirituales, p. 31).

32 Carta 15VIII1953, n. 17.

33 Carta 15X1948, n. 6; ver también Amigos de Dios, n. 60, Es Cristo que pasa, n. 46.

34 Cfr. Es Cristo que pasa, n. 47; Conversaciones, n. 60.

35 Conversaciones, nn. 113 y 114.

36 Ibid., nn. 114 y 116. La importancia de esta homilía ha sido señalada por diversas personalidades, entre otras, por el Cardenal Franz König (II significado dell'Opus Dei, en „Corriere della sera“, Milán, 26VIII1975); una introducción histórica y un comentario detenido de su texto, en P. RODRÍGUEZ, Vivir santamente la vida ordinaria, en AA.VV., Josemaría Escrivá de Balaguer y la universidad, Pamplona 1993, pp. 225-258.

37 Carta 19III1954, n. 6.

38 Carta 14III1950, n. 20.

39 Carta 19III1954, n. 7; encontramos, en la frase final del texto citado, un eco del pasaje de Jn 12, 32, del que nos ocuparemos más ampliamente en páginas posteriores. Por lo demás, y más allá de ese texto aunque incluyendolo quizá sea este el momento adecuado para señalar que el espíritu que

vivió y transmitió San Josemaría es hondamente cristológico y, por consiguiente, sacramental: toda su enseñanza respecto al vivir cristiano en el mundo presupone siempre la afirmación de la gracia bautismal, enriquecida por la ulterior vida sacramental y en especial por la Eucaristía. Sobre la radicación teológico-dogmática de la enseñanza de San Josemaría pueden encontrarse intentos de aproximaciones de carácter sintético en el estudio de Pedro Rodríguez ya citado en la nota 1, y en J. M. CASCIARO, *La santificación del cristiano en medio del mundo*, en AA.VV., *Mons. Josemaría Escrivá de Balaguer y el Opus Dei*, Pamplona 1985, pp. 1091-171, así como en estudios que citaremos en notas posteriores en relación con la filiación divina, la participación en el sacerdocio de Cristo, etc.

40 *Ibid.*, n. 6.

41 *Es Cristo que pasa*, n. 112.

42 *Conversaciones*, n. 116.

43 *Ibid.*, n. 70.

44 Ver R. GARCÍA DE HARO, *Homilias: „Es Cristo que pasa“*, en „*Scripta Theologica*“, 5 (1973), 397, así como, para una exposición más amplia, lo que hemos escrito en la voz *Mundo*, en la *Gran Enciclopedia Rialp*, t. 16, pp. 450 ss. (recogida en *Cristianismo, historia, mundo*, Pamplona 1973, pp. 171 ss.).

45 J. ECHEVARRIA, *Il cristiano non può attendere passivamente la fine della storia*, en „*Il Tempo*“ (Roma), 12IV1998 (recogido en „*Romana*“ 14, 1998, 9799).

46 *Es Cristo que pasa*, n. 98.

47 *Ibidem*.

48 *Ibidem*.

49 *Ibid.*, nn. 98 y 99.

50 Instrucción 19III1934, n. 33. Evoquemos también un pasaje del ya citado decreto pontificio *Primum inter del 16VI1950*, por el que la Santa Sede confirmó de modo definitivo la aprobación del *Opus Dei*, concretamente el momento en el que ese decreto, recogiendo palabras textuales del Fundador, subraya que de la profunda unidad de vida que inculca el espíritu del *Opus Dei* nace „la necesidad y como el instinto sobrenatural de purificar todas las acciones, elevándolas al orden de la gracia, de santificarlas y de convertirlas en instrumento de apostolado“ („...nascitur necessitas et veluti instinctus supernaturalis omnia purificandi, elevandi ad ordinem gratiae, sanctificandi et convertendi in instrumentum apostolatus“).

51 *Amigos de Dios*, n. 62. La centralidad del trabajo en el espíritu del *Opus Dei* y en la vida de sus fieles se encuentra ampliamente recogida y subrayada en el *Codex iuris particularis Operis Dei*, es decir, en los Estatutos del *Opus Dei*, promulgados en el momento mismo de su erección como Prelatura personal; ver, por ejemplo, nn. 2, && 1 y 2; 3, & 1, 79, & 1; 82; 86, && 1 y 2; 90; 93; 112; 113; 117; 119. Los Estatutos pueden consultarse en varios de los estudios sobre *Opus Dei* ya citados, concretamente: A. DE FUENMAYOR, V. GÓMEZ IGLESIAS y J. L. ILLANES, *El itinerario jurídico del Opus Dei. Historia y defensa de un carisma*, Pamplona 1989, pp. 628-657; P. RODRÍGUEZ, F. OCÁRIZ y J. L. ILLANES, *El Opus Dei en la Iglesia. Introducción eclesiológica a la vida y apostolado del Opus Dei*, Madrid 1993, pp. 309-346; V. GÓMEZ IGLESIAS, A. VIANA y J. MIRAS, *El Opus Dei, Prelatura personal. La Constitución apostólica „Ut sit“*, Pamplona 2000, pp. 131-165. En las remisiones que hagamos posteriormente, los citaremos sencillamente como Estatutos.

52 Carta 31V1954, n. 18; textos paralelos en *Es Cristo que pasa*, n. 46; *Amigos de Dios*, n. 9, y *Conversaciones*, n. 70; cfr. también Estatutos, n. 86, & 2.

53 De hecho en los escritos de San Josemaría se pasa con frecuencia de la expresión „santificar el trabajo“ a „santificar la vida ordinaria“, ya que una y otra realidad son vistas en íntima relación: el trabajo es trabajo profesional, tarea u oficio que integra en la sociedad, y la vida ordinaria, teniendo otras facetas (entre ellas la vida familiar, a la que también aplicó San Josemaría la frase trimembre citada en el texto: cfr., por ejemplo, *Es Cristo que pasa*, n. 23) connota de modo muy particular el trabajo, elemento decisivo e imprescindible del vivir en el mundo: otros elementos (el matrimonio o la militancia política especializada, por ejemplo) pueden faltar sin merma de la secularidad; el trabajo, no. Sobre este último punto, ver J. SALINAS, *Matrimonio, celibato y laicado*, en „*Palabra*“, 8 (1966) 710. Sobre la conexión entre trabajo y vida ordinaria, puede consultarse además lo que hemos escrito en *Trabajo, caridad, justicia*. La santificación del trabajo según las enseñanzas de San Josemaría Escrivá, en AA.VV., *Santidad y mundo. Estudios en torno a las enseñanzas de*

San Josemaría Escrivá, Pamplona 1996, pp. 218220 (también en J. L. ILLANES, Ante Dios y en el mundo. Apuntes para una teología del trabajo, Pamplona 1997, pp. 113115).

54 En esa misma dirección apunta el hecho de que, en diversos textos de San Josemaría, la referencia a santificar el trabajo, santificarse en el trabajo y santificar con el trabajo venga precedida de declaraciones que subrayan ese nexo profundo, más aún, esa compenetración, ese pasar de la santidad valga la expresión por el trabajo en cuanto tal. Así ocurre, por ejemplo, en el n. 18 de la Carta 31V1954 en el que la neta declaración que antes citábamos („sin sacar a nadie de su sitio“: Cfr. nota 12) viene precedida por la siguiente: „El trabajo profesional (...) es no solo el ámbito en que los miembros del Opus Dei deben buscar la perfección cristiana, sino el medio y el camino de que se sirven para conseguirla“.

55 Las consideraciones que exponemos pueden completarse con F. OCÁRIZ, El concepto de santificación del trabajo, en AA.VV., La misión del laico en la Iglesia y en el mundo, Pamplona 1987, pp. 881891 (recogido en F. OCÁRIZ, Naturaleza, gracia y gloria, cit., pp. 26327 l); P. RODRÍGUEZ, Vocación, trabajo, contemplación, pp. 7384; W MAY, Santidad y vida ordinaria, en Santidad y mundo, cit., pp. 5587, y G. FARO, Il lavoro nell' insegnamento de San Josemaría Escrivá, Roma 2000; así como, desde otra perspectiva, P. P. DONATI, El significado del trabajo en la investigación sociológica actual y en el espíritu del Opus Dei, en „Romana“ 12 (1996) 122134.

56 Carta 19III1954, n. 7.

57 Es Cristo que pasa, n. 50.

58 Camino, n. 334 (Consideraciones espirituales, p. 34)

## VI Hacia una teología del trabajo

En las páginas anteriores hemos expuesto algunos de los rasgos centrales de la espiritualidad del Opus Dei. Dando por concluida esa tarea, parece oportuno, antes de cerrar estas páginas, añadir algunas consideraciones a modo de resumen, mejor dicho, como reza el título del presente capítulo, de epílogo. La diversidad de los temas de los que nos ha llevado a tratar el ideal de la santificación del trabajo tal y como lo propone San Josemaría Escrivá hace, en efecto, difícil e, incluso, improcedente toda pretensión de ofrecer una síntesis. Sí cabe, en cambio, esbozar algunas reflexiones finales relacionadas con el trabajo y la espiritualidad.

Para caracterizar, aunque sea solo en líneas generales, el mensaje del Fundador del Opus Dei respecto al trabajo, nos parece que cabe subrayar tres puntos:

a) En primer lugar, y ante todo, que San Josemaría habla no solo de trabajo, sino de trabajo ejercido en el mundo y por personas que son del mundo. En otras palabras, de trabajo profesional, de esa profesión u oficio, bien conocido por cuantos le rodean, que define la posición del hombre en la sociedad y marca su vida entera.

b) En segundo lugar, que sitúa ese mensaje sobre el trabajo profesional en un contexto pleno y decididamente teológico. Considera, en efecto, el trabajo no como simple medio ascético, ni como mero ámbito en el que se vive, sino como realidad, santificable y santificadora, en torno a la que gira la busca de la santidad y se desarrolla el apostolado.

c) En tercer lugar, que afirma no una yuxtaposición de planos, cercanos entre sí e incluso confluyentes en algún momento, pero a fin de cuentas extraños el uno al otro, sino una auténtica y verdadera compenetración. Vida de trabajo, vida de santidad y apostolado se integran dando lugar a una auténtica y profunda unidad de vida: es a través del trabajo mismo, de la tarea humana que cada cristiano desempeña, como debe producirse el personal encuentro con Dios y el desplegarse el empeño apostólico.

Se ha hablado con frecuencia, y con razón, de la aportación de San Josemaría a la historia de la vivencia espiritual cristiana, así como de la novedad que su mensaje representó y, en muchos aspectos, representa todavía en esa historia. Una y otra apreciación hacen referencia, en gran parte, aunque no exclusivamente, a la realidad a la que han estado dedicadas las páginas que preceden, y a cuanto de ellas deriva. Lo que el Fundador del Opus Dei puso de manifiesto y lo que transmitió no fueron unas nuevas prácticas ascéticas, ni unos nuevos métodos apostólicos, sino el enriquecimiento que resulta de proyectar con especial decisión y hondura la luz del Evangelio sobre la realidad del trabajo profesional y, en consecuencia, sobre el conjunto de la vida ordinaria en medio del mundo. Tal es el carisma don de Dios que da consistencia especulativa y práctica al Opus Dei, y al mensaje que desde 1928 difundió su Fundador.

El espíritu que encarna el Opus Dei y que anima su actividad no es, ciertamente, la única espiritualidad secular posible en el terreno de la vida sobrenatural no caben monopolios, pero también es cierto que el Opus Dei representa algo más que una espiritualidad entre muchas. Y que, desde una perspectiva histórica, le ha correspondido un papel determinante en el proceso de profundización en algunas verdades evangélicas fundamentales; en especial, en la llamada universal a la santidad y, con ella, en la afirmación de la misión específica del laicado y en la comprensión de la posición eclesiológica y espiritual de los cristianos que viven y son del mundo, santificándolo, santificándose en él, santificando con él.

Continuando estas reflexiones mejor, prolongándolas, tal vez resulte oportuno retomar una consideración que ya enunciábamos en páginas anteriores: la existencia de un nexo intrínseco entre la afirmación de la llamada universal a la santidad y el reconocimiento del valor cristiano del mundo y de las realidades y ocupaciones seculares. Solo reconociendo lo que el trabajo profesional y la entera vida ordinaria pueden aportar al existir cristiano, es posible formular con todas sus consecuencias, y con plena incidencia práctica, la llamada universal a la santidad, pues solo entonces resulta hacedero ofrecer una visión completa o, al menos, coherente de la fisonomía espiritual del cristiano corriente. Así como, a la inversa, solo contemplando la realidad del trabajo y de la vida ordinaria desde las

perspectivas antropológicas y teológicas que aporta el Evangelio es dado entender esas realidades humanas en toda su riqueza, ya que solo entonces se percibe la infinitud a la que están abiertas.

Lo que acabamos de decir tiene obvias y profundas consecuencias respecto a la teología espiritual, como pone de manifiesto todo lo dicho en páginas anteriores.

Pero no solo en ese campo. Nuestra reflexión sea en general, sea la que aspirábamos a esbozar en este epílogo quedaría, por eso, corta si no apuntáramos algunas consideraciones que no solo aludan esto ya lo hemos hecho en capítulos anteriores, sino que den formalmente entrada, aunque sea solo incoadamente, a las perspectivas teológicodogmáticas.

Los autores que, a finales de la década de 1940 y principios de la de 1950. contribuyeron a difundir la expresión “teología del trabajo“ tenían conciencia de estar tratando un tema en gran parte nuevo. Afirmaciones como „estamos lejos de tener hoy una teología del trabajo“ u otras parecidas son frecuentes en sus escritos. Desde entonces se han dado pasos adelante y se han publicado diversos ensayos y monografías, algunas penetrantes, pero distamos todavía mucho de haber agotado el tema, puesto que una teología del trabajo supone analizar y valorar esa realidad humana desde las coordenadas de la fe a fin de determinar el lugar que le corresponde en el existir humano y en el devenir del cosmos, interpretados ambos de acuerdo con lo que al respecto dice la revelación cristiana. Lo que a su vez presupone y, en consecuencia, suscita una reflexión antropológica en orden a determinar la naturaleza del trabajar y la del dinamismo que el trabajar implica. Todo ello sin olvidar que el trabajo, como toda realidad histórica, evoluciona suscitando nuevas cuestiones y provocando, en más de un caso, la aparición de nuevos horizontes intelectuales.

Ya hemos tenido ocasión de hacer referencia, en el capítulo II, al desarrollo de la reflexión sobre el trabajo, pero solo desde el prisma de la espiritualidad. Una reflexión más amplia que la realizada en esas páginas haría necesario acudir, en primer lugar, a los pensadores griegos, y particularmente a Aristóteles, en quienes encontramos intuiciones y análisis decisivos la distinción entre praxis y poiesis, entre actividad inmanente y actividad transitiva desde una

perspectiva antropológica. Así como, inmediatamente después, a los escritores cristianos de las épocas patristica y medieval, que recogieron y prolongaron esas ideas, a la vez que las modificaron, repensándolas a la luz de cuanto desvela el Evangelio respecto al ser y al destino del hombre y, por tanto, respecto al valor de toda persona humana

Fue, sin embargo como también ya apuntamos, a partir de la edad moderna, y sobre todo a partir del siglo XVII, cuando la reflexión sobre el trabajo recibió especial impulso, incorporando a las perspectivas antropológicas las históricosociales. Como factor que contribuyó a estimular ese proceso de reflexión suele mencionarse la transformación experimentada por el mundo del trabajo, a raíz del desarrollo de la ciencia fisicomatemática y, con ella, de la técnica, con la consiguiente superación de toda tendencia a idealizar las figuras del campesino y del artesano, y la paralela percepción de las posibilidades que trae consigo el tránsito desde la herramienta a la máquina y, posteriormente, el de la sociedad industrial al de la sociedad de la información. La técnica, con cuanto implica de capacidad para dominar y orientar las fuerzas ínsitas en el cosmos, hace que el hombre pueda sentirse no solo habitante del mundo, sino responsable del mundo, con cuanto eso connota de exaltación, y también de conciencia de riesgo. Todo ello ha sido y sigue siendo un incentivo para releer el mensaje cristiano en conexión con esa nueva conciencia.

Ante afirmaciones como las que acabamos de consignar, aun reconociendo su validez tanto especulativa como histórica, cabe preguntarse si el orden históricocausal es exactamente el que esas afirmaciones dan a entender o resultaría más exacto reconocer la existencia, al menos en algunos aspectos, de un movimiento de signo distinto e incluso inverso. En otras palabras: ¿fue el auge de la técnica lo que motivó el cambio de actitud ante el trabajo o más bien fue la aparición de una nueva valoración espiritual del trabajo lo que hizo posible y provocó el desarrollo de la técnica? Sea de ello lo que fuere desde el punto de vista estrictamente historiográfico, para el desarrollo de una reflexión de carácter teológico importa más bien poner de manifiesto las íntimas relaciones entre espiritualidad del trabajo y teología del trabajo y, concretamente, el influjo positivo que la primera puede y debe tener en la segunda.



Es aquí donde resultan de especial aplicación algunas de las consideraciones expuestas en la primera parte del presente ensayo, ya que un cierto espiritualismo y una cierta mística un espiritualismo y una mística mal entendidos pueden ser una excusa o refugio que dificulte la reflexión teológica acerca de lo que el trabajar humano es y supone. Ese peligro de deformación no es simplemente teórico, sino real, pues como ya quedó apuntado tuvo amplia repercusión durante un largo período; más aún, en algunos aspectos, no está del todo superado. No es por eso inútil denunciarlo. Pero señalando, a la vez, que las raíces de esa deformación provienen no de la espiritualidad en cuanto tal, sino de una espiritualidad incompleta o, como decíamos hace un momento, mal entendida. Si eso no se advirtiera, el pensamiento estaría, en efecto, amenazado por una deformación aún mayor que la anterior: pasar de un planteamiento cristiano del trabajo a una visión naturalista del mundo y de la historia, de una afirmación de la secularidad a una posición secularista<sup>2</sup>.

Si repasamos los textos de San Josemaría Escrivá de Balaguer que hemos ido citando a lo largo de todo este ensayo o volvemos a ellos con la memoria podremos advertir que hay, entre los más antiguos y los más recientes, algunas diferencias de acento, reflejo de los cambios que se estaban produciendo en el entorno que le rodeaba. Durante la primera parte de su vida, el Fundador del Opus Dei se encontró situado ante un ambiente en el que se identificaba santidad con apartamiento del mundo y apostolado con tareas eclesíásticas. Tuvo, por tanto, que proclamar y defender, y por cierto con fortaleza, el valor cristiano de las realidades humanas. De ahí que repitiera una y otra vez, incluso machaconamente, que las ocupaciones seculares, las tareas terrenas, el mundo, en una palabra, no constituyen un universo profano que distrae la mente, dificulta el acceso a Dios y obstaculiza el desarrollo de la vida espiritual, sino lugar apto para el encuentro con Cristo y para testimoniar con las obras el haberlo encontrado. Sus palabras, en aquellas ya lejanas décadas de 1930 y 1940, sonaron a algunos como herejía, y conoció dificultades e incomprensiones, pero se mantuvo firme, consciente de que cuanto predicaba no era fruto de especulaciones aventuradas, sino traducción en vida y doctrina de la expresa voluntad de Dios que conoció el 2 de octubre de 1928 y cuya luz le hizo penetrar con particular hondura en el Evangelio.

Durante sus últimos años, el Fundador del Opus Dei presenció como todos los que vivimos ese período el surgir de planteamientos en los que se proclamaba el valor del mundo y de la vida secular, pero desde una perspectiva no teológica y, por tanto, dando origen a actitudes en las que lo cristiano no se manifestaba con claridad e incluso corría el riesgo de desaparecer o difuminarse. De ahí que reaccionara, en ocasiones con tono no solo decidido sino fuerte como se refleja en alguno de los textos que hemos citado, y que iniciara una nueva tarea intelectual y espiritual. Mejor dicho, que prosiguiera la antigua, aunque en un nuevo contexto. Porque y este es el punto que nos interesaba subrayar, si reconocemos la verdad de la fe cristiana, y, por tanto, la realidad de un Dios que crea y ama, una conclusión se impone: o afirmamos desde ese Dios el valor de lo secular o no lo afirmamos debidamente.

En otras palabras, una vivencia hondamente cristiana y teológica del trabajo no es obstáculo para una teología del trabajo, sino, al contrario, luz que la impulsa y, en su caso, la hace nacer, contribuyendo a garantizar su acierto o rectitud. Impulso, porque una espiritualidad que se despliegue en referencia al trabajo, con todas sus implicaciones antropológicas y sociales, pide y reclama una visión teológica honda, que no se contente con alegar alguna que otra cita evangélica hecha más o menos a propósito, sino que se esfuerce por ir hasta el núcleo mismo de los problemas, poniendo de relieve lo que es el obrar humano de cara a la edificación de un universo regido por el designio salvador de Dios. Garantía, a la vez, porque una vida cristiana auténtica, un buscar a Dios, y buscarlo a través del trabajo mismo, mantiene anclado el corazón en ese núcleo teológico del que debe partir la inteligencia y constituye, en consecuencia, un antídoto frente a todo naturalismo y, más importante y positivamente, una luz que orienta la reflexión<sup>3</sup>.

Ni qué decir tiene, de otra parte, que la vivencia espiritual, suscitando e iluminando el trabajo teológico, y paralelamente el filosófico, no los sustituye. Abre perspectivas y descubre horizontes, que luego la inteligencia humana y, en consecuencia, la teología y la filosofía deberán explorar. Apuntemos, pues, solo a modo de ejemplo y con lenguaje sintético, cuatro líneas de reflexión que, a nuestro juicio, contribuyen a encuadrar toda posible teología del trabajo<sup>4</sup>.

- 1) Trabajo y construcción del cosmos

El hombre existe en el mundo, forma parte de un universo con el que está íntimamente unido y con cuyo destino es solidario, aunque lo trascienda. La narración del Génesis, que revela la razón de ser última de ese universo y pone de manifiesto el lugar central que en él ocupa el hombre, es, sin duda, el punto de partida adecuado para la consideración e interpretación del trabajo<sup>5</sup>. La visión del cosmos que ofrece Tomás de Aquino constituye un buen apoyo en orden a una profundización en esa realidad: lo que da su unidad a lo creado es precisamente afirma el Aquinate la interconexión de los seres en cuanto causas, es decir, en cuanto dotados de capacidad de acción: la unidad del cosmos es una unidad de actividad<sup>6</sup>. La evolución moderna del trabajo, con su tránsito de la artesanía a la técnica, contribuye como ya señalamos a poner este aspecto de relieve, no solo desde una perspectiva empírica y sociológica, sino también antropológica y existencial.

Pero si las reflexiones apuntadas ayudan a situar al hombre en el cosmos y contribuyen a superar planteamientos de signo individualista, por sí solas son insuficientes en orden a una comprensión teológicamente acabada del trabajar. Podrían ser, tal vez, consideradas suficientes en una concepción immanentista, que coloque en la socialización o en su reiteración cíclica el sentido de la historia; no lo son para quien, como cristiano, sabe que hay un fin absoluto de los tiempos, y que ese fin será el resultado de la intervención libre de Dios en la historia<sup>7</sup>. Por lo demás, el mismo análisis de la evolución de la sociedad moderna evidencia que la organización del trabajo, con algunos de los fenómenos que de hecho la acompañan automatismo, concentración de poder, riesgo de burocratización, etc., no garantiza una plena humanización y puede ser incluso una ocasión de alienación de la persona. La reflexión sobre el trabajo obliga, en suma, a plantear netamente la pregunta acerca del fin o meta del existir humano, y ello no como cuestión sectorial, sino como piedra de toque y criterio inspirador.

## 2) Trabajo y escatología

El ansia de absoluto que caracteriza a la persona hace que solo en Dios encuentre el hombre la plena satisfacción de sus aspiraciones. El irrumpir de la acción divina en la historia revela al hombre la radicalidad y plenitud de su destino y, a la vez e inseparablemente, la provisionalidad de todas sus realizaciones intrahistóricas, y, por tanto,

la necesidad de confiarse al gratuito y liberal amor de Dios. La meta del existir, tanto del individual como del colectivo, no tiene lugar en el tiempo sino en la eternidad, en el más allá de la historia. El presente no resulta así desvalorizado, sino al contrario potenciado en cuanto momento en el que lo eterno se hace presente y a través del cual la consumación final se anticipa y prepara: la sucesión de los tiempos no se precipita en la nada, ni en un futuro siempre móvil que se afirma negando el pasado, sino que se abre a una situación de plenitud, en la que la totalidad del acontecer, con cuanto contiene de positividad, se conserva.

Las afirmaciones que acabamos de hacer, al relacionar lo temporal con lo eterno, y por tanto con Dios, fundamentan y reclaman una vivencia teologal de la existencia, de la que a continuación nos ocuparemos. Antes de dar ese paso, conviene, sin embargo, formular una pregunta que nos permitirá completar lo dicho y, en consecuencia, situar más acabadamente el trabajo en el contexto del devenir humano: si la existencia terrena se encamina hacia un fin que la trasciende, ¿qué permanece, una vez llegado el fin de los tiempos, del resultado del esfuerzo humano?

Una respuesta que ha aflorado repetidas veces a lo largo de la historia es la que cabe calificar como dualista, entendiendo por dualismo el planteamiento según el cual entre la construcción del mundo y el advenimiento de la plenitud no habría conexión o continuidad alguna: el advenimiento pleno del Reino de Dios, la consumación escatológica, acontecería al margen de la precedente historia humana, como fruto de la libre y omnimoda potencia de Dios. Esa respuesta quiere encontrar su justificación intelectual en el deseo de salvar la trascendencia de Dios y de sus dones. No es ese, sin embargo, el único camino para afirmar la soberanía de Dios.

Más aún, no es el camino adecuado. En efecto, reconociendo que el Reino de los cielos es esencialmente don, y don al que se llega a través de la muerte y, por tanto, de la transformación, se debe afirmar que, al fin de los tiempos, lo transformado será no un mundo cualquiera, sino este mundo, es decir, el mundo que ha conocido la aventura y el esfuerzo humanos. Los nuevos cielos y la nueva tierra en los que, de acuerdo con el lenguaje bíblico, se manifestará la plenitud escatológica están siendo preparados, aunque oscura e imperfectamente, por la historia y el trabajo humano. Por eso como

afirma la Constitución *Gaudium et spes* precisamente después de precisar que „hay que distinguir cuidadosamente progreso temporal y crecimiento del Reino de Cristo“, „todos los frutos excelentes de la naturaleza y de nuestro esfuerzo, después de haberlos propagado por la tierra en el Espíritu del Señor y de acuerdo con su mandato, volveremos a encontrarlos limpios de toda mancha, iluminados y transfigurados cuando Cristo entregue al Padre el reino eterno y universal”<sup>8</sup> .

### 3) Trabajo y vivencia teologal del existir

Las verdades, centrales en la fe cristiana, a las que acabamos de hacer referencia, han de iluminar una teología del trabajo que será eso, teología, en la medida en que muestre la referencia a Dios que el trabajo implica. Y por trabajo entendemos ahora, ante todo, el acto de trabajar. De ahí la radical insuficiencia de una reflexión sobre el trabajo que no haga referencia a las dimensiones teologales, que no dé entrada a la oración y a la vida contemplativa. Y ello no de modo forzado, yuxtaponiendo la oración al trabajo, sino integrando una y otra realidad en una visión unitaria de la vida humana, lo que reclama plantear en toda su hondura la cuestión, ya varias veces aludida, de las relaciones entre creación y redención y, más radicalmente aún, entre naturaleza y destino.

Sin intentar hacerlo ahora baste con haberlo apuntado, digamos solo que el hombre no tiende hacia Dios al modo como lo haría una mónada en el vacío, sino como lo que realmente es: un ser en el cosmos. La situación terrena, con todo lo que la configura, ha de integrarse en el proceso del caminar hacia Dios. De ahí que el Concilio Vaticano II, en el párrafo destinado a hablar de la llamada universal a la santidad, pueda hacer referencia a las diversas situaciones humanas, entre ellas el trabajo, para concluir: „los fieles cristianos, precisamente por medio de todo eso, se podrán santificar de día en día, con tal de recibirlo todo con fe de la mano del Padre Celestial”<sup>9</sup> .

La vivencia teologal del existir, el diálogo con Dios no abstrae de las situaciones concretas, existenciales, a través de las cuales se despliega la vida del hombre, sino que lleva a reconocerlas como momentos para la realización de la misión que el existir humano

comporta y, por tanto, como ocasión de encuentro con Dios y de plasmación en las obras de cuanto ese encuentro implica. Puntos ambos de los que ya nos hemos ocupado ampliamente constituyen el tema central de los capítulos que preceden, y en los que por tanto no es necesario insistir.

#### 4) Trabajo y esfuerzo o empeño

El aspecto penitencial del trabajo ha sido reiteradamente puesto de relieve a lo largo de la historia, a veces en demasía. Esa unilateralidad debe ser corregida, pero sin caer en el extremo contrario. El carácter penitencial del trabajo deberá siempre tenerse en cuenta, no solo porque en la realidad de las cosas el trabajo connota, de hecho, esfuerzo e incluso, en ocasiones, sufrimiento y dolor, sino también porque, desde una perspectiva teológica, va en ello la fidelidad a la fe cristiana misma. La redención dice referencia a la cruz, y el optimismo cristiano no es la confianza ingenua de quien coloca el destino en manos de un supuesto proceso inmanente del universo, sino la serenidad alegre de quien, vivificado en Cristo y confiando en su gracia, lucha contra las fuerzas del pecado en espera de la victoria. Una reflexión sobre el trabajo que olvide estos aspectos no será íntegramente cristiana.

Digamos, por ello, uniendo esta consideración con las anteriores, que el carácter penitencial acompaña al trabajo pero no lo define en sí mismo: es una dimensión que contribuye a perfilar su papel en la economía de la salvación, pero que lo supone ya injertado en ella. De ahí que no deba ser el punto de arranque de una teología del trabajo, sino una consideración que surge una vez que esa reflexión ya ha sido iniciada, análogamente a como la idea de redención no encabeza la exposición teológica, sino que viene precedida por la de Creación entendida en toda su integridad, es decir, como creación por Dios de un cosmos en el que sitúa al hombre a la par que lo eleva y lo llama a la comunión de vida con Él.

Las líneas de reflexión que acabamos de glosar no solo no son exhaustivas cabría apuntar muchas otras, sino que están enunciadas de modo esquemático y general: aspiran no a esbozar un pensamiento, sino a sugerir horizontes. Añadamos, con esa misma intención, algunas citas tomadas del Concilio Vaticano II:

„Los creyentes tienen como cierto que la actividad humana, es decir, el esfuerzo con que los hombres de todos los tiempos procuran mejorar sus condiciones de vida, responde, considerado en sí mismo, al plan divino. Creado el hombre a imagen y semejanza de Dios, ha recibido el mandato de someter la tierra con todo cuanto contiene, para así regir el mundo en justicia y santidad, reconociendo a Dios como Creador de todos los seres, ordenando a Él su propia persona y todas las cosas, de forma que el nombre de Dios sea glorificado en toda la tierra“;

„Los cristianos, lejos de pensar que las conquistas logradas por el hombre se oponen al poder de Dios y que la criatura racional pretende rivalizar con el Creador, están, por el contrario, persuadidos de que las victorias del hombre son signo de la grandeza de Dios y consecuencia de su inefable designio“;

„Ignoramos no solo el tiempo en que la tierra y la humanidad llegarán a su consumación, sino también la forma en que se transformará el universo. Pasa ciertamente la figura de este mundo, deformada por el pecado. Pero sabemos por la Revelación que Dios prepara una nueva morada y una nueva tierra donde habita la justicia, cuya bienaventuranza saciará todos los anhelos de paz que ascienden al corazón de los hombres“<sup>10</sup> .

En estos párrafos de la *Gaudium et spes* a los que podrían añadirse otros tomados sea de documentos del propio Concilio sea de documentos posteriores se contienen, resumidos, parte de los elementos estructurales de una teología del trabajo. Tomar plena conciencia de ellos y desarrollarlos es una de las tareas que la teología está llamada no solo a emprender, sino, como antes comentábamos, a reemprender según las diversas coyunturas históricas y culturales. Siempre sin olvidar repetámoslo a fin de volver a situarnos en continuidad con las cuestiones que hemos tratado a lo largo de estas páginas la centralidad del momento teológico, ya que una auténtica comprensión teológica del trabajo es existencialmente posible solo si el imprescindible esfuerzo de penetración analítica e intelectual está acompañado del reconocimiento de la vocación divina del hombre y, en ese contexto, del valor que el trabajo tiene en la dinámica concreta de la vida espiritual.

## Sobre el autor

### Presentación

#### Datos generales

Doctor en Teología y en Derecho.

Profesor Ordinario de Teología Dogmática y Fundamental y, posteriormente, de Teología Espiritual en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. Desde el curso 2003-04, en que tuvo lugar su jubilación, es Profesor Ordinario Emérito.

Miembro de la Pontificia Academia de Teología.

Director del Instituto Histórico San Josemaría Escrivá de Balaguer (Roma), desde el momento de la erección de ese Instituto en el año 2001.

#### Dirección postal, teléfono y dirección electrónica

Istituto Storico San Josemaría Escrivá

Vía de Farnesi 83

00186 Roma (Italia)

tel.: (39) 06 681641

Centro de Documentación y Estudios Josemaría Escrivá de Balaguer

Universidad de Navarra

31080 Pamplona (España)

tel.: (34) 948 425600

e-mail: [jlillanes@unav.es](mailto:jlillanes@unav.es) - [illanes@isje.it](mailto:illanes@isje.it)

### Trayectoria académica

#### Estudios y grados académicos

Nació en Sevilla el 26 de diciembre de 1933.

Ordenado presbítero el 14 de agosto de 1960; incardinado en la Prelatura de la Santa Cruz y Opus Dei.

Realizó los estudios de enseñanza media en el Colegio Villasis (Jesuitas) de Sevilla, obteniendo premio extraordinario en los exámenes de Reválida celebrados en la Universidad de Sevilla en julio de 1951.

Obtuvo el grado de Profesor mercantil, en la Escuela Profesional de Comercio de Sevilla, en 1954.

Licenciado en Derecho por la Universidad de Sevilla (1956); posteriormente alcanzó, en la Universidad de Navarra, el Grado de Doctor.

Licenciado en Sagrada Teología, en la Pontificia Universidad Lateranense en 1958. Doctor en Sagrada Teología, en 1959, por la misma Universidad, con la tesis titulada "El fundamento teológico de la cristiandad según Jacques Maritain". Tras la publicación de la memoria de doctorado, obtuvo el Renuntiatius Doctor el 16 de octubre de 1976.

#### Actividad docente

Profesor de Teología Fundamental y Dogmática, desde 1959, en el Colegio Romano de la Santa Cruz, Roma, y en el Studium Generale del Opus Dei en España.

Profesor Extraordinario de Teología Dogmática Especial de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra desde el 17 de febrero de 1970 al 21 de junio de 1978; posteriormente, y en la misma Facultad, Profesor Ordinario de Teología Fundamental (1978-1987) y Profesor Ordinario de Teología Espiritual (desde 1987). A lo largo de estos años, además de las explicaciones



magisteriales, ha dirigido numerosos seminarios y cursos de especialización sobre las materias propias de su especialidad; han sido también muy numerosas las tesis de Licenciatura y de Doctorado realizadas bajo su dirección. Desde el año 2004, fecha de su jubilación, es Profesor Ordinario Emérito de dicha Facultad.

Profesor invitado de la Facultad Teológica del Norte de España (sede de Burgos) durante los cursos 1978-79 y 1980-81.

Profesor, desde 1985, de la Sección de Teología del Centro Académico Romano de la Santa Cruz, y más tarde, tras la erección de ese centro primero como Ateneo (el 9 de enero de 1990) y posteriormente como Universidad Pontificia (el 15 de julio de 1998), Profesor Visitante de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad de la Santa Cruz.

Ha participado, con lecciones y conferencias, en los cursos de actualización teológica, semanas de pastoral y otras actividades similares organizadas por la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, y ha dictado lecciones y conferencias en diversas universidades, centros teológicos, seminarios diocesanos, etc., como, entre otros, la Universidad de La Sabana (Bogotá); la Universidad Pontificia Bolivariana; el Centro Universitario de Estudios, Buenos Aires; los seminarios de Quito y Guayaquil; el Centros de Encuentros y Estudios Sacerdotales, de México; las reuniones de teología pastoral organizadas en Castello di Urìo (Como, Italia), el Centro de Cultura Teológica y el Ateneo de Teología de Madrid; las delegaciones para la formación permanente del clero de la diócesis de León y Segovia; las Jornadas Pastorales de Islabe, Bilbao; la Biblioteca Sacerdotal Almuñí de Valencia; el Centro de Encuentros Sacerdotales de Santiago de Compostela, las reuniones teológico-culturales organizadas por la Associazione Arces (Palermo, Italia) etc.

#### **Cargos y nombramientos**

Vicedecano de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra desde el 23 de junio de 1978 hasta el 24 de junio de 1980. Decano de la Facultad de Teología desde 1980 hasta 1992, y Vicedecano de esa misma Facultad desde el último de los años mencionados hasta el curso 2001-02.

Director del Departamento de Teología Moral y Espiritual en la mencionada Facultad de Teología, desde 1986 hasta 1999.

Ha sido Presidente de la Junta de Decanos de las Facultades de Teología de España y Portugal durante el año académico 1982-83 y Secretario de la misma Junta desde mayo de 1987 hasta 1993.

Codirector, con Alfredo García Suárez y Pedro Rodríguez, de la Sección de Teología Dogmática de la "Gran Enciclopedia Rialp" 24 tomos, Madrid 1971-1976.

Participó en calidad de perito (Ayudante del Secretario Especial) en la Séptima Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos celebrada en Roma del 1 al 30.X.1987, sobre "La vocación y misión de los laicos en la Iglesia y en el mundo a los veinte años del Concilio Vaticano II".

Prelado de Honor de Su Santidad, con nombramiento de fecha 23 de noviembre de 1993

De 1995 a 2000, miembro de la "Commissione Teologico-Storica" constituida en Roma para la preparación del Gran Jubileo del Año 2000.

De 1983 a 1986, miembro de la Junta Asesora Teológica al servicio de la Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe de la Conferencia Episcopal Española; y desde 1987 a 1994 de la Comisión Teológica Asesora, que sustituyó al organismo anterior.

Miembro de la Comisión Organizadora del Sínodo Pastoral de la Iglesia en Navarra, noviembre de 1987 a enero de 1990.

Desde el momento de su constitución, el 9 de enero de 2001, Director del Instituto Histórico

Josemaría Escrivá, con sede en Roma. Ya anteriormente, desde 1995, fue Subdirector y luego Director del Centro de Documentación y Estudios Josemaría Escrivá, existente en la Universidad de Navarra.

Director de los “Cuadernos del Centro de Documentación y Estudios Josemaría Escrivá” publicados entre 1997 y 2003 como sección y separata de la revista “Anuario de Historia de la Iglesia”, del Instituto de Historia de la Iglesia de la Universidad de Navarra; en 2004 los “Cuadernos” dejaron de publicarse para dar paso a la revista del Instituto Histórico.

Director de la revista “Studia et Documenta. Rivista dell’Istituto Storico San Josemaría Escrivá”, cuyo primer número apareció en enero 2008.

### **Publicaciones**

#### **Libros**

La santificación del trabajo, Ediciones Palabra, 1ª ed., Madrid 1966; 4ª ed. revisada, Madrid 1974; 6ª ed. ampliada, Madrid 1980; traducido al francés (París 1957), inglés (Dublín 1967), italiano (Milán 1966) y portugués (Lisboa 1967).

La santificación del trabajo, Ediciones Palabra, 10ª ed. revisada y actualizada, Madrid 2001; traducido al italiano (Milán 2003), francés (París 1985) e inglés (Dublín-Nueva York 2003).

Hablar de Dios, Ediciones Rialp, 1ª ed., Madrid 1969; 2ª ed., Madrid 1970.

Cristianismo, Historia, Mundo, Eunsá, Colección Teológica, Pamplona 1973.

Progresismo y Liberación (en colaboración con Pedro Rodríguez), Eunsá, Pamplona 1975.

Sobre el saber teológico, Ediciones Rialp, Colección Naturaleza e Historia, Madrid 1978.

Hans Küng, "Ser Cristiano": análisis crítico, Ediciones Magisterio Español, Colección Crítica Filosófica, Madrid 1983.

Mundo y santidad, Ediciones Rialp, Colección Patmos, Madrid 1984; traducido al italiano (Milán 1991).

El itinerario jurídico del Opus Dei. Historia y defensa de un carisma (en colaboración con A. de Fuenmayor y V. Gómez Iglesias), Eunsá, 1ª ed., Pamplona 1989, 4ª ed., Pamplona 1990; traducido al alemán (Essen 1994), francés (París 1992), inglés (Princeton y Chicago 1994) e italiano (Milán 1991).

Teología y Facultades de Teología, Eunsá, Pamplona 1991.

El Opus Dei en la Iglesia. Introducción eclesiológica a la vida y apostolado del Opus Dei (en colaboración con F. Ocariz y P. Rodríguez), Ediciones Rialp, 1ª ed. Madrid 1993, 5ª ed. Madrid 2001; traducido al alemán (Paderborn 1997), francés (Beauchevain, Bélgica, 1996), inglés (Dublín y Princeton 1994), italiano, y portugués (Lisboa 1994).

Historia de la Teología (en colaboración con J. I. Saranyana), BAC, 1ª ed. Madrid 1995; 3ª ed. revisada, Madrid 2002; traducido al polaco (Cracovia 1997).

Iglesia en la historia. Estudios sobre el pensamiento de Juan Pablo II, Edicep, Valencia 1997.

Historia y sentido. Estudios de Teología de la historia, Ediciones Rialp, Madrid 1997.

Ante Dios y en el mundo. Apuntes para una teología del trabajo, Eunsá, Pamplona 1997.

Espiritualidad y sacerdocio, Ediciones Rialp, Madrid 1999

Publicado antes como Espiritualidad sacerdotal, Universidad de La Sabana, Bogotá 1994; así como en el volumen en colaboración con M. Belda, Teología espiritual y sacerdocio, Ed. Encuentros sacerdotales, México 1995

Desafíos teológicos de la nueva evangelización. En el horizonte del tercer milenio, Ed. Palabra, Madrid 1999.

Laicado y sacerdocio, Eunsá, Pamplona 2001.

Existencia cristiana y mundo. Jalones para una reflexión teológica sobre el Opus Dei, Eunsá, Pamplona 2003.

Tratado de Teología Espiritual, Eunsá, Pamplona 2007 (2ª ed. revisada, Pamplona 2007).

**Dirección de obras colectivas**

Ética y teología ante la crisis contemporánea. Actas del I Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra (dir.), Pamplona 1980.

El cristiano en el mundo. En el centenario del nacimiento del Beato Josemaría Escrivá (1902-2002). Actas del XXIII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra (dir.), Pamplona 2003.

**Artículos en revistas científicas, de investigación o ensayo**

El sentido de la historia en Jacques Maritain, en "Nuestro Tiempo" 70 (1960) 391-409.

La santificazione del lavoro, tema del nostro tempo, en "Studi Cattolici" 57 (1965) 33-59.

La llamada universal a la santidad, en "Nuestro Tiempo" 162 (1967) 611-630.

Cultura e teologia na formação de sacerdote, en "Theologica" (Braga) 1 (1968) 46-53.

Secularización y existencia cristiana, en "Palabra" 34 (1968) 13-18.

Pietà e unità di vita, en "Studi Cattolici" 89 (1968) 633-637.

La chiamata universale alla santità, en "Studi Cattolici" 85 (1968) 278-286.

Cultura e teologia nella formazione sacerdotale, en "Studi Cattolici" 91 (1968) 713-717.

La secularización en la teología anglosajona contemporánea, en "Scripta Theologica" 1 (1969) 189-211.

El fenómeno contemporáneo de la secularización, en "Atlántida" 43 (1970) 5-24.

Reflexões críticas sobre a secularização, en "Theologica" 5 (1970) 335-352.

Presupuestos para una teología del mundo. Análisis del intento teológico de Johann Baptist Metz, en "Scripta Theologica" 3 (1971) 425-474.

Sobre el sentido del saber teológico. Del "intellectus fidei" agustiniano a la "teología tomista", en "Divinitas" 16 (1972) 451-454.

La Santa Misa, centro de la actividad de la Iglesia, en "Scripta Theologica" 5 (1973) 733-759.

La Iglesia en el mundo, en "Palabra" 91 (1973) 19-24.

- La liberación en una perspectiva teológica, en "Palabra" 99 (1973) 11-15.
- La teología sistemática de Paul Tillich, en "Scripta Theologica" 6 (1974) 711-754.
- La teologia della liberazione, en "Studi Cattolici" 161 (1974) 422-427.
- Pluralismo teológico y verdad de la fe, en "Scripta Theologica" 7 (1975) 619-682.
- La Santa Messa, centro dell'attività della Chiesa, en "Studi Cattolici" 176 (1975) 571-579.
- Características del filosofar. Análisis del testimonio de Jacques Maritain, en "Anuario Filosófico" 9 (1976) 193-245.
- La sacramentalidad y sus presupuestos, en "Scripta Theologica" 8 (1976) 607-659.
- Los sacramentos en la misión pastoral de la Iglesia, en "Scripta Theologica" 10 (1978) 987-1009.
- Fe en Dios, amor al hombre: la antropología teológica de Karol Wojtyla, en "Scripta Theologica" 11 (1979) 297-352.
- Teología y razón humana en la Encíclica "Aeterni Patris", en "Scripta Theologica" 11 (1979) 723-741.
- Fe en Deus, amor ao homem: a antropología teológica de Karol Wojtyla, en "Scripta Theologica" 14 (1979) 364-411.
- La fe como luz e iluminación en "El Diálogo" de Santa Catalina de Siena, en "Scripta Theologica" 12 (1980) 656-574.
- Teología y método teológico en los documentos del Concilio Vaticano II, en "Scripta Theologica" 12 (1980) 761-785.
- Convivencia, verdad y sociedad pluralista, en "Persona y Derecho" 7 (1980) 269-278.
- Dos de octubre de 1928: alcance y significado de una fecha, en "Scripta Theologica" 13 (1981) 411-451.
- La nueva humanidad. Análisis de un ensayo cristológico, en "Burgense" 22 (1981) 265-304.
- Antropología e teología, en "CRIS Documenti", Roma 1981.
- Evolución intelectual, uso del lenguaje y géneros literarios. Un ejemplo en Santo Tomás de Aquino: los términos "revelatio" y "revelare" y la determinación de su significado, en "Studium" 21 (1981) 521-526.
- Incidenza antropologica della Teologia, en "Divus Thomas" 84 (1981) 303-309.
- Cristología "desde arriba" y cristología "desde abajo". Reflexiones sobre la metodología cristológica, en "Scripta Theologica" 14 (1982) 237-250.
- Vertiente antropológica de la Teología, en "Scripta Theologica" 14 (1982) 105-134.
- Die Saekularisierung - eine Situation der Entscheidung, en "Theologisches" 148 (1982) 4741-4748.
- Teología y Ciencias en una visión cristiana de la Universidad, Lección magistral en la inauguración de curso en la Universidad Católica de Valparaíso, Valparaíso 1982 (publicado también en "Scripta

- Theologica" 14 (1982) 873-888.
- Revelación y encuentro con Cristo, en "Salmanticensis" 30 (1983) 295-307.
- Trabajo, historia y persona. Elementos para una teología del trabajo en la "Laborem exercens", en "Scripta Theologica" 15 (1983) 205-231.
- Vertiente antropológica de la Teología, en "Communio", edición en lengua hispana para América Latina, 2 (1983) 66-83.
- La vida de María en cuanto objeto del saber mariológico. Aproximación al tema en Tomás de Aquino, en "Scripta de Maria" 6 (1983) 153-168.
- Iglesia y cultura, en "Scripta Theologica" 15 (1983) 797-807.
- ¿Disponibilidad o escasez de recursos? Reflexión teológica ante un tema económico, en "Persona y Derecho" 11 (1984) 381-391.
- Confissão de Fe e Cristologia, en "Communio", edición brasileña, 3 (1984) 351-372.
- Reconciliación y alianza. El magisterio de Juan Pablo II sobre la Redención, en "Scripta Theologica" 16 (1984) 88-112.
- Worin desteht der Verlust des Sinnes für du Sünde?, en "Theologisches" 174 (1984) 6038-6042 y 175 (1984) 6063-6065.
- Cristo, centro de la historia, en "Burgense" 26 (1985) 75-103.
- Eclesiología y misionología en el siglo XVIII, en "Scripta Theologica" 17 (1985) 121-150.
- Teología de la liberación. Análisis de su método, en "Scripta Theologica" 17 (1985) 743-786.
- Sobre el espíritu universitario. La Universidad en la vida y en la enseñanza de Monseñor Escrivá de Balaguer, "Cuadernos Alborada", Santiago de Chile, 1985.
- Misión laical, mundo, santidad, en "Anthropotes". Rivista de studi sulla persona e la famiglia" (Roma), 2 (1986) 21-32.
- La experiencia cristiana como vida y como fundamento, en "Scripta Theologica" 18 (1986) 609-613.
- Llamada a la santidad y radicalismo cristiano, en "Scripta Theologica" 19 (1987) 303-322.
- La opción preferencial por los pobres, en "Tierra Nueva" 62 (1987) 11-12.
- Secolarità e condiziona laicale, en "Studi Cattolici" 322 (1987) 733-744.
- El cristiano en el mundo. Análisis de vocabulario en los sermones de John Henry Newman, en "Scripta Theologica" 19 (1987) 563-593.
- El acceso histórico a Jesús, en "Ciencia tomista" 115 (1988) 49-75.
- La teología como saber de totalidad. En torno al proyecto teológico en Henri de Lubac, en "Revista Española de Teología" 48 (1988) 149-192.
- Antropocentrismo y teocentrismo en la enseñanza de Juan Pablo II, en "Scripta Theologica" 20

(1988) 643-665.

Razones para creer en Cristo, en "Scripta Theologica" 21 (1989) 827-846

Estructura y función de la Teología en Juan Duns Escoto, en "Scripta Theologica" 22 (1990) 49-86.

Identità e spiritualità del sacerdozio ministeriale, en "Communio", ed. italiana, 112 (1990) 8-20.

Chiesa, mondo, indole secolare, en "Studi Cattolici" 34 (1990) 580-585.

Identidad y espiritualidad del sacerdocio ministerial, en "Communio", ed. española, 5 (1990) 396-409.

La discusión teológica sobre la noción de laico, en "Scripta Theologica" 22 (1990) 771-789.

La vocación eclesial del teólogo, en "Scripta Theologica" 22 (1990) 865-880.

Consejo pontificio para los laicos, en "Ius Canonicum" 30 (1990) 493-510.

Trabajo, productividad y primacía de la persona, en "Scripta Theologica" 23 (1991) 469-489

Lavoro, produttività e primato della persona, en "La società", 2 (1992) 251-272.

Los cristianos en la historia, en "Nueva revista", 24 (1992) 50-59.

Perché i santi?, en "Studi cattolici", 36 (1992) 293-301.

La doctrina social de la Iglesia como Teología moral, en "Scripta Theologica", 24 (1992) 839-876.

La historia entre el nihilismo y la afirmación del sentido, en "Anuario Filosófico", 27/1 (1993) 95-111.

El "Catecismo de la Iglesia Católica" en el contexto cultural contemporáneo, en "Scripta Theologica", 25 (1993) 429-443.

Il mercato: etica ed efficienza, en "La società", 2 (1993) 265-280.

Il mistero dell'uomo in Giovanni Paolo II, en "Il nuovo arcopago", 12 (1993) 35-53.

Interpretaciones y figuras de la historia, en "Analecta Cracoviensia", 25 (1993) 155-168.

El mercado: ética y eficiencia, en AA.VV., Etica, mercado y negocios, Pamplona 1994, pp. 29-47.

Trabajo, caridad y justicia, en "Scripta Theologica", 26 (1994) 571-607.

Disponibilità e servizio. Un breve sguardo all'opera canonica, teologica e ecclesiale di Mons. Alvaro del Portillo, en "Annales Theologici", 8 (1994) 13-21.

Verdad moral y dignidad del hombre, en "Annales Theologici", 8 (1994) 315-337.

La eclesiología, presupuesto para la configuración de la historia de la Iglesia como disciplina científica, en "Scripta Theologica", 27 (1995) 925-936.

En torno a la noción de la filosofía política. Consideraciones a partir del comentario tomista a la "Ética a Nicómaco", en "Doctor communis", 49 (1996) 59-71.

Capitalismo, economía di mercato e ideologia. Il pensiero di Giovanni Paolo II sul capitalismo, en "La società", 3 (1996) 483-500.

La vida, substancia y meta de la historia. La "Evangelium vitae" en el contexto de la coyuntura cultural contemporánea, en "Scripta Theologica", 28 (1996) 737-758.

Zycie, substancja i cel historii, en "Ethos", 33-34 (1996) 42-60 (trad. al polaco del artículo anterior)

Kapitalizm, gospodarka rynkowa i ideologia w ocenie Jana Pawla II, en "Spoleczenstwo" (edición polaca de "La società"), 3 (1996) 413-428.

Il "Dio dei filosofi" e il "Dio vivo", en "Studi cattolici" 41 (1997) 164-173.

Trabajo y vida cristiana en San Agustín, en "Revista agustiniana" 38 (1997) 339-377.

Situación y perspectivas de la Teología Moral, en "Nuestro Tiempo" 517-518 (1997) 108-116.

Perspectivas para la nueva evangelización, en "Scripta Theologica" 29 (1997) 749-770.

Ante la realidad del Dios vivo. Apuntes a partir del diálogo entre Juan Pablo II y Pascal, en "Analecta Cracoviensia" 29 (1997) 165-184

El acceso a Dios como encuentro con el Dios vivo, en "Anuario Filosófico", 30 (1997) 381-403.

Dottrina sociale della Chiesa e spiritualità, en "La società", 7 (1997) 683-690.

Nauka spoleczena Kosciola y duchowosc, en "Spoleczenstwo", 4 (1997) 699-704 (trad. al polaco del artículo anterior, en la edición polaca de "La società").

Esperanza e historia, en "Humanitas" (Santiago de Chile), 10 (1998) 204-211.

Il desiderio della salvezza, la salvezza del desiderio: sintesi teologica, en "Rivista Teologica di Lugano", 3 (1998) 329-335.

Incidència dels cristians en els canvis culturals i socials, en "Temes d'avui" 4 (1998) 61-82.

Capitalismo y doctrina social de la Iglesia. El juicio de Juan Pablo II, "Oikos Nemo. Documentos de trabajo" 6 (1998).

Veinte años de pontificado de Juan Pablo II, en "Nueva revista" 59 (1998) 58-64.

Sobre la crisis de la cultura actual. Reflexiones a partir de la "Fides et ratio", en Papeles de trabajo del Seminario Interdisciplinar de Investigación. Instituto Empresa y humanismo. Pamplona, junio 1999.

Fe y razón, Filosofía y Teología. Consideraciones al hilo de la "Fides et ratio", en "Scripta Theologica" 31 (1999) 783-820.

Para una fundamentación de la acción del cristiano en el mundo. Consideraciones al hilo del documento "Iglesia y justificación" de la Comisión Católico-Luterana, en "Scripta Theologica" 32 (2000) 75-100.

Fe cristiana y libertad personal en la actuación social y política. Consideraciones sobre algunas enseñanzas del Beato Josemaría Escrivá de Balaguer, en "Romana" 16 (2000) 300-326.

Interpretación teológica de la historia y espiritualidad, en "Scripta Theologica" 33 (2001) 623-648.

¿Qué significa “santificar el trabajo”?, en “Pensamiento y cultura” (2002) 71-77.

Biografía de San Josemaría Escrivá de Balaguer, en Centro de Documentación y Estudios Josemaría Escrivá de Balaguer. Universidad de Navarra (pagina web), Pamplona 2002.

La Iglesia ante el nuevo milenio: “espiritualidad de comunión” y “cooperación orgánica”, en “Burgense” 43 (2002) 39-49.

Tiempo e historia: una perspectiva teológica, en Papeles de trabajo del Seminario Interdisciplinar de Investigación. Instituto Empresa y humanismo. Pamplona, junio 2002.

Lenguaje, comunicación y recepción del magisterio reciente, en “PATH”, 1(2002) 183-201.

La secularidad como actitud existencial, en “Anuario filosófico”, 35 (2002) 553-579.

Los años de Logroño, una encrucijada en la vida de San Josemaría. en “Boletín Oficial del Obispado. Diócesis de Calahorra y La Calzada-Logroño”, 144 (enero-marzo 2003) 23-33.

El acceso a Dios como encuentro con el Dios vivo, en “Humanitas”, 31 (2003) 481-499.

Preceptos y consejos, en “Burgense” 44 (2003) 465-484.

“Philosophia ancilla Theologiae”. Límites y avatares de un adagio, en “Scripta Theologica” 36 (2004) 13-45.

Santa Teresa del Niño Jesús. El alcance de una doctora de la Iglesia, en “Scripta Theologica” 36 (2004) 897-909.

La contemplación de Dios en la tradición cristiana: visión sintética, en “Scripta Theologica” 37 (2005) 761-796.

Aspectos filosóficos y teológicos en la recepción de la *Evangelium vitae*, en “Scripta Theologica” 37 (2005) 837-848.

El método teológico y sus presupuestos eclesiológicos y existenciales, en “PATH”, 5(2006) 177-184.

Iglesia, sociedad y política según J. Ratzinger, en “PATH”, 6 (2007) 221-238.

#### **Colaboración en obras colectivas**

Missione e culto nella vita del sacerdote, en AA.VV., *Secolarizzazione e sacerdozio*, Edizione Ares, Milano 1970, 147-176.

Reflexiones sobre la estructura del tratado "de homine" desde una perspectiva tomista, en AA.VV., *De homine (Actas VII Congressus thomisticus internationalis)*, vol. II, Roma 1972, 186-191.

La teologia della liberazione, en AA.VV., *Liberazione e liberazioni*, Ed. Ares, Milano 1975, 51-75.

La sabiduría teológica, en AA.VV., *Veritas et sapientia (Homenaje de las Facultades de Filosofía y Teología de la Universidad de Navarra a Santo Tomás en su Centenario)*, Eunsa, Pamplona 1975, 191-227.

La llamada universal a la santidad, en AA.VV., *La vocación cristiana*, Ed. Palabra, Madrid 1975, 13-46.

Teología y razón humana en la encíclica "Aeterni Patris", en AA.VV., *Fe, razón y teología*,



Pamplona 1979, 315-333.

Sacerdocio y actividad temporal, en AA.VV., El sacerdocio en el postconcilio (Colección Teología del sacerdocio, t. XII), Ed. Aldecoa, Burgos 1980, 151 ss.

Verdad y convivencia cívica, en AA.VV., Ética y Teología ante la crisis contemporánea (Actas del I Simposio Internacional de Teología, Universidad de Navarra), Eunsa, Pamplona 1980, 491-500.

Amor conyugal y finalismo matrimonial. Metafísica y fenomenología en la consideración del matrimonio, en AA.VV., Cuestiones fundamentales sobre matrimonio y familia (Actas del II Simposio Internacional de Teología, Universidad de Navarra), Eunsa, Pamplona 1980, 471-480.

La fe como luz e iluminación en "El Diálogo" de Santa Catalina de Siena, en AA.VV., Congresso Internazionale di studi Cateriniani. Siena-Roma, 24-29.IV.1980. Atti, Roma 1981, 135-144.

Antropología y teología, en AA.VV., Atti dell'VII Congresso Tomistico Inter-nazionale, vol. IV, Ciudad del Vaticano 1981, 263-280.

Concepto de Teología y método teológico en la "Sapientia christiana", en AA.VV., La formación teológica del sacerdocio según la "Sapientia christiana" (Colección Teología del sacerdocio, t. XIII), Ed. Aldecoa, Burgos 1981, 89-106.

Teología y método teológico en los documentos del Concilio Vaticano II, en AA.VV., El método teológico. Actas del I Symposium de Teología Histórica. Valencia, 29-31.V.1980, Valencia 1981, 397-420.

Cristología "desde arriba" y Cristología "desde abajo". Reflexiones sobre la metodología cristológica, en AA.VV., Cristo, Hijo de Dios y Redentor del hombre. (Actas del III Simposio Internacional de Teología, Universidad de Navarra). Pamplona 1981, 143-156.

La secularización como situación de encrucijada, en AA.VV., Evangelizzazione e ateismo. Atti del Congresso Internazionale su Evangelizzazione e ateismo (Roma 6-11.X.1980), Roma 1981, 548-556.

Dos de octubre de 1928: alcance y significado de una fecha, en AA.VV., Mons. Josemaría Escrivá de Balaguer y el Opus Dei, Eunsa, Pamplona 1982, 59-99.

Sacramentos y ontología de la gracia, en AA.VV., Sacramentalidad de la Iglesia y sacramentos (Actas del IV Simposio Internacional de Teología, Universidad de Navarra), Eunsa, Pamplona 1983, 627-635.

Confesión de fe y Cristología, en AA.VV., Cristo el Señor. Ensayos teológicos, Bogotá 1983, 111-135.

Para una caracterización del sentido del pecado, en AA.VV., Reconciliación y Penitencia, (V Simposio Internacional de Teología, Universidad de Navarra), Pamplona 1983, 365-373.

Jacques Maritain y la teología, en AA.VV., Jacques Maritain oggi. Ed. Vita e Pensiero, Milán 1983, 478-492.

Fe y comprensión del mundo en la doctrina de Duns Escoto, en AA.VV., Homo et mundus (Acta V Congressus Scotistici Internationalis, Salmanticae, 21-26 de septiembre 1981), Roma 1984, 93-103.

Il magistero di Giovanni Paolo II sulla redenzione, en AA.VV., Salvezza cristiana e culture odierne (Atti del II Congresso Internazionale "La sapienza della Croce oggi", Roma 6-9.II.1984), Turin 1985.

- El trabajo en la relación Dios-hombre, en AA.VV., Dios y el hombre (Actas del VI Simposio Internacional de Teología, Universidad de Navarra), Pamplona 1985, 717-724.
- Sentido de la justicia, en AA.VV., Homenaje a Mons. Josemaría Escrivá de Balaguer, Eunsa, Pamplona 1986, 51-76.
- Hermenéutica bíblica y praxis de liberación, en AA.VV., Biblia y hermenéutica (Actas del VII Simposio Internacional de Teología, Universidad de Navarra), Pamplona 1986, 265-277.
- Salvación cristiana y promoción humana, en AA.VV., Cuestiones de Ecclesiología, Madrid 1987, 53-78.
- Ética y teología del trabajo en la "Laborem exercens", en AA.VV., Estudios sobre la encíclica "Laborem exercens". BAC, Madrid 1987, 735-757.
- La secularidad como elemento especificador de la condición laical, en AA.VV., Vocación y misión del laico en la Iglesia y en el mundo (Teología del Sacerdocio, XX). Ed. Aldecoa, Burgos 1987, 277-300.
- Llamada a la santidad y radicalismo cristiano, en AA.VV., La misión del laico en la Iglesia y en el mundo (Actas del VIII Simposio Internacional de Teología, Universidad de Navarra), Eunsa, Pamplona 1987, 803-824.
- La opción preferencial por los pobres, en AA.VV., El legado espiritual del Vaticano II, visto por el Sínodo. Ed. Cete, Toledo 1987, 171-188.
- La misionología en el marco de la ecclesiología, en AA.VV., La misionología hoy, Ed. Verbo Divino, Estella 1987, 65-75.
- Continuidad y discontinuidad en el Magisterio sobre cuestiones morales. Trasfondo de un debate, en AA.VV., Persona, veritá e morale. Atti del Congresso Internazionale di Teologia Morale (Roma 7-12 aprile 1986), Roma 1987, 255-268.
- Sofística y verdad en el exordio del "Contra Eunomium", en AA.VV., El "Contra Eunomium I" en la producción literaria de Gregorio de Nisa. Actas del VI Coloquio Internacional sobre Gregorio de Nisa, Pamplona 1988, 237-245.
- La teología española y las nuevas demandas científicas y sociales, en AA.VV., Universidad y Sociedad. Actas del Congreso conmemorativo del Centenario de la Universidad de Deusto, Bilbao 1988, 331-348.
- La causa de los pobres, en AA.VV., La teología de la liberación a la luz del Magisterio, Bogotá-Colombia 1988, 184-201.
- Importancia y misión de la Teología hoy, en AA.VV., Preguntas vivas, respuestas claras, Madrid 1989, 123-148.
- El trabajo en las homilias sobre el Hexamerón de San Basilio de Cesarea, en H. Drobner y C. Klok (dirs.), Studien zur Gregor von Nyssa und der christlichen Spätantike (Suplemento de "Vigiliae Christianae"), Leiden 1990, 299-310.
- Vocación sacerdotal y seguimiento de Cristo, en AA.VV., La formación de los sacerdotes en las circunstancias actuales (Actas del XI Simposio Internacional de Teología, Universidad de Navarra), Pamplona 1990, 609-621.

Estructuras de pecado, en AA. VV., Estudios sobre la encíclica "Sollicitudo rei socialis", Madrid 1990, 379-397.

Acción y contemplación. La tipología "Marta-María" en los escritos tomistas, en AA.VV., Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale, vol. V, Roma 1991, 343-354.

Trabajo, productividad y primacía de la persona, en AA. VV., Doctrina social de la Iglesia y realidad socio-económica (Actas del XII Simposio Internacional de Teología, Universidad de Navarra), Pamplona 1991, 911-932.

Presencia de Juan de la Cruz en los escritos de Josemaría Escrivá de Balaguer, en AA.VV., San Giovanni della Croce dottore mistico (Actas del Simposio en el IV Centenario de su muerte), Roma 1992, 371-378.

El drama del humanismo ateo, en AA. VV., Concepto cristiano del hombre, Toledo 1992, 213-234.

En torno a la beatificación de Mons. Escrivá, en AA. VV., Josemaría Escrivá de Balaguer. Crónica de la beatificación, Madrid 1992, 152-158.

Verdad del hombre y cuestión social, en AA.VV., Estudios sobre la encíclica "Centesimus annus", Madrid 1992, 185-197.

Introducción al Decreto Apostolicam actuositatem, en Concilio Euménico Vaticano II. Constituciones, Decretos, Declaraciones (edición bilingüe patrocinada por la Conferencia Episcopal Española), BAC, Madrid 1993, pp. 723-727.

Spiritualità e teologia in Spagna al principio del XX secolo. Il contributo spagnolo alla configurazione della teologia spirituale como disciplina scientifica, en AA.VV., La spiritualità come teologia, Roma 1993, 75-86.

La responsabilidad social del cristiano en la enseñanza de Mons. Josemaría Escrivá de Balaguer, en AA. VV., Educar en la solidaridad para la paz y la justicia, Bilbao 1993, 59-82.

En torno al concepto de revelación y las categorías que permiten expresarlo, en AA.VV., Dios en la palabra y en la historia (Actas del XIII Simposio Internacional de Teología, Universidad de Navarra), Pamplona 1993, 117-126.

El desarrollo de la Facultad, en AA.VV., Teología y Universidad. En el XXV aniversario de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra (1967-1992), Pamplona 1993, 89-118.

El "Catecismo de la Iglesia Católica" en el contexto cultural contemporáneo, en AA. VV., Introducción a la lectura del "Catecismo de la Iglesia Católica", Pamplona 1993, 27-41.

La Universidad en la vida y en la enseñanza de Mons. Escrivá de Balaguer, en AA., La personalidad del beato Josemaría Escrivá de Balaguer, Pamplona 1994, pp. 101-132.

Lavoro, carità, giustizia, en AA.VV., Santità e modo. Atti del convegno teologico di studio sugli insegnamenti del beato Josemaría Escrivá (Roma, 12-14 ottobre 1993), Ciudad del Vaticano 1994, pp. 167-196.

El cristiano "alter Christus-ipse Christus". Sacerdocio común y sacerdocio ministerial en la enseñanza del beato Josemaría Escrivá de Balaguer, en AA.VV., Biblia, exégesis y cultura, Pamplona 1994, pp. 605-622.

Esperanza e historia, en AA.VV., Esperanza del hombre y revelación bíblica (Actas del XIV Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra), Pamplona 1996, pp. 541-548.

La Iglesia, contemporaneidad de Cristo con el hombre de todo tiempo, en AA.VV., Gesù Cristo, legge vivente e personale della Chiesa. Atti del IX Colloquio Internazionale di Teologia di Lugano, Casale Monferrato 1996, pp. 177-209.

Trabajo, caridad, justicia, en AA.VV. Santidad y mundo. Estudios en torno a las enseñanzas del beato Josemaría Escrivá, Pamplona 1996, pp. 211-248.

La función de enseñar en la Iglesia: Introducción al libro III del CIC 1983, en AA.VV., Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico, Pamplona 1996, vol. III, pp. 23-32.

Sentido y dimensiones del trabajo. La doctrina sobre el trabajo en el Catecismo de la Iglesia Católica, en AA.VV., Estudios sobre el Catecismo de la Iglesia Católica, Madrid 1996, pp. 243-262.

La dimensione cristologica della teologia fondamentale, en G. Tanzella-Nitti (dir.), La teologia, annuncio e dialogo, Roma 1996, pp. 97-111.

La eclesiología, presupuesto para la configuración de la Historia de la Iglesia como disciplina científica, en AA.VV., Qué es la Historia de la Iglesia (Actas del XVI Simposio Internacional de Teología, Universidad de Navarra), Pamplona 1996, 659-670.

Persona y sociedad, en AA. VV., El primado de la persona en la moral contemporánea (Actas del XVII Simposio Internacional de Teología, Universidad de Navarra), Pamplona 1997, 603-624.

La teología como elemento conformador de la dirección espiritual, en AA.VV., Teología y espiritualidad en la formación de los futuros sacerdotes, Pamplona, 1997, 65-73.

La renovación de la Teología y sus raíces vitales. Reflexiones a partir del proyecto de nueva evangelización, en M.E. SACCHI (ed.), Ministerium verbi. Estudios dedicados Mons. Héctor Aguer en ocasión del XXV aniversario de su ordenación sacerdotal, Buenos Aires 1997, pp. 173-195.

Tiempo histórico y "edad del Espíritu". Reflexiones a la luz de la "Tertio millenio adveniente", en AA.VV., El Espíritu, memoria y testimonio de Cristo. A propósito de la "Tertio millenio adveniente" (Actas del IX Simposio de Teología Histórica), Valencia 1997, pp. 427-435.

Fermenti di rinnovamento teologico agli inizi del XX secolo, en H. FITTE (dir.), Fermenti delle teologia alle soglie del terzo millennio (Actas del III Simposio Internazionale de la Facultad de Teologia del Pontificio Ateneo del la Santa Cruz), Ciudad del Vaticano 1998, pp. 11-36.

Persona y sociedad, en A. SARMIENTO (dir.), Moral de la persona y renovación de la teología moral, Madrid 1998, pp. 197-215).

Una teología en el horizonte de la historia, el mundo y la espiritualidad (balance personal sobre mi itinerario y producción teológicas), en J. BOSCH (dir.), Panorama de la teología española, Estella (Navarra) 1999, pp. 399-413.

Teológia ako utvárajúci prvok duchovného vedenia, en AA. VV., Duchovne vedenie. V Knazskej Sluzbe, Trnava (Eslovaquia) 1999, pp. 5-41 (traducción al checo del artículo: La teología como elemento conformador de la dirección espiritual, en AA.VV., Teología y espiritualidad en la formación de los futuros sacerdotes, Pamplona, 1997, 65-73).

Juan Pablo II y el capitalismo, en AA.VV., Capitalismo y cultura cristiana, Pamplona 1999, pp. 107-123.

Trato con el Espíritu Santo y dinamismo de la existencia espiritual. Consideraciones a partir de un texto del Beato Josemaría Escrivá, en AA.VV., *El Espíritu Santo en la Iglesia*, (Actas del XIX Simposio Internacional de Teología, Universidad de Navarra), Pamplona 1999, 467-479.

Trabajo y profesión en la obra de Joseph Höffner, en E. COLOM (dir.), *Dottrina sociale e testimonianza cristiana*. Atti del Simposio in onore del Cardinale Joseph Höffner (Roma, 30 ottobre 1997), Città del Vaticano 1999, 187-208.

Sociología, filosofía y teología ante la realidad del trabajo, en E. BANUS y A. LLANO (dirs.), *Razón práctica y multiculturalismo*. Actas del I Simposio Internacional de Filosofía y Ciencias sociales (Pamplona, 8-10.XI.1996), Pamplona 1999, pp. 413-420.

Misión de la teología según la encíclica "Fides et ratio", en AA.VV., *Diálogos de teología: Paternidad de Dios y salvación del hombre*, Valencia 1999, pp. 77-90.

Per una fondazione dell'azione del cristiano nel mondo. Considerazioni in margine al documento "Chiesa e giustificazione" della Commissione Cattolico-Luterana, en AA.VV., *Dilexit Ecclesiam*. Studi in onore del prof. Donato Valentini, Roma 1999, pp. 873-893.

Los estados de la filosofía, en AA. VV., *Fe y razón*. Actas del I Simposio Internacional Fe cristiana y cultura contemporánea (Pamplona, 17 y 18.V.1999) Pamplona 1999, pp. 367-383.

Cristo, centro y eje de la Teología Fundamental y Las Jornadas de Teología Fundamental. Apuntes para su historia, en C. IZQUIERDO (dir.), *Teología Fundamental*. Temas y propuestas para el nuevo milenio, Bilbao 1999, pp. 335-369 y 715-730.

Economía y discurso teológico: análisis de un encuentro, en L. RAVINA (dir.), *Economía y religión* (Actas del III Simposio Internacional, Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales, Universidad de Navarra), Pamplona 2000, pp. 97-118.

Filiación divina: ontología y vivencia existencial, en AA.VV., *El Dios y padre de nuestro Señor Jesucristo* (Actas del XX Simposio Internacional de Teología, Facultad de Teología, Universidad de Navarra), Pamplona 2000, pp. 537-545.

Razones para creer en Cristo, en "Scripta Theologica" 21 (1989) 827-846, en C. IZQUIERDO y R. MUÑOZ, (dirs.), *Teología: misterio de Dios y saber del hombre*, Pamplona 2000, pp. 115-133 (volumen destinado a celebrar el número 100 de la "Colección Teológica" de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, recogiendo al efecto artículos ya publicados por los diversos profesores).

Dios Trino, Señor de la historia, en AA.VV., *Tempus implendi promissa*. Homenaje al Prof. Dr. Domingo Ramos-Lisson, Pamplona 2000, pp. 833-844.

La espiritualidad laical en el contexto histórico-cultural contemporáneo, en AA.VV., *Espíritu, política y sociedad*. La dimensión religiosa del hombre y su poder configurador de la vida social (Actas del IX Simposio de Historia de la Iglesia en España y América), Sevilla 2000, pp. 19-32.

Razones para creer en Cristo, en C. IZQUIERDO y R. MUÑOZ, (dirs.), *Teología: misterio de Dios y saber del hombre*, Pamplona 2000, pp. 115-133 (se trata del volumen destinado a celebrar el número 100 de la "Colección Teológica" de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, recogiendo al efecto artículos ya publicados por los diversos profesores; en este caso, concretamente, el aparecido en "Scripta Theologica" 21 (1989) 827-846).

La inculcación de la fe como problema teológico. Consideraciones a la luz de la encíclica "Fides et ratio", en AA. VV. *Dos mil años de evangelización*. Los grandes ciclos evangelizadores (Actas del XXI Simposio Internacional de Teología, Facultad de Teología, Universidad de Navarra),

Pamplona 2001, pp. 401-412.

Disponibilità e servizio. Un breve sguardo all'opera canonica, teologica e ecclesiale di Mons. Alvaro del Portillo, en V. BOSCH (dir.), Servo buono e fedele. Scritti sulla figura di Mons. Alvaro del Portillo, Città del Vaticano 2001, pp. 140-148.

Teologia della storia e spiritualità, en M. RUIZ JURADO (dir.), Tempo e spiritualità, Nápoles 2001, pp. 228-254.

El trabajo como realización de la persona, en AA.VV., Codzienne pytania Antygony. Ksiega pamiatkowa ku czci Ksiedza Profesora Tadeusza Stycznia z okazji 70. urodzin, Lublin 2001, pp. 267-277.

La proyección eclesial de un mensaje, en AA.VV., Josemaría Escrivá. Centenario 1902-2002, Madrid 2002, pp. 31-35.

José Joaquín Alemany y la Teología Fundamental en España, en "Miscelánea Comillas" 59 (2001) 811-816; recogido también en X. QUINZÁ LLEÓ y G. URÍBARRI, Responsabilidad y diálogo. Homenaje a José Joaquín Alemany Briz, Madrid 2002, pp. 487-492.

Datos para la comprensión histórico-espiritual de una fecha (2-X-1928, fundación del Opus Dei), en "Cuadernos del Centro de Documentación y Estudios Josemaría Escrivá de Balaguer", n. VI (2002) 105-147 (separata de "Anuario de Historia de la Iglesia" 11, 2002, 655-687).

Unidad de vida y experiencia sacerdotal, en AA.VV., Sacerdotes para el tercer milenio. El sacerdocio a la luz de la vida y los escritos del Beato Josemaría Escrivá, Valencia 2002, pp. 57-72.

En el Guadaira de los años 50, en AA. VV., Cincuenta aniversario del Colegio Mayor Guadaira. De Canalejas a la Palmera, Sevilla 2002, pp. 66-68

Sobre la crisis de la cultural actual: una perspectiva teológica, en M. HERRERO (ed.), Sociedad del trabajo y sociedad del conocimiento en la era de la globalización, Madrid 2003, pp. 25-30.

Contemplación y acción cristiana en el mundo, en AA.VV., El cristiano en el mundo. En el centenario del nacimiento del Beato Josemaría Escrivá (1902-2002). Actas del XXIII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra, Pamplona 2003, pp. 391-418.

Tiempo, eternidad e historia, en AA.VV., "Communio et sacramentum". En el 70 cumpleaños del Prof. Dr. Pedro Rodríguez, Pamplona 2003, pp. 121-136.

Precetti e consigli, en L. MELINA y O BONNEWIJN (eds.), La sequela Chisti. Dimenzione morale e spirituale dell'esperienza cristiana, Roma 2003, pp. 177-196.

La vida ordinaria entre la irrelevancia y el heroísmo, en G. FARO (ed.), Lavoro e vita quotidiana (vol. IV de las actas del Congreso Internazionale "La grandezza della vita quotidiana", organizado por la Pontificia Università della Santa Croce con motivo del centenario del nacimiento del Beato Josemaría Escrivá, Roma, 8-12.I.2002), Roma 2003, pp. 19-37.

La teologia in rapporto alla filosofia da Leone XIII ad oggi, en AA.VV., La filosofia cristiana tra Ottocento e Novecento e il magistero di Leone XIII. Atti del Convegno Internazionale nel centenario della morte del papa Leone XIII (Perugia, 29 maggio-1 giugno 2003), Perugia 2004, pp. 467-481.

Acción y contemplación en el itinerario intelectual de Jacques y Raïssa Maritain, en AA.VV., El caminar histórico de la santidad cristiana. De los inicios de la época contemporánea hasta el Concilio Vaticano II Actas del XXIV Simposio Internacional de Teología de la Universidad de

Navarra, Pamplona 2004, pp. 437-454.

Presencia de inmensidad y presencia de inhabitación en la tradición carmelitana: Teresa de Jesús, Juan de la Cruz, Edith Stein, en AA.VV., *L'intelletto cristiano. Studi in onore de mons. Giuseppe Colombo por l'ottantesimo compleanno*, Milán 2004, pp. 227-250.

Esplendor del trabajo, en AA. VV., *Fe y razón. Actas del IV Simposio Internacional Fe cristiana y cultura contemporánea* (Pamplona, diciembre 2004) Pamplona 2004, pp. 67-84.

*Philosophia ancilla Theologiae. Límites y avatares de un adagio*, en AA.VV., *Swiadek Chrystuysowych Cierpen* (1 P 5, 1). *Prace dedykowane Ksiedzu Profesorowi Adamowi Kubisiowi*, Cracovia 2004, pp. 221-244.

The Teaching Office of the Church. Introduction, en AA.VV., *Exegetical Commentary on the Code of Canon Law*, Montreal-Chicago 2004, vol. III/1, pp. 1-9.

El trabajo humano: aspectos bíblicos; el valor profético de la *Rerum novarum*; la dignidad del trabajo, en JOSÉ T. RAGA (dir.), *Reflexiones para empresarios y directivos sobre el "Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia"*, Madrid 2005, pp. 111-130.

"Pour moi vivre c'est le Christ" (Phil 1, 21). L'identification avec le Christ selon le commentaire de Saint Paul par saint Grégoire de Nyse, en AA.VV., *Jesus Christ in St. Gregory of Nyssa's Theology. Minutes of the Ninth International Conference on St. Gregory of Nyssa* (Athens 7-12 September 2000), Atenas 2005, pp. 831-845.

La condición laical en la Iglesia, en R. PELLITERO (dir.), *Los laicos en la eclesiología del Concilio Vaticano II. Santificar el mundo desde dentro*, Madrid 2006, pp. 127-146.

Tiempo e historia: una perspectiva teológica, en R. ALVIRA, H. GHIRETTI Y M. HERRERO (dirs.), *La experiencia social del tiempo*, Pamplona 2006, pp. 171-189.

Aspectos filosóficos y teológicos en la recepción de la *Evangelium vitae*, en E. MOLINA y J.M. PARDO (dirs.), *Sociedad contemporánea y cultura de la vida: presente y futuro de la bioética. Actas del XXVI Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Pamplona 2006, pp. 45-56.

Fe e identidad cristiana, en J. APECEHEA y J. VESPERINAS (dirs.), *Veritas in caritate. Miscelánea homenaje a Mons. Fernando Sebastián Aguilar*, Pamplona 2006, pp. 105-121.

Amor a Dios y amor al mundo, en R. PELLITERO (dir.), *Vivir el amor. En torno a la encíclica Deus caritas est*, Madrid 2007, pp. 13-20.

La contemplazione di Dio nella tradizione cristiana: visione sintetica, en L. TOUZE (dir.), *La contemplazione cristiana: esperienza e dottrina. Atti del IX Simposio della Facoltà di Teologia della Pontificia Università della Santa Croce* (Roma, 10-11 marzo 2005), Libreria Editrice Vaticana 2007, pp. 9-43.

#### **Voces en diccionarios y enciclopedias**

Gran Enciclopedia Rialp (GER). Enciclopedia, realizada y llevada a cabo por Ediciones Rialp, de Madrid; consta de 24 volúmenes, cuya primera edición se realizó entre 1971 y 1975. El Prof. Illanes, además de ser Co-director de una de sus secciones, colaboró con diversas voces; concretamente:

- Actividad y activismo, t.I (1971), pp. 158-159

- Alienación, t.I, pp. 701-702

- Bultmann, Rudolf, t.IV (1971), pp. 609-610
- Consagración, t.VI (1972), pp. 282-284
- Consejos evangélicos, t.VI, pp. 292-297
- Espiritualidades, t.IX (1972), pp. 206-209
- Historia, Teología de la, t.XII (1973), pp. 27-33
- Humanismo, t.XII, pp. 228-234
- Ideología, t.XII, pp. 343
- Iglesia, Misión de la, t.XII, pp. 409-412
- Jesucristo, t.XIII (1973), pp. 439-454; 457-458; 460-463
- Laboriosidad, t.XIII, pp. 811-812
- Laicismo, t.XIII, pp. 847-848
- Ley de Cristo, t.XIV (1973), pp. 262-267
- María, t.XV (1973), pp. 74-76
- Muerte, t.XVI (1973), pp. 406-408
- Mundo, t.XVI, pp. 432-442; 450-451; 454-460
- Parusía, t.XVII (1973), pp. 875-877
- Perfección cristiana, t.XVIII (1974), pp. 289-294
- Radical, Teología, t.XIX (1974), pp. 614-617
- Rahner, Karl (en colaboración con Pedro Rodríguez), t.XIX, pp. 646-648
- Religión, t.XX (1974), pp. 14-21
- Revolución, t.XX, pp. 226-230
- Sagrado y profano, t.XX, pp. 661-669
- Santidad, t.XX, pp. 856-859
- Secularización, t.XXI (1975), pp. 89-96
- Theilard de Chardin, Pierre, t.XXII(1975), pp. 137-139
- Teología, t.XXII, pp. 232-252
- Trabajo humano, t.XXII, pp. 654-659
- Vocación, t.XXIII (1975), pp. 658-662.



Dizionario Enciclopedico di Spiritualità. Diccionario, dirigido por E. Ancilli; consta de 3 volúmenes, ha sido publicado por Città Nuova, Roma 1990. El Prof. Illanes es autor de las voces: Lavoro, vol. 2, pp.1404-1409, y Secolarità, vol. 3, pp. 2278-2283.

Diccionario de Teología Fundamental. Dirigido por R. Latourelle y R. Fisichella, y, para la edición castellana, por S. Pié-Ninot, y publicado por Ediciones paulinas, Madrid 1992. El Prof. Illanes es autor de la voz: Santidad, pp. 1310-1313.

Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede. Dirigido por G. Tanzella-Nitti y A. Strumia, Roma 2002. El Prof. Illanes es autor de la voz: Storia, vol. 2, pp. 1342-1350.

Diccionario de Teología. Dirigido por C. Izquierdo, J. Burggraf y F.M. Arocena, Pamplona 2006,. El prof. Illanes es autor de las voces: Jesucristo y la vida espiritual, Mundo, Secularidad y Trabajo, pp. 538-545, 714-722, 926-931 y 961-970.

**Prólogos y presentaciones de libros**

Dietrich von Hildebrand, Santidad y virtud en el mundo, Ediciones Rialp, Madrid1972.

Sergio Cotta, El hombre ptolemaico, Ediciones Rialp, Madrid1977.

Jean Guitton, Historia y destino, Ediciones Rialp, Madrid1977.

Henri-Irenée Marrou, Teología de la Historia, Ediciones Rialp, Madrid 1978.

Jorge Molinero, Eligir a Dios, tarea del hombre, Eunsa, Pamplona1979.

Francisco Gil Hellín, Augusto Sarmiento, Jesús Ferrer y José María Yanguas, Sinópsis histórica de la Constitución Pastoral "Gaudium et Spes", Eunsa y Facultad de Teología de Valencia, Pamplona-Valencia 1985.

J.R.R. Tolkien, Cuentos de hadas, con introducción, estudios y comentarios de José Miguel Odero, Eunsa, Pamplona 1987.

Juan Pablo II, La redención del corazón. Catequesis sobre la pureza cristiana, Palabra, Madrid 1996.

Hernán Fitte, Lavoro umano e redenzione. Riflessione teologica dalla Gaudium et spes alla Laborem exercens, Roma 1996.

J.M. Odero, Teología de la fe. Una aproximación al misterio de la fe cristiana, Eunsa, Pamplona 1997.

J. Ratzinger, Mi vida, Ed. Encuentro, Madr 1998; presentación realizada en Pamplona el 2-II-1998 y publicada en El Cardenal Ratzinger en la Universidad de Navarra. Discursos, coloquios y encuentros, Pamplona 1998, pro manuscrito, pp. 117-120.

P. Rodríguez, "Camino" de Josemaría Escrivá de Balager, Edición histórico-crítica, Rialp, Madrid 2002; presentación realizada en Madrid el 13-III-2002.

Francisco Gil Hellín, Concilii Vaticani II Synopsis. Constitutio Pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis "Gaudium et Spes", Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004.

Manuel Belda, Guiados por el Espíritu de Dios. Curso de Teología Espiritual, Palabra, Madrid 2006

Javier Palos y Carlos Cremades (dirs.), Perspectivas del pensamiento de Joseph Ratzinger, col. Diálogos de Teología, n. 8, Edicep, Valencia 2006

Oscar Cullmann, Cristo y el tiempo, Ediciones Cristiandad, Madrid 2008

**Asociaciones científicas a las que pertenece**

Es miembro de la “Pontificia Academia Theologica”, de la “Société Internationale pour l’Etude de la Philosophie Médiévale”, de la “Società Internazionale Tommaso d’Aquino (SITA)”, de la “Societas Internationalis Scotistica”, del “International Centre of Newman’s Friends”, del “Institut International Jacques Maritain”, de la “Association Internationale Cardinal Henri de Lubac”, de la “Asociación para el Estudio de la Doctrina Social de la Iglesia (AEDOS)”, y de la “Asociación Española de Ética de la Economía y de las Organizaciones” (sección española de la “European Business Ethics Network: EBEN”).