

El 2 de octubre de 1928 en el contexto de la historia cultural contemporánea¹

Gonzalo REDONDO

I. *Una intervención de Dios en la historia*

La realidad, las ideas y los conceptos

Quizá no sea muy aventurado afirmar que los hombres nos encontramos ante una realidad, de la que, a la vez, formamos parte. A lo largo de los siglos, se ha discutido tanto sobre lo que puede conformar tal realidad, como sobre las posibilidades que el hombre tiene de aprehenderla, conocerla e integrarla en su vida. Con todas las legítimas variantes que se quiera —no todas, por supuesto, de similar valor—, que ante nosotros hay algo, que algo somos nosotros, parecen aseveraciones de posesión pacífica, compartidas por la mayor parte de los hombres. La realidad está integrada por las humildes —o no tan humildes— cosas. No por las ideas. Las ideas son aportación del observador que se quiere atento, para —mediante ellas— captar y dilucidar lo que la realidad es, lo que las cosas son. Ideas que,

1. Lo que aquí se va a intentar exponer, no es sino la interpretación particular de un hecho de cierta envergadura, desde el exclusivo punto de vista —quizá no esté de más insistir en ello— de quien firma estas líneas. En *Surco* 612, el Beato Josemaría Escrivá de Balaguer, Fundador del Opus Dei, ha dejado escrito que «Cuando trabajes en serio por el Señor, tu mayor delicia consistirá en que muchos te hagan la competencia». Es posible que sea legítima la utilización analógica de estas palabras para el caso que nos ocupa: cuantas más personas se cuiden con seriedad y conocimiento de causa, de manera profunda, de todas estas cuestiones, mejor. Las páginas siguientes tan sólo aspiran a prestar un servicio —pequeño o grande, ¡vaya usted a saber!— a cuantos estimen oportuno acercarse a ellas. Pero sin la más remota pretensión de presentar este análisis ni como el único posible, ni como el mejor.

En el mismo sentido, la conceptualización —el lenguaje utilizado— es mía. Cabe que algunos la consideren en exceso abstrusa; otros —igualmente, en su derecho— endeble, equívoca, poco precisa, deudora de no se sabe qué pretérito pensador. De antemano se acepta toda crítica. Pero, por el momento, esto es lo que hay.

después, tratarán de echar mano del vehículo del concepto, como medio de comunicar —a sí mismo o a otros— lo que se ha entendido que es la realidad; o, al menos, lo que ésta ha parecido honradamente que sea.

Que al final de este proceso se consiga una equiparación plena entre la realidad, la idea articulada a partir de su aprehensión y el concepto con el que se trata de exponer qué pueda ser la bendita realidad, es cuestión dudosa —y, en consecuencia, hartamente discutida. Son tantos los filtros que suelen hacerse presentes, que se interponen en este proceso —tan sólo, en apariencia, sencillo—, que no cabe admirarse de que las disputas conceptuales sean tema casi constante de las relaciones humanas: de forma habitual se reclama con todo derecho, casi se exige, que el concepto sea lo más preciso posible —lo más fiel a la realidad estructurada por la idea— para que se facilite, se asegure, la comunicación entre los hombres. Evitar este riesgo es lo que suele inducir a las ciencias a elaborar un lenguaje propio, que corre el riesgo de que en su afán extremado de univocidad degeneren en esotérico, anulando la posible comprensión por parte del hombre corriente, del hombre de la calle. Claridad, en lo posible; sencillez y precisión, son objetivos presentes siempre a la hora no fácil de exponer lo meditado sobre una parcela determinada de la realidad.

Es igualmente deseable que, al intentar llevar a cabo una investigación histórica —como la que ahora nos ocupa— se precise con extremo cuidado lo que se busca averiguar: cuál sea el núcleo del asunto o tema que se anhela conocer, para entregarlo después a los demás mediante una formulación inteligible. Nada tiene que ver esto con el deseo de obtener resultados predeterminados: el resultado de la investigación será, sencillamente, lo que resulte. Pero no carece de interés fijar con toda claridad el objeto de la investigación. ¿Y se conseguirá así plenamente, sin error, clarificar el sentido de la parcela estudiada de la realidad, a través de la posterior elaboración en el intelecto del que la analiza, y para lo que —tras mil vueltas— se ha optado por una forma presuntamente sencilla y clara que asegure, sin ambigüedades, que el lector se entere de lo que se le expone? En modo alguno. Y no enteramente por culpa del lector. Al que ha echado sobre sus hombros esta tarea, le puede fallar... lo que sea, por buena que sea la voluntad que despliegue. Y aún hay otro pero que añadir. En cuestiones de humanidades, en asuntos de cultura, los filtros más arriba aludidos se multiplican de manera muy, muy considerable. Puede bastar la afirmación sencilla de «Dios quiere tal cosa» para que haya lectores que interrumpen la lectura en nombre de que piensan —o les parece sentir que así piensan— que ellos no creen en Dios. Con el respeto mayor por todos, parece evidente que no debe interrumpirse un razonamiento analítico riguroso tan sólo porque se perciba una determinada y penosa carencia en alguno de aquéllos a los que potencialmente se dirige. No sólo el que redacta estas líneas procura —en la medida de sus posibilidades, no muchas— asentar su vida al me-

nos en el deseo de desear una viva fe, sino que tampoco faltan las personas contemporáneas —y de tiempos pasados, y sin duda en el porvenir— que mantienen una actitud similar. Pero no se trata, sin embargo, de convencer a los ya convencidos. Un análisis histórico, un estudio de fenómenos de cultura, debe procurar asentarse —al menos, intencionalmente— en la coherencia racional. Y es sobre dicha coherencia sobre la que sería deseable que se cerniera toda crítica —mediante la actividad de la razón, por supuesto, y no desde los borbotones incontralados del sentimentalismo. El objeto de este estudio es una parcela de la realidad; pero de toda la realidad que encierra esa pequeña parcela, sin escamotear ni un ápice de su densidad inevitable. Todo respeto será poco hacia aquéllos que —por la razón que sea— no estén en condiciones de adentrarse, de forma resuelta y desde estas premisas, en los razonamientos siguientes. Pero, a la vez, no es momento de ejercitar a estas alturas la bondadosidad o una especie de pseudo-misericordia. Las cosas son como son y, por la misma dignidad de su sentido, hay que mirarlas de frente.

«Viejo como el Evangelio y como el Evangelio nuevo»

En esta ocasión, la parcela de realidad acotada es algo tan sencillo como una simple fecha: 2 de octubre de 1928. Es claro que se trata de ir algo más allá de precisar que fue martes. Fue aquel día de otoño cuando un joven sacerdote aragonés de veintiséis años, Josemaría Escrivá de Balaguer, «vió» —Dios le hizo «ver»— el Opus Dei, realidad de vida cristiana en medio del mundo, y, con él, lo que significaba la «llamada universal a la santidad»; la convocatoria, dirigida a todos los hombres —por más que preferentemente a los cristianos y católicos—, de «santificarse en medio del mundo, a través del trabajo ordinario». El hecho tuvo lugar en Madrid, en una residencia —parcialmente desaparecida— inmediata a la iglesia de la Milagrosa, en la calle García de Paredes, del barrio de Chamberí, donde el Beato Josemaría se había retirado por unos días, para hacer ejercicios espirituales. No se trató —es conveniente precisarlo— de una reflexión intelectual ante las necesidades de la Iglesia en España o en el mundo; ni del impulso emotivo de un noble corazón sacerdotal. Mientras repasaba unas notas de vida interior, de pronto «vió» lo que Dios le hizo ver. Hasta aquí, el hecho escueto. A partir de ahora, el estudio, el análisis, la reflexión sobre qué pudo significar lo «visto» por el Beato Josemaría; y —en lo posible y sin olvidar el atrevimiento no pequeño que supone intentarlo— por qué Dios se lo hizo «ver» precisamente en 1928.

Empecemos por el principio. Es sabido que la Revelación —lo que Dios ha juzgado oportuno, necesario que el hombre conozca— quedó cerrada con la muerte del último Apóstol, por los años en que iniciaba su caminar el siglo II de nues-

tra era². Un hecho enérgicamente expresado, tiempo después, por San Juan de la Cruz, en un pasaje bastante conocido de su Subida del Monte Carmelo:

«Pero ya que está fundada la fe en Cristo y manifiesta la Ley evangélica en esta era de gracia, no hay para qué preguntarle [a Dios] de aquella manera [como se le había preguntado en el Antiguo Testamento], ni para que él hable ya ni responda como entonces. Porque en darnos, como nos dio a su Hijo, que es una Palabra suya, que no tiene otra, todo nos lo habló junto y de una vez en esta sola Palabra, y no tiene más que hablar»³.

La formulación radical del santo carmelita se corresponde con la similar radicalidad de la realidad aludida. Ante la posible perplejidad inicial del lector —¿Cómo es que un Dios infinito, sapientísimo no tiene más que hablar? ¿No equivaldría esto a una cierta limitación?—, no resulta difícil captar toda la veracidad de la afirmación —sin duda, largamente meditada— de San Juan de la Cruz: no es que Dios se haya quedado sin palabras que decirnos; es que, al entregarnos a su Hijo, al darnos a su Verbo, a su Palabra eterna, nos ha dicho —con generosidad que desborda la más esforzada comprensión humana— cuanto Él es. Un hecho que tiene una consecuencia inmediata: la Revelación no precisa de ningún complemento. Desde la fecha arriba apuntada, está entera y cerrada. No falta nada en ella. Hay —inevitable— una consecuencia segunda: como realmente, desde los comienzos del siglo II, en diversas ocasiones, Dios ha hablado a algunos hombres de forma privada, lo expresado a esos hombres —nos dice el Magisterio de la Santa Madre Iglesia— será precisamente para ellos solos; y además —se insiste— no hay que temer que entrañe ampliación ni recorte algunos de la Revelación divina inmutable.

El Beato Josemaría así lo entendió, desde el primer momento, al hablar de que el Opus Dei era «viejo como el Evangelio y como el Evangelio nuevo»; o al escribir que

«La Obra no viene a innovar nada, ni mucho menos a renovar nada de la Iglesia., [...] vieja novedad: A la vuelta de tantos siglos, quiere el Señor servirse de nosotros para que todos los cristianos descubran, al fin, el valor santificador y santificante de la vida ordinaria —el trabajo profesional— y la eficacia del apostolado de la doctrina con el ejemplo, la amistad y la confianza»⁴.

2. La inmutabilidad de la fe nada tiene que ver con lo que, desde Newman, se suele denominar *desarrollo homogéneo del dogma*. Con el paso del tiempo, mediante el empleo decidido de la capacidad humana de conocer, puede producirse un avance en la comprensión de los contenidos de la fe, sin que esto suponga variación en lo esencial de lo que se nos ha dicho.

3. SAN JUAN DE LA CRUZ, *Subida del Monte Carmelo*, libro 2, cap. 22, párr. 3.

4. Cfr. ANDRÉS VÁZQUEZ DE PRADA, *El Fundador del Opus Dei. Vida de Josemaría Escrivá de Balaguer*, I, *¡Señor, que vea!*, Madrid 1997, p. 568.

Lo que Dios le había hecho «ver» no era, en sí mismo, novedad: no suponía en ningún caso algo así como ampliación complementaria de la Revelación única e inmutable. Pero —por las razones que fueran, y algunas es posible que salgan al paso líneas abajo— se trataba de un aspecto capital de esta Revelación —la «llamada universal a la santidad»— que, siendo conocido teóricamente, no había sido socialmente vivido; o llevaba tiempo sin vivirse de esta manera, como posibilidad e invitación abiertas a todos los hombres. Quizá, en más de un momento, hubiera sido percibido por alguien al meditar en el contenido del Cristianismo; incluso, más de uno hubiera podido entender la conveniencia de volver a ponerlo en práctica. Pero esto último era, precisamente, lo que no había ocurrido de manera social, es decir, como sugerencia expresa, bien argumentada y dirigida a todos los hombres. Ésta era la tarea que Dios había confiado al Beato Josemaría el 2 de octubre de 1928⁵.

El sentido de la Historia

Cuando se consideran estos hechos en su desnuda precisión, como si fuera la primera vez que se escucharan, no parece difícil apreciar toda su importancia. La Historia, que es el resultado de la interrelación densísima de millones de vidas humanas, no tiene otro sentido que brindar a cada una de esas vidas la posibilidad de llegar a la mayor felicidad o perfección posible —con independencia, por el momento, de las dificultades que con frecuencia parecen conspirar para que esto no se consiga. Es claro que no cabe perfección ni felicidad mayor que la santidad —logro que sólo puede alcanzar el hombre con la indispensable ayuda divina—, en cuanto equivale al desarrollo pleno de todas las dimensiones posibles de los diversos elementos que configuran al hombre mismo. Durante siglos, tal perfección máxima, la santidad, pareció reservada tan sólo para personas de muy determinadas capacidades, colocadas —además— en circunstancias bien precisas, no asequibles a todos. El resto de los hombres debería contentarse con un modesto pasar. El 2 de octubre de 1928 se vino a recordar por Dios que la decisión de que el hombre pudiera alcanzar la perfección, la santidad —es decir, la felicidad plena— era algo que se brindaba, en la práctica, a todos: la Redención se había llevado a cabo pensando no ya en la Humanidad; sino en algo mucho más preciso y concreto: en todos y cada uno de los hombres. Era a la persona humana, a cualquier persona

5. No resultaría difícil apuntalar estas reflexiones con diversidad de citas y referencias. Baste, por ahora, con las tres siguientes: JUAN PABLO II, cons. ap. *Ut Sit* (cfr. Valentín GÓMEZ IGLESIAS, Antonio VIANA, Jorge MIRAS, prólogo de Amadeo DE FUENMAYOR, *El Opus Dei, Prelatura personal. La Constitución Apostólica «Ut sit»*, Pamplona 2000, pp. 127-129); JUAN PABLO II, *Homilía en la beatificación del Beato Josemaría, 17-V-1992* («Romana» 14 [I/VI-1992] 18-23); JUAN PABLO II, *Alocución al Congreso teológico de estudio sobre las enseñanzas del Beato Josemaría, 14-X-1993* («Romana» 17 [VII/XII-1993] 261-263).

humana a la que se ofrecía la posibilidad de alcanzar en su vida terrena el más pleno desarrollo posible de su ser. Como años después enseñaría Juan Pablo II,

«[...] el principio, el sujeto y el fin de todas las instituciones sociales es y debe ser la persona humana [...]»⁶.

Pero —no hay que olvidarlo— la perfección de la persona. Mucho más que la pretendida y engañosa perfección particular o individual egoísta⁷. Si el hombre, desde el momento de su aparición en el mundo, es un individuo y nunca deja de serlo, el logro de la dignidad personal es cuestión distinta, en la que ha de empeñarse muy decididamente para alcanzar la plenitud que se le pide. Puede —dicho sea de forma radical— morir el hombre sin haber alcanzado nunca dicha dignidad. La persona es el individuo social; es decir, el hombre que se compromete conscientemente con todo aquello que le rodea, con Dios y con los demás hombres; con todo, sea espiritual o material⁸.

De aquí que la acción social sea actividad primaria del hombre y no, por ejemplo, del Estado o de cualquier otro tipo de estructura que se alcance a construir. Y no porque tal acción pueda resultar útil o conveniente al hombre; sino, sencillamente, porque le es rigurosamente imprescindible para desplegar toda la dignidad de persona, cuya plenitud es precisamente la santidad. En este sentido, ciñéndonos al plano de la cultura humana, la sociedad es la consecuencia de la acción o actividad que —al menos, tendencialmente— todos los hombres despliegan, por lo mismo que supone, por un lado, ser conscientes de lo que Dios les ofrece; y, por otro, escapar de su particular órbita privada para integrar en sus vidas la decisión de ayudar a los otros hombres a que consigan similares bienes.

Si la sociedad es —como se ha dicho— la consecuencia de la acción humana comprometida y consciente, no se ha de olvidar que también la sociedad así cons-

6. JUAN PABLO II, *Veritatis splendor*, 97.

7. «[...] el individualismo debe ser considerado como incompatible con un verdadero cristianismo» (JUAN PABLO II, *Annunciare Cristo costituisce il culmine della comunicazione*, 3-IV-1996).

8. Este compromiso se apoya siempre en la decisión propia, intransferible; en —podría decirse así— conjugar en todo momento la primera persona del singular. Las abundantes observaciones antropológicas que, junto a tantas otras cosas, llenan los escritos del Beato Josemaría, lo hacen presente; posiblemente, no por casualidad. Puede verse, por ejemplo, el punto siguiente de *Camino*: «Dios mío, *te amo*, [...]» (423; la cursiva es mía). Es, por supuesto, habitual este enfoque en los hombres y mujeres que, a través de los tiempos, se han esforzado personalmente por amar a Dios: el amor es siempre personal; en primera persona —repetamos. Es también posible encontrar en los escritos de Escrivá de Balaguer insinuaciones nada veladas sobre el sentido de la persona, precisamente en cuanto individuo social: «Necesitas imitar a Jesucristo, y darlo a conocer con tu conducta. No me olvides que Cristo asumió nuestra naturaleza, para introducir a todos los hombres en la vida divina, de modo que —uniéndonos a Él— vivamos *individual y socialmente* los mandatos del Cielo» (*Forja*, 452; las cursivas también son mías).

tituida contribuye de forma considerable al desarrollo de los mismos hombres que en su seno aparecen, crecen, se desarrollan. La relación es, pues, mutua: el hombre impulsa la marcha de la sociedad; y la sociedad facilita —o debería facilitar— al hombre medios y recursos para alcanzar su pleno desarrollo personal. Tal es —a mi entender— el sentido radical de la Historia, muy lejos de la búsqueda de grandezas o perfecciones discutibles para los Estados, las Naciones, o entidades similares. Todo debe estar subordinado, todo debe potenciar la plenitud de la persona. Sólo así se estará en condiciones de cooperar a la «llamada universal a la santidad», a la perfección, a la felicidad de cada hombre.

No ha de extrañar la insistencia en estos presupuestos. La única novedad auténtica que hay en la Historia —al margen, por supuesto, de las decisivas intervenciones divinas— es la existencia particular de cada hombre. Se han repetido con frecuencia —y es razonable que así se haya hecho— dos afirmaciones sencillas, de no escasa hondura. En primer lugar, que en la Historia pasan muy pocas cosas; y que estas cosas que pasan, pasan con extremada lentitud. La llamada aceleración de la Historia queda casi reservada en exclusiva a los que, día tras día, tienen que titular noticias en las páginas de los periódicos, en las radios o en las televisiones. Pueden, incluso, precisarse las cosas importantes que en la Historia han sucedido o habrán de suceder. Son tres: la Creación, la Redención y —cuando Dios lo disponga— el Juicio Final.

La otra afirmación igualmente sencilla es que, en lo esencial, a todos los hombres, en mayor o menor medida, les pasan las mismas cosas. Por eso la gran novedad, la única gran novedad —desde el punto de vista humano— es que, durante un tiempo determinado, las cosas que ya han pasado a todos mis predecesores —y que continuarán sucediendo, hasta el fin de los tiempos, a todos cuantos me sigan— me pasan a mí. Yo —cada hombre en concreto— no he existido antes y a partir de un momento no dispondré, en la tierra, tampoco de un después. El tiempo —breve o largo, aunque más bien breve que largo— de la vida humana es de lo único de que dispone cada hombre para hacer suyas las consecuencias de las tres grandes intervenciones de Dios en los tiempos y resolver —de manera rigurosamente inédita, en cuanto personal— los problemas derivados de las cosas que a todos los hombres les han pasado y —hasta cuando sea— les seguirán pasando. No percibir, en la vida diaria, las consecuencias prácticas de estas dos afirmaciones sencillas es —dicho sea de forma benevolente— muestra de la distracción con que los hombres solemos conducirnos; de forma más radical, la gran consecuencia de la ignorancia.

Fe y cultura

Todo esto puede verse con mayor detalle aún desde otra perspectiva, no muy alejada de lo expuesto hasta el momento. Dios, mediante la Revelación, muestra al

hombre cual ha de ser el contenido de su fe. Esto —como sin duda es sabido— es lo que se denomina habitualmente fe objetiva. A la vez, el mismo Dios brinda a cada hombre la llamada fe subjetiva, es decir, la ayuda precisa para que asuma el contenido que le es mostrado por la fe objetiva. Un proceso rigurosamente particular, intransferible. Si mediante una licencia literaria —una sinécdoque— puede hablarse, por ejemplo, de la fe del pueblo español, es claro que estamos refiriéndonos a la fe —caso de que la tengan— de los hombres que constituyen dicho pueblo. Los pueblos —una abstracción— ni tienen ni pueden dejar de tener fe. La fe es virtud que Dios entrega a cada hombre; no a las colectividades.

La respuesta que ha de elaborar el hombre —consciente de la fe recibida, decidido a responder de manera adecuada— es lo que se denomina, con bastante precisión, vida-de-fe: si es deseable tener fe, resulta obligado esforzarse por vivir personalmente la fe. Se trata, en consecuencia, de una labor particular de cada uno —sin olvidar por ello la dimensión social requerida para que el comportamiento humano se oriente hacia la dignidad personal—, y en la que cada uno es eficazmente ayudado —si se deja...— por la acción constante de un Dios que es Padre.

La vida-de-fe es precisamente la forma más alta de cultura⁹. Por supuesto que las culturas son múltiples —tantas como hombres, podría decirse con bastante exactitud. Pero hay culturas y culturas: es posible distinguir niveles distintos en las

9. La cultura ha sido definida de mil formas distintas. Una de estas definiciones —que quizá precisara de explicación amplia, para rescatarla un tanto de lo esotérico— bien puede ser la siguiente: «El conjunto de convicciones que conforma a cada uno de los determinados modos que el hombre tiene de autocomprenderse prácticamente y a las formas de comportamiento que se derivan de dichos modos de autocomprensión» (Gonzalo REDONDO, *Historia Universal*, t. XIII. *Las libertades y las democracias*, Pamplona 1984, p. 27). Ante el imposible —aquí y ahora— desarrollo detallado de cada uno de estos conceptos, me limito a subrayar uno sólo: la cultura es siempre eminentemente práctica. Es el patrimonio que se recibe y a cuyo incremento se debe contribuir; su recepción consciente y su incremento decidido es lo que permite que el hombre pueda desarrollar su innata condición personal. El conjunto de explicaciones —en el sentido etimológico de la palabra: hacer patente lo escondido, lo no inmediatamente evidente—, de convicciones operativas —que permiten enfrentarse con los problemas de la vida— con el que cada hombre se encuentra y sobre el que, también cada hombre, proyecta su capacidad de comprensión y acierto, o de falta de inteligencia y error; su posibilidad de ampliar el ámbito cultural y perfilar sus contenidos con mayor precisión; o, por el contrario, de enturbiarlo de manera considerable. La cultura es la gran consecuencia de la dimensión social que tenemos los hombres. Junto a esto, hay que añadir que sólo es culto el que procura vivir, hacer realidad en su vida la cultura, aceptando lo que se le brinda para asimilarlo y convertirlo en potenciador de sus acciones, o criticándolo para acceder a niveles superiores, más congruentes con la realidad y —por eso mismo— más eficaces. Quizá esté aquí la explicación de la sorpresa que suelen producir personas, quizá ignorantes de determinados conocimientos positivos, pero profundamente cultas. Y, por supuesto, lo inverso, que es igualmente cierto: hombres que aseguran —y no hay que dudar de ello— que saben todo o casi todo de una determinada cuestión, y que, sin embargo, se conducen como bárbaros —en el sentido vulgar de la palabra—, con incultura auténtica.

respuestas culturales, consideradas de forma objetiva. Y tanto más altas o más acabadas serán estas respuestas, cuanto respondan de forma más rigurosa a cuanto en el hombre hay. Cosa distinta será la dimensión subjetiva cultural: cada uno llega hasta donde llega —si es que llega a algo, que algunos sí que llegan.... Y la razón por la que llega a donde llega, Dios y él la saben —y eso en el caso de que él llegue a enterarse, y sí cabe que se entere...¹⁰. Pero, posiblemente, no los demás. En el Evangelio se lee aquello de «No juzguéis y no seréis juzgados»¹¹.

Si pueden considerarse, de forma objetiva, distintas respuestas culturales, algo similar puede decirse de la vida-de-fe: pueden también ser múltiples, de distintas calidades, de radicalidad mayor o menor —es decir, de conexión más próxima o alejada, más o menos fiel, a la interpelación que Dios formula a cada hombre. Como la afirmación de «la fe del pueblo español», el concepto «cultura cristiana» no pasa de ser igualmente licencia literaria —otra sinécdoque. Puede hablarse de diversas respuestas culturales cristianas; pero no de una unívoca cultura cristiana. También aquí las respuestas no es que puedan ser plurales; es que lo son¹².

10. Son varias las parábolas evangélicas que pueden ser interpretadas en esta perspectiva. Una de ellas, la de los talentos (Matt 25, 14-30): cada hombre recibe unas determinadas capacidades o potencialidades, que son las que deberá intentar actualizar culturalmente, superando la incertidumbre y riesgo de la elección, ya que, sencillamente, no tendrá tiempo a lo largo de su vida para actualizar la totalidad de las potencialidades recibidas. Es inevitable elegir. Y, en consecuencia, hay que procurar elegir bien. En la parábola aludida, el hombre que, por miedo a fracasar, ni elige ni se compromete, es el que recibe el castigo. Para tener completa comprensión de las enseñanzas que entraña, la meditación de la parábola de los talentos se ha de completar con la del hijo pródigo (Lc 15, 11-32). En este caso se nos habla de un hombre que, a diferencia de los dos primeros siervos que recibieron talentos, si se comprometió, eligió mal: malgastó de manera desastrosa todo lo recibido. Hizo así, en apariencia, algo peor que lo del tercer siervo de la parábola primera, pues éste —en definitiva— devolvió cuanto se le había entregado. Pero frente a la soberbia del que nada hace por miedo a incurrir en error, el hijo pródigo supo reconocer el fracaso que había sido su vida. Pidió perdón y su padre le perdonó. Si es importante el compromiso humano, la acción cultural a realizar por cada hombre, más importante aún es mantener —o recuperar, si preciso fuera— la relación filial con Dios. Es posible que sea algo de esto lo que se apunta en *Camino*, 345: «¡Cultura, cultura! —Bueno: que nadie nos gane a ambicionarla y poseerla.

»—Pero la cultura es medio y no fin».

11. Matt 7, 1.

12. Apenas terminada la Guerra Civil española, el Beato Josemaría predicó unos ejercicios espirituales a un grupo de universitarios en el Colegio Mayor Beato Juan de Ribera, en Burjasot. En uno de los pasillos del edificio —que aún conservaba las huellas de la inmediata contienda— colgaba un cartelón con unas palabras —probablemente, de Antonio Machado—: «Cada caminante siga su camino» (cfr. Alfonso MÉNDIZ, «Cada caminante siga su camino». *Historia y significado de un lema poético en la vida del Fundador del Opus Dei*, «Anuario de Historia de la Iglesia» IX [2000] 741-769). Aquellas palabras gustaron a Josemaría Escrivá que no dejó de usar de ellas en algunas de sus meditaciones y pláticas y también en sus escritos: «Me gusta ese lema: “cada caminante siga su camino”, el que Dios le ha marcado, con fidelidad, con amor, aunque cueste» (*Surco*, 231).

Esta formulación plural de las respuestas culturales, esta pluralidad posible de vidas-de-fe, vividas desde la fe, vividas conscientemente como respuesta a la fe objetiva, no puede hacer olvidar que, en ningún caso, se deberá tratar de respuestas caprichosas. Está en juego toda la calidad del compromiso humano. Hay que procurar —ya se ha apuntado— elegir bien. Y esto aunque sólo sea porque «las ideas tienen consecuencias». El sentido social del hombre ha de ayudarle a reflexionar a la hora de formular su particular respuesta. Sin olvidar, a la vez, que «la verdad no tiene contexto». Si siempre hay que hacerse cargo de, por ejemplo, los condicionamientos culturales de un tiempo determinado, este hecho no puede llevar a algo parecido al «relativismo cultural». El hombre —muy en particular, el hombre cristiano— siempre está en condiciones de llegar o, al menos, aproximarse considerablemente al fondo de la cuestión. Y si no hay nunca que juzgar las actitudes subjetivas, sí resulta inevitable analizar las respuestas desde ellas formuladas para percibir el mayor o menor alejamiento a la consideración plena de lo que es la fe cristiana, tal como Dios ha querido revelarla.

Las peculiaridades de unas nuevas normas culturales

Es posible que las líneas inmediatamente precedentes, al enlazarlas con lo que le ocurrió al Beato Josemaría el 2 de octubre de 1928, permitan intuir con cierta precisión algo de lo que implicó aquel hecho. La «llamada universal a la santidad» que Dios le hizo «ver» no supuso, en modo alguno, una ampliación del contenido de la Revelación, de la fe objetivamente considerada; pero sí la necesidad de elaborar o volver a elaborar unas normas culturales —o no conocidas, u olvidadas de tiempo atrás— que permitieran precisamente una respuesta —una vida-de-fe—, por un lado, más completa y radical; por otro, referida a la totalidad de los hombres.

En palabras citadas más arriba, ha podido verse cómo subrayó el Beato Josemaría, escasos años después del 28, que nada de lo que Dios le había propuesto —reclamando su cooperación, como instrumento dócil, para llevarlo a la práctica— suponía ni renovación, ni innovación en la Iglesia. Es claro el sentido de la primera afirmación: lo que Dios le había hecho «ver» no era la mera adaptación de algo ya existente, en el orden de la cultura. Basta recordar cómo se entendía la vida cristiana por aquellos años —cómo, incluso, se había venido poniendo en práctica desde bastantes siglos antes— para percibir que, sin desechar nada, respetando todo, el espíritu de lo que poco después el mismo Josemaría Escrivá comenzaría a denominar *Opus Dei*, nada tenía que ver con los presupuestos culturales imperantes¹³. En el

13. Un rasgo, entre otros posibles, que hace patente esto, puede ser el siguiente. Es sabido que Pío XI, Papa desde 1922, se propuso un cambio bastante radical en el sentido de la Acción Católica, tal

segundo caso, la claridad es similar: no cabía hablar de innovación, por lo mismo que la «llamada universal a la santidad» no significaba nada distinto a lo que ya se estaba viviendo en la Iglesia, aunque supusiera traer al primer plano requerimientos antiguos, patentes en la misma enseñanza de Jesucristo en los años de su vida en la tierra, que —por diversas razones culturales— habían quedado notablemente marginados.

Hay que aludir a una cuestión más. Y es que, en aquellos años primeros del siglo XX, fueron no pocos los hombres y mujeres que en la Iglesia estuvieron sinceramente preocupados —por así decirlo— por una más plena adaptación a los tiempos, que permitiera una incidencia mayor del Cristianismo en el mundo de la época. Los esfuerzos fueron diversos y —en líneas generales— loables. Entre ellos, por supuesto, la renovación de la Acción Católica a la que ya se ha aludido. Resulta, sin embargo, inevitable recordar que la mayor parte de estos esfuerzos —por no decir todos— tendieron a moverse dentro de los planteamientos culturales del momento, aunque evidentemente se deseara su renovación actualizadora. La aparición del *Opus Dei* —aunque, por entonces, ni siquiera tuvieran nombre los desvelos del Beato Josemaría por poner en práctica lo que, con enorme fuerza, sentía que Dios le urgía— habría de suponer algo así como una variación considerabilí-

como se venía viviendo desde que el Beato Pío IX la pusiera en marcha, poco antes de la desaparición de los Estados Pontificios, en torno a 1870. Sin entrar por el momento en mayores precisiones (cfr. Gonzalo REDONDO, *La Iglesia en la Edad Contemporánea*, t. II, Pamplona 1979, pp. 214-237), Pío XI popularizó la definición de la nueva Acción Católica como «participación de los seglares en el apostolado jerárquico». Algo excelente, que tuvo buenos resultados, pero en el que los seglares, en su actividad social, se encontraban por entero subordinados a la jerarquía. Más aún: la posibilidad de que los cristianos actuaran en la sociedad fue entendida como consecuencia exclusiva de un «mandato canónico» que sólo la jerarquía eclesiástica confería. Esta nueva manera de entender la Acción Católica la expuso Pío XI precisamente en torno a la fecha cuyo estudio nos hemos propuesto: 1928. Pues bien, años más tarde el Beato Josemaría declararía lo siguiente: «En 1932 [es decir, por los años en que comenzaba a difundirse la nueva orientación de la Acción Católica], comentando a mis hijos del *Opus Dei* algunos de los aspectos y consecuencias de la peculiar dignidad y responsabilidad que el Bautismo confiere a las personas, les escribí en un documento: “Hay que rechazar el prejuicio de que los fieles corrientes no pueden hacer más que limitarse a ayudar al clero, en apostolados eclesiásticos. El apostolado de los seglares no tiene por qué ser siempre una simple participación en el apostolado jerárquico: a ellos les compete el deber de hacer apostolado. Y esto no porque reciban una misión canónica, sino porque son parte de la Iglesia; esa misión... la realizan a través de su profesión, de su oficio, de su familia, de sus colegas, de sus amigos”» (*Conversaciones con Mons. Escrivá de Balaguer*, 21). No había discrepancia alguna respecto al deseo del Papa de una más decidida actividad apostólica de los seglares. No se rechazaba ni lejanamente que, en algunos casos, cuando determinados seglares así lo quisieran, pudieran colaborar de forma decidida y subordinada con la jerarquía. Las palabras del Beato Josemaría apuntaban a otra cosa: la razón de la actividad social de los seglares —de su apostolado— no debía depender únicamente del «mandato canónico», sino de la recepción del sacramento del Bautismo, que había hecho de ellos precisamente fieles católicos: algo estrechamente vinculado con la dignidad de la persona y su llamada a la santidad (cfr. *Matt* 5, 48).

sima respecto a muchos de los presupuestos culturales por entonces imperantes. Bastaría fijarse en la fuerza con que subrayó, desde el primer momento, que la convocatoria, la llamada a la santidad, era para todos, en las más diversas circunstancias y con respeto absoluto para las características específicas de aquellas situaciones en las que los cristianos pudieran encontrarse: no se trataba de sacar a nadie de su sitio. Era en el sitio en que cada uno estaba, en las coordenadas en que hubiera logrado situarse o la vida le hubiera colocado, donde debería aspirar, con la ayuda de Dios, al máximo desarrollo de su personalidad humana y sobrenatural. No es que se olvidara que el cristiano debería procurar ser más justo socialmente, o tener mayor capacidad profesional, o influir más en la vida social, o tratar de que mejorase la situación económica, por ejemplo, de su familia. A lo que se apuntaba era a que —sin marginar nada de esto, pero en modo alguno convirtiéndolo en objeto único del esfuerzo— allí donde cada cristiano se encontrara debería procurar vivir con la mayor radicalidad posible las consecuencias sociales de su religión, una verdadera vida-de-fe¹⁴.

Un precedente único: los primeros cristianos

En esta perspectiva es, quizá, donde se alcanza a entender con la hondura precisa otro de los temas habituales de la enseñanza del Beato Josemaría: para los hombres y mujeres que, por vocación divina, se fueran vinculando a la empresa sobrenatural que Dios le había hecho «ver», la única referencia posible, el precedente único no podían ser sino los primeros cristianos¹⁵. El tema tiene cierta complejidad, por lo que quizá sea oportuno detenerse un tanto en él.

En primer lugar, la precisión cronológica. Se entiende por primeros cristianos aquellos que vivieron en los tres primeros siglos de nuestra era, antes de la decisión que, en torno a 313, Constantino y Licinio tomaron en favor de la tolerancia religiosa; antes, por supuesto, que en 380 Teodosio convirtiera al Cristianismo en religión oficial del Imperio romano. Un segundo rasgo es el carácter predominante de aquellos primeros cristianos: fueron gente rigurosamente corriente, sin olvidar que entre ellos pudieran hacerse presentes algunas personalidades vigorosas, de todos conocidas. Pero, quizá, a la larga lo decisivo no fueran estas personalidades, sino la multitud de hombres y mujeres anónimos que —con su fidelidad y sus

14. Como es sabido, el núcleo de esta doctrina sería recogido posteriormente por el Concilio Vaticano II (cfr. Álvaro DEL PORTILLO, *Mons. Escrivá de Balaguer, testigo de amor a la Iglesia*, en Josemaría ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Amar a la Iglesia*, Madrid 1986, pp. 97-123).

15. Cfr. Domingo RAMOS-LISSÓN, *El ejemplo de los primeros cristianos en las enseñanzas del Beato Josemaría*, «Romana» 29 (VII/XII-1999) 292-307.

flaquezas, que de todo hubo— hicieron posible la expansión y consolidación del Cristianismo. Hay un tercer rasgo: no parece que ninguno de aquellos primeros cristianos tuviera una voluntad decidida de impulsar el cambio social en el Imperio romano. Sin duda, por su misma fe religiosa, procuraron vivir al margen de determinados aspectos de la sociedad de su tiempo. Pero, en líneas generales, podría decirse que se limitaron —y ya hicieron bastante— a procurar poner en práctica sin atenuantes las consecuencias individuales y sociales de su fe: a vivir personalmente el Cristianismo. Y un rasgo último: a pesar de no intentar públicamente ningún cambio —sus intereses discurrían por otros caminos—, impulsaron la variación profunda de la sociedad en que se encontraban. Para ello —y entre otras muchas cosas— tuvieron paciencia; no se alteraron ante las dificultades personales o sociales. Y por supuesto muchos murieron —mártires o de muerte natural— sin ver las grandes consecuencias, también sociales, de su fidelidad.

La quiebra de este planteamiento no se debió —es importante subrayarlo— a la decisión imperial del 313, sino a la tomada por Teodosio algunos años más tarde, en el 380. Es decir, al momento en que la autoridad política imperial —no puede, sin grave anacronismo, hablarse aún de Estado— decidió —quizá sin percibir por entero las enormes consecuencias de este acto— utilizar la fe cristiana —entendida, con toda razón, como fe verdadera— para asegurar una unidad social que se desmoronaba a ojos vistas. Una decisión estrechamente unida a otro rasgo que también conviene subrayar.

Los primeros cristianos llegaron a ser cristianos —con la ayuda evidente, indiscutible de la gracia de Dios— por una vía que cabría denominar de conversión de las minorías. No fue fácil en aquellos siglos ser cristiano, pues pesó casi de forma habitual la amenaza potencial o plenamente real de las persecuciones. Pero —quizá, más aún— no fue fácil porque el proceso de conversión personal se quiso que fuera deliberadamente lento: había que estar personalmente convencido de lo que suponía ser cristiano; pero la misma comunidad debía estar igualmente segura de que quien deseaba incorporarse a ella era consciente de lo que arriesgaba y se encontraba debidamente preparado. Hablando a lo humano, el procedimiento funcionó de manera aceptable y el Cristianismo conoció una expansión bastante asombrosa.

A lo largo del siglo IV se produjo una variación notable, a consecuencia de la nueva actitud de la autoridad social, de los emperadores. ¿Qué hacer ante la posibilidad de las conversiones en masa, de la incorporación de mayorías? Como se ha indicado, la autoridad tuvo conciencia clara de que la fe cristiana era la religión verdadera; y de que la posibilidad de que fueran muchos los que, en un plazo relativamente breve, aceptaran esta fe produciría, en primer término, la erradicación del paganismo o de las otras diversas religiones, incluidas las tan perturbadoras y numerosas herejías; y a la vez, el Cristianismo podría posiblemente convertirse en

un factor que recompusiera una unidad social profundamente deteriorada. Si el paganismo había contribuido tanto a la grandeza de la República romana y del Imperio de los siglos primeros, ¿qué no haría el Cristianismo?

Sin entrar a valorar la exactitud de estos cálculos de las autoridades del Imperio, es claro que el objetivo de la fe cristiana no es facilitar la cohesión social, aunque —de forma colateral, no deliberadamente buscada— pueda en algún caso contribuir a ella. Parece bastante evidente que cuando la autoridad impone una determinada creencia, en los primeros momentos de esta imposición puede llegar a parecer que se ha logrado algo importante. Pero —es quizá innecesario insistir en ello— el compromiso, potenciador de la personalidad, el compromiso que permite el progreso, es siempre —guste o no guste— rigurosamente personal. En este orden de cosas, las estructuras, a no tardar, acaban manifestándose como gravemente perturbadoras.

En cualquier caso, ¿qué hacer entonces con las mayorías que desean convertirse o cuya conversión se presenta como tan conveniente? Por supuesto, en modo alguno rechazarlas. Pero sí, dispensarles el mismo tratamiento dado a las minorías, es decir, la formación cuidadosa, individualizada, que permita que la conversión sea no sólo sincera, sino plenamente consciente de todo lo que entraña. A partir del siglo IV —y es interesante apreciar que hoy nos encontramos en una situación algo similar, cuando se alude a la necesidad de la recristianización de Europa—, esto —en general— no se hizo así. Es posible que no se dispusiera de los efectivos humanos para llevar a cabo el trato personal de tantos y tantos que querían acercarse al Cristianismo. Es posible también que muchos —incluso entre los cristianos, incluso entre la jerarquía eclesiástica— cayeran en la trampa del —digámoslo así— triunfo rápido y casi universal, aunque sólo fuera para compensar las dificultades soportadas durante los tiempos de las persecuciones.

No ha de extrañar que, al tratar de un acontecimiento ocurrido en 1928, se deba, resulte casi obligado, aludir a siglos en apariencia —tan sólo, en apariencia— remotos. La Historia es en lo decisivo muy particularmente lenta. Los problemas de los hombres son pocos y se repiten una y otra vez. En momentos de crisis culturales tienden a presentarse situaciones muy parecidas, a las que hay que dar las respuestas que ya se dieron y evitar con cuidado —y en lo posible— las que hicieron patente su inanidad. La Historia no tiene un desarrollo cíclico, como creyó Platón. Ni avanza con el movimiento en espiral que describiera Vico. Ni, por supuesto, tiene nada que ver con el desarrollo lineal de la ingenuidad positivista o con el progreso igualmente creciente de forma continuada de la dialéctica, espiritualista o materialista. En la Historia hay alzas y bajas, avances y retrocesos; y todo esto, con alguna frecuencia, a la vez. A momentos de aparente plenitud, siguen o pueden seguir tiempos de obscuridad densa. Y a la inversa. Más aún: en un tiempo determinado, es dable percibir avances considerables en determinados as-

pectos, que coinciden con retrocesos o caídas en otros. En este sentido, es posible que resulte más preciso y exacto afirmar que el sentido o progreso de los tiempos depende esencialmente del sentido del progreso personal. Y no tanto de que se alcance, como de que esforzadamente el hombre, cada hombre, se empeñe en él.

La Historia no es más que el lento y difícil desarrollo de la convicción de que el hombre es libre: de que es preciso, en primer término, que cada hombre descubra lo que supone la libertad personal; se decida, después, a poner en práctica las consecuencias que se derivan de esta libertad; y, en tercer lugar y por lo mismo que haya logrado valorar con acierto la potencia enorme de su libertad, se dedique a crear ámbitos de libertad a los que puedan acogerse los demás hombres. Equiparar, sin embargo, estas afirmaciones a un proceso uniformemente acelerado es tontería. Pero es lo que hay que estar intentando de forma continua, volviendo a empezar siempre que sea preciso, por lo mismo que es eso lo que al hombre corresponde: porque el hombre, todo hombre, ha sido creado libre por Dios; y Dios espera que cada uno ejercite de manera radical su libertad constitutiva.

La ocasión de una crisis cultural

Volvamos a la pregunta inicial: ¿por qué se produjo la expresa llamada de Dios a Josemaría Escrivá precisamente en 1928? Cuanto a partir de ahora se pueda decir es evidente que no traspasará el ámbito de los simples argumentos de conveniencia. Intentar un análisis racional nada menos que del obrar divino, quizá resulte algo excesivo: Dios es y sabe más. Lo cual no quiere decir que no puedan apuntarse algunas razones o situaciones determinadas, que ayuden no tanto a percibir la razón última y decisiva por la que Dios escogió esta fecha, pero sí algunos factores que permitan hacerse una cierta idea de la causa de esta elección.

Ya que se ha aludido a los primeros cristianos, puede quizá ser útil retroceder aún algo más para plantearse la razón de que el nacimiento de Nuestro Señor Jesucristo y los primeros pasos de la Iglesia por Él fundada tuvieran lugar durante aquellos tiempos relativamente serenos, que suelen denominarse la «paz de Augusto»; los años que siguieron a la transformación de una República romana, ahogada por las guerras civiles, en el Principado que enmascaró un Imperio autoritario. Es cuestión debatida y analizada hasta la saciedad. No es quizá el momento de reproducir las muy diversas argumentaciones. En cualquier caso es claro que la paz del siglo I ayudó —siempre dentro de los argumentos de conveniencia— a que la Iglesia pudiera hacerse presente en los más lejanos rincones del Imperio con notable rapidez, merced a la unidad del mundo, a las posibilidades de movimiento de los predicadores de la fe, etc. Algo relativamente similar cabría apuntar ante el hecho de que en el misterio de la Encarnación, el Verbo tomó la naturaleza humana

de la estirpe judía. Dentro del mundo antiguo, el pueblo de Israel tuvo una importancia tan sólo relativa. Pero, sin olvidar esto, hay al menos dos rasgos que conviene subrayar. Palestina se encontraba geográficamente situada en una verdadera encrucijada, desde donde resultaba fácil acceder al resto de Asia, a Europa y África. El otro rasgo es la diáspora que el pueblo judío había sufrido en diversas ocasiones. Este hecho, unido a la decisión de permanecer fiel a la religión de sus mayores, hizo que existieran comunidades judías —potencialmente capaces de entender la predicación de la fe cristiana— en muy diversos lugares del mundo antiguo.

Todos éstos son, sin la menor duda, simples argumentos de conveniencia, a los que sin mayor dificultad cabría añadir otros similares, aunque el conjunto de todos ellos no suponga en ningún caso una explicación radical de por qué todos aquellos sucesos —la Encarnación del Hijo de Dios, su Pasión, Muerte y Resurrección gloriosa, los primeros pasos de la expansión de la Iglesia de Cristo— tuvieron lugar en aquella fecha y en aquel lugar. A la vez, fueron esta fecha y en este lugar los escogidos por la Providencia divina.

¿No podrá aplicarse al año 1928 un proceso analítico relativamente similar? Porque también en esa fecha —por supuesto, como en tantas otras— tuvieron lugar un conjunto de acontecimientos, cuya confluencia quizá permita entender de alguna manera lo que en aquel momento pasó. De manera general, en torno a 1928, se había comenzado ya a tener clara conciencia de que algo decisivo estaba ocurriendo: sencillamente una notable crisis cultural, sólo equiparable a la que, precisamente a partir del siglo V, comenzó a poner fin al mundo de la Antigüedad clásica, orientándose hacia nuevas formas culturales cuya vigencia, de alguna manera, llegan hasta nuestros días. La crisis cultural —contemporánea nuestra: en ella estamos plenamente inmersos— habría de facilitar, entre otras muchas cosas, que pudiera entenderse de forma más precisa lo que Dios pedía; y, además, que comenzaran a darse las condiciones necesarias para poner en práctica lo reclamado por Dios al Beato Josemaría. Dicho sea todo esto, no se olvide, en el ámbito exclusivo de los argumentos de conveniencia.

En este sentido, la percepción de lo que ocurrió aquel 2 de octubre de 1928 reclama, a la vez, el conocimiento pormenorizado de la vida de Escrivá de Balaguer —antes de esta fecha, por supuesto; pero, muy particularmente, a partir de ella— y el conocimiento paralelo, con no menor detalle, de los avatares culturales, tanto en la Iglesia como en la sociedad civil de la época. Es claro —posiblemente ni siquiera fuera necesario volver sobre ello— que lo que Dios hizo «ver» al Beato Josemaría aquel 2 de octubre no fue algo relativo a la resolución de una crisis cultural —en España, en Europa, en el mundo—, por más intensa que ésta fuera. Pero quizá pueda afirmarse que la crisis cultural fue —por así decir— la ocasión aprovechada por Dios para recordar la verdad de la «llamada universal a la santidad», de forma relativamente similar a como Dios había aprovechado también para

sus designios eternos la «paz de Augusto» o el lugar de privilegio que el pueblo judío ocupaba en una verdadera encrucijada de civilizaciones. Parece imponerse, pues, la necesidad de una descripción somera de lo que había sido y era la cultura de la Modernidad, en crisis en torno a 1928.

Los elementos constitutivos de la cultura de la Modernidad

Estamos, como en tantas otras ocasiones, ante una realidad. En este caso, la historia de Europa —más adelante, también de América; y en tiempos más recientes, de casi todo el mundo— a partir del siglo V. Se ha intentado conocer y sintetizar esta realidad a través de multitud de ideaciones —unas más acertadas que otras, merced al mayor grado de los conocimientos acumulados, o las mejores atención o perspicacia volcadas en su análisis. Sin entrar a discutir la periodificación elaborada —aunque quizá tenga más de una grieta—, baste recordar que se suele dividir en dos o tres grandes tramos. Se suele aceptar sin discusión la denominación de Edad Media para el tramo primero, el que va precisamente desde el siglo V hasta el XV. Luego, las opiniones se dividen. Si para unos a la Edad Media sigue la Edad Moderna que, en torno a finales del XVIII —a partir de la Revolución francesa—, es sustituida por la Contemporánea, la historiografía anglosajona se resiste a tal periodificación y tiende a desconocer la existencia de la Edad Contemporánea: el final de la Edad Media abrió los tiempos modernos, en los que nos encontramos. No es lo expuesto una mera disputa de escuelas historiográficas. Va en ello toda una profunda concepción de la Historia de los hombres en la que, en estos momentos, no es posible detenerse.

Sin entrar en demasiadas profundidades, suele ser también admitido por todos —o casi todos— que los siglos medievales presencian una pugna continuada en torno a dos grandes cuestiones: ¿quién manda en el mundo? En el mundo europeo, se entiende. ¿La autoridad o la sociedad? ¿La autoridad civil o la autoridad religiosa? De forma muy sucinta, es posiblemente exacto afirmar que, en el siglo XV, la autoridad de los reyes logra dominar a la pujante —y quizá, por eso mismo, en más de una ocasión, caótica— vida social, en la medida en que alcanza a disponer del instrumento adecuado para asegurar este control: el Estado moderno. Muy poco después —a finales de aquel mismo siglo y comienzos del siguiente—, se da el paso segundo: la autoridad civil, que ha construido la estructura estatal, se impone sobre la autoridad religiosa¹⁶. Un proceso que culminará cuando —de mane-

16. En la Historia —o en la vida: en definitiva, lo mismo— para intentar solventar cualquier problema, se han de dar dos pasos obligados: determinar, en primer lugar y con la mayor claridad posible, en qué consiste el problema que se nos plantea, qué es lo que pasa o nos pasa; y, después, elegir

ras distintas, pero a partir de un fondo común— la Reforma luterana o el Cisma anglicano¹⁷, rompan la unidad religiosa en que hasta el momento ha vivido Europa, y atribuyan a los distintos príncipes la plenitud de la autoridad sobre la sociedad, merced al control sin trabas sobre la religión de sus pueblos respectivos. En paralelo con estos hechos —y como consecuencia de un complejo de acciones y reacciones— otros Estados europeos, sin romper en principio su unidad con Roma, consolidan de forma similar un Estado fuerte; lo que —para entendernos—

los medios idóneos que permitan resolver la dificultad. Dos pasos imprescindibles: de nada vale dar uno de ellos, si —a continuación— no se procura dar el otro. En este sentido, se comprende uno de los esfuerzos realizados en plena crisis de la cultura de la Modernidad, en los años de entreguerras, y que no fue sino el intento de escapar del asfixiante control que el Estado ejercía sobre la sociedad, mediante la reconstrucción de los *cuerpos naturales* —es decir, de la estructuración de la sociedad en distintas conformaciones—, propia de los tiempos medievales. Esto es lo que, en líneas generales, planteó con clarividencia la encíclica *Quadragesimo anno* (1931). La dificultad —como sucede con no poca frecuencia— habría de suscitarse a la hora de llevar a la práctica la solución teórica; en el momento de arbitrar los medios necesarios para la restauración de una vigorosa vida social. Si no dejaron de percibirse ecos de la llamada solución corporativista en Italia, Alemania o Checoslovaquia, donde se hizo más patente el deseo de poner en práctica la enseñanza del Magisterio fue en las llamadas democracias orgánicas o corporativismos: el Austria de Dollfuss, el Portugal de Salazar, la España de Franco o la Argentina del general Perón. Las consecuencias derivadas de estos diversos intentos fueron, comprensiblemente, muy variadas. Pero, en definitiva, todos acabaron por incurrir en el mismo error: que no fue sino intentar la reconstrucción de los *cuerpos naturales* sociales mediante la acción de los distintos Estados, olvidando que dichos Estados se habían levantado, habían logrado entrar en el juego de la Historia, precisamente a partir de la aniquilación de los *cuerpos naturales*. Algo así como esperar que el lobo, tras haberse comido las ovejas, se transformara, de pronto, como por ensalmo, en pastor bueno y recreara —pacífico— el rebaño destruido. Si en la Historia se repiten, una vez y otra, los problemas de fondo, no tienen por qué repetirse las soluciones. No hay que pensar que la única forma de que pueda autoestructurarse una sociedad de hombres libres sea a través de los *cuerpos naturales*, tal como sucedió en el Medievo. En cualquier caso parece evidente que, de ser así, sólo se conseguiría mediante la reconversión de los Estados —pretendidos impulsores de los *cuerpos naturales*— en simple autoridad social. Desde el momento en que esto se intentó desde fuertes Estados autoritarios, el corporativismo —por ellos construido— se esfumó apenas dichos Estados se eclipsaron. Fue una respuesta, quizá bien intencionada, pero profundamente errónea en la elección de los medios para ponerla en práctica.

17. No hace falta saber mucha Historia para distinguir todo lo que separó, desde un primer momento, a la Reforma luterana del Cisma anglicano. Bastaría tener presente que, en el caso de Inglaterra, la autoridad civil —aunque lo intentó— nunca llegó a constituirse en un Estado similar a las Monarquías absolutas continentales de los Austrias, en España, o los Borbones, en Francia. En Inglaterra, los intentos de los Estuardos por llegar a ser monarcas absolutos terminaron con la ejecución de Carlos I y la expulsión de Jacobo II, mediante sendas revoluciones sociales. La historia inglesa —y, como derivación, la de los Estados Unidos— presenta diferencias radicales con la de los pueblos continentales europeos y la de los otros muchos que, en el ancho mundo, se han derivado de éstos últimos. Cosa distinta es la cierta convergencia —sólo *cierta*— que hoy pueda presentarse, en la medida en que se han hecho presentes factores no existentes en los siglos primeros de la Edad Moderna: por ejemplo, el sentido democrático.

cabe denominar Estado tradicional, por lo mismo que aspira a conservar lo que asegura —por más que pueda resultar harto dudoso...— que siempre ha existido. En definitiva —y salvo en el mundo anglosajón, reducido por aquellas fechas a Inglaterra— el siglo XVI presenta, con todos los matices diferenciales que se quieran, la irrupción del Estado moderno, que controla con firmeza una vida social que, en consecuencia, va tornándose más y más átona.

No sería difícil enumerar las muchas razones —comprensibles, por supuesto— que unos y otros esgrimieron en defensa de sus respectivas innovaciones. Dentro del mundo en que se asentó la Reforma luterana, con todas sus variantes posteriores, el reconocimiento de la pluralidad cultural —a partir del libre examen o de lo que, más adelante, sería conocido como libertad de conciencia— entrañó un pluralismo religioso, que buscó su punto de apoyo en la diversidad de los sentimientos. Sería cuestión de interés determinar cuál fue en concreto el sentimiento dominante. Dejando de lado —no es momento adecuado¹⁸— esta cuestión, parece claro que se intentó, por paradoja, que fuera un sentimiento objetivo, ante el que todos hubieran de rendirse por su misma evidencia. En los Estados católicos, en los Estados tradicionalistas frente a la innovación introducida por la Reforma, la unidad religiosa fervientemente mantenida comportó el rechazo sin paliativos del pluralismo social o cultural. Si se deja de lado al mundo anglosajón —en sus presupuestos esenciales, y no en las concreciones posteriores que acabarían, en muchos casos, por ser considerablemente distintas—, los mundos mentales, de alguna forma paralelos, de la libertad de conciencia y del tradicionalismo¹⁹, acabarían por convertirse en el haz y el envés de la cultura de la Modernidad. Por eso, en los años inmediatamente siguientes al final de la Gran Guerra (1914-1918) la crisis de la cultura de la Modernidad afectó tanto a uno como a otro.

La obligada brevedad de estas páginas impide adentrarse en cómo fue la gestación —larga— de esta crisis. Podría incluso decirse que la crisis se inició en la misma época —siglo XVI— en que el Estado decidió bloquear la acción libre de la sociedad. Si se insiste en la fecha últimamente apuntada —final de la I Guerra Mundial— es tan sólo porque fue en ese momento cuando comenzó a tener una manifestación externa inequívoca, aunque no sería difícil rastrear los preliminares de esta crisis ya años antes —por ejemplo, en el tercio final del XIX. Pero hay que decir algo más sobre una crisis cultural: por ejemplo, que puede ser coe-

18. Las posibles respuestas son muy diversas: el Estado o la sociedad cosmopolita; el orden social, el progreso, la raza o la Nación, etc.

19. No hay que olvidar que, por más que nunca haya sido condenado por la Iglesia el tradicionalismo cultural, que niega —y, en consecuencia, impide— la libertad de acción social de los hombres, sus raíces son comunes con otras actitudes —tradicionalismos filosófico o teológico— que sí han sido rechazados de manera plena por el Magisterio de la Iglesia católica.

tánea con el apuntar de soluciones que permitan —si se mantienen— dar salida a la aporía cultural que la crisis comporta. A la vez, que la agonía de una cultura puede prolongarse no ya durante años, sino —incluso— durante siglos, por más que sea perfectamente perceptible la crisis profunda que se ha abatido sobre la vida social. Frente al dogmatismo cultural —que es, en definitiva, lo que ha entrado en crisis— hay que recordar que la cultura es entitativamente plural. Y no sólo por el hecho de que pueda haber muchos hombres que no se enteren de lo que pasa, a los que, sin embargo, es preciso respetar. Sino también porque —como ya se ha indicado— la respuesta cultural cristiana es plural, por lo mismo que existirán tantas posibles orientaciones como personas entren en juego, con limpio afán de compromiso.

II. *El espíritu del Opus Dei*

El objetivo del hacer humano

De manera evidentemente sintética, éstas son algunas de las reflexiones —de las ideaciones— sobre la situación cultural de la Iglesia y del mundo en torno a 1928²⁰, cuando Josemaría Escrivá de Balaguer «vió» lo que Dios quiso mostrarle, a la vez que reclamaba de él la precisa cooperación para que todo aquello se llevara a la práctica. Es posible que, en esta perspectiva, se perciba algo más la transcendencia que tuvo la aparición de lo que, no mucho después, comenzaría a ser conocido como Opus Dei.

En primer término, la «llamada universal a la santidad». La persona humana, individuo social, actuando en nombre propio y sin perder de vista el entorno en el que ha de hacerse presente, es convocada por Dios a que se comprometa con libertad para lograr la santidad, o la perfección, o la felicidad —conceptos todos ellos, de alguna manera, equivalentes. Una afirmación que, al menos, implica dos cosas. En primer término, que la convocatoria es divina, esto es, no derivada de una autonomía radical de la conciencia, uno de los elementos en crisis profunda en cuanto constitutivo de la cultura de la Modernidad. Las decisiones humanas no pueden tener su único origen en la conciencia autónoma, pues el hombre es criatura de Dios: creada por Él, a Él debe tender para conseguir lo máximo a que pueda aspirar —aquí y después. Y esto no como consecuencia de un vago y etéreo sentimentalismo religioso, sino como consecuencia de un conocimiento racional,

20. De estas cuestiones me he ocupado, con alguna extensión, en otros lugares: cfr. GONZALO REDONDO, *Historia Universal*, t. XIII..., *op. cit.*, pp. 15-84; e *Historia de la Iglesia en España (1931-1939)*, t. I, *La II República (1931-1936)*, Madrid 1993, pp. 15-127.

radical y cierto²¹. En el mundo, en la vida, hay cosas que el hombre debe conocer, porque puede conocerlas.

Pero hay un segundo aspecto que igualmente se ha de procurar retener. Como acaba de indicarse, y frente al pesimismo profundo de parte considerable del pensamiento actual, al margen —muy al margen— de lo que pueda sentirse o dejarse de sentir —cuestión, habitualmente, de importancia escasa—, el hombre es capaz de aspirar no a cualquier cosa, sino a lo más alto. No significa esto, en modo alguno, desconocer la no pequeña capacidad que el hombre tiene de hacer francamente mal buena parte de las cosas excelentes que se propone. Dicho sea de paso, no hay que olvidar que el pasado siglo XX, que tantas asombrosas aportaciones ha deparado en el conocimiento científico y en sus aplicaciones técnicas, ha sido posiblemente uno de los siglos más crueles y sanguinarios —incluso, desde un punto de vista fríamente cuantitativo— entre los que la memoria humana alcanza a recordar. A ese hombre, precisamente a ese hombre es al que Dios convoca a que sea santo, en la misma medida en que se esfuerce por percibir que su destino no es meramente material o terreno. Si, como más arriba ya se ha dicho, Dios es y sabe más, el mismo Dios hace presente al hombre que él —criatura redimida y elevada a la condición de hijo de Dios— también es considerablemente más de lo que se empeña en asegurar a partir de los dictados de una pretendida conciencia radicalmente autónoma²².

Una llamada a la santidad que —sin salir del plano de la cultura— no implica sólo la mera perfección individual; se trata de una llamada a la santidad que el hombre recibe, a la vez que se le recuerda la obligación —y, por supuesto, la posibilidad— de llevar a cabo una acción o actividad social. El fin del hombre, el objetivo del hacer o de la vida humanos no es el mismo hombre, sino Dios y los demás hombres por Dios. Ningún hombre puede prescindir de ser él mismo, un individuo irreductible e indestructible. Pero la condición de persona —innata igualmente en cada hombre— precisa de un desarrollo consciente, deliberado. Llevando las cosas a su límite, podría decirse que nadie puede dejar de conducirse como individuo. Pero que la realización de la personalidad puede —en princi-

21. Por la lentitud ya tan aludida de la Historia y la similitud de las cuestiones que se presentan a todos los hombres y que han de ser resueltas en los momentos críticos de sus vidas, no extrañará que se evoque una enseñanza de San Gregorio Nacianceno, un hombre que tuvo que hacer frente desde su fe cristiana a la crisis del mundo de la Antigüedad, buscando salvar lo salvable de la cultura clásica. En una frase escueta, San Gregorio dice así: «[...] la fe es la plenitud de nuestra razón» (*Discurso teológico*, 29, 3, 21).

22. «Se repite la escena, como con los convidados de la parábola. Unos, miedo; otros, ocupaciones; bastantes..., cuentos, excusas tontas.

»Se resisten. Así les va: hastiados, hechos un lío, sin ganas de nada, aburridos, amargados. ¡Con lo fácil que es aceptar la divina invitación de cada momento, y vivir alegre y feliz!» (*Surco*, 67).

pio— quedar impedida u olvidada; no llevarse a cabo en plenitud: ésta es la tragedia del egoísmo. La vocación o sentido social que permite que el individuo culmine en persona, alcance la dignidad personal, es la misión apostólica a la que se convoca a todo cristiano mediante el Bautismo, que le proporciona la correspondiente ayuda de la Gracia.

Nada de lo apuntado —y algo parecido sucederá con lo que sigue— es fácil de conseguir; ni de logro inmediato. Si la cultura religiosa, la vida-de-fe, fuera tan sólo saber teórico, abstracto, bastaría una cierta atención para tener de ella un conocimiento, al menos, de tipo general. Pero la cultura es praxis, es eminentemente práctica. Y sólo puede decirse que se conocen verdaderamente los principios, en la medida en que se intenta ponerlos denodadamente en práctica. Lo demás es literatura, ensoñación o fantaseo. Pero —resulta evidente— una práctica sólo cabe aspirar a realizarla medio bien después de... mucha práctica. La experiencia, por lo demás, confirma que, con alguna frecuencia, cuando se comienza a tener algún dominio sobre la práctica cultural, el hombre que lo ha medio conseguido suele morir. Con lo cual hay que estar empezando siempre. Es, a la vez, una buena muestra de la habitual inanidad de las soluciones estructurales; de la ingenuidad de pretender que un problema humano pueda considerarse resuelto en la medida en que se haya podido dictar, por ejemplo, una reglamentación u otra ordenación teórica de tipo similar. La formación del hombre en lo que significa la vida-de-fe no termina nunca. Análogicamente podría igualmente decirse que nunca termina la formación de una sociedad, integrada precisamente por hombres; que es ilusorio pensar que, por haber resuelto —o pensar que se han resuelto— determinadas cuestiones, los problemas de fondo, reales, hayan dejado de existir. Las nuevas generaciones se encargarán rápidamente de hacer patente la ingenuidad que sustenta una actitud de este tipo.

El escenario de la acción humana: un mundo único

Dibujado, de manera evidentemente muy general, el objetivo del hacer humano —la santidad, la perfección, la felicidad—, llega el momento de determinar dónde ha de tener lugar, cuál es el sitio en que se deberá procurar ponerlo en práctica. La respuesta es tan sencilla, que casi da rubor formularla. La realización, por parte del hombre, del objetivo que su Padre Dios le ha asignado para que sea feliz no puede tener lugar más que en el escenario único de que el hombre dispone durante su vida terrena: el mundo, la sociedad civil. ¿Dónde, si no, va a vivir el hombre? Por supuesto, apenas escritas estas palabras vuelve a aparecer la realidad, o, más exactamente, la ocasión grande que ha supuesto la crisis cultural. Pues antes de que se desencadenara con toda su crudeza, la respuesta —no del todo exacta,

aunque estuviera formulada desde la mejor buena voluntad— bien hubiera podido ser: el cristiano donde tienen que vivir es en el mundo cristiano, es decir, en el ghetto de alguna manera imprescindible que le permita mantenerse puro y limpio, incontaminado de las maldades que integran el mundo no-cristiano. Mucho habría que decir sobre esas pretendidas maldades. Más aún, quizá, de las igualmente pretendidas pureza y limpieza atribuidas al ghetto. Por fortuna, hoy es innecesario afrontar esa penosa dialéctica. Lo apuntado por el espíritu del Opus Dei es precisamente que el escenario de la acción humana no es sino el mundo único en el que nos encontramos.

Es ese mundo único el que hay que intentar llevar a Dios. Y no por afán de realizar ninguna empresa arriesgada o asombrosa, generadora de fama inmarcesible, sino como servicio deliberado y consciente a todos los hombres que en él viven. No resulta difícil recordar —de manera similar a como arriba ya se ha hecho— la actividad de los primeros cristianos, que hicieron lo que pudieron —y no hicieron poco— precisamente en el ámbito no del todo cómodo del Imperio romano. Pero, quizá, ni sea necesario en este caso evocarlos. Pues el mismo Evangelio está lleno de indicaciones expresas y claras: el cristiano ha de ser sal, luz, levadura²³. Y mal podría cumplir estos entrañables encargos si se empeñara en mantenerse apartado de la masa —en el recto sentido evangélico, y no en el peyorativo sociológico— que precisamente se le pide que vivifique.

Que esto puede entrañar todo tipo de peligros, queda fuera de duda. Es evidente que surgirán multitud de conflictos, riesgos de desviaciones y confusiones, desfallecimientos, etc. Pero pensar que todo esto quedaría evitado permaneciendo en el ghetto es ingenuidad que sólo puede descansar en el desconocimiento de la naturaleza humana: en todas partes cuecen habas. Por lo demás, para eso está la gracia de Dios: para santificarse en el mundo y santificar el mismo mundo —contribuir a su perfección y recto progreso—, salido bueno de las manos de Dios, aunque luego quede manchado con frecuencia excesiva por las miserias humanas.

Sin embargo, es posible que la dificultad mayor sea otra: hacerse deliberadamente presentes en todas las actividades honestas —que son muchas— que en el mundo pueden darse, ¿no supondrá un peligro, al introducir un desorden profundo en el vivir de los hombres cristianos? Hay que reconocer que así es, aunque de inmediato se deba afirmar que será un bendito desorden. Porque lo que importa no es la estructura, el organigrama, la planificación, sino la acción personal que es la que se convierte en conducto o canal por donde la gracia de Dios llegará a las entrañas del mundo de los hombres. El Beato Josemaría gustaba hablar —con el humor que nunca le faltó— de que el Opus Dei era una «organización desorgani-

23. Cfr. Matt 5, 13-16; 13, 33.

zada». Organización, es claro, pues debía asegurar la precisa y debida ayuda espiritual a cada uno de sus fieles, se encontrara donde se encontrase. Y desorganizada por lo mismo que el Opus Dei no buscaba la planificación de la actividad de los hombres y mujeres que, a partir de la llamada divina, habían decidido integrarse en él o formarse cristianamente según su espíritu. Si lo que Dios le hubiera hecho «ver» el 2 de octubre de 1928 hubiera sido —dicho de forma deliberadamente errónea— la necesidad o conveniencia de conquistar humanamente una determinada sociedad o el mundo entero, es claro que hubiera sido precisa una férrea organización de todos los efectivos para lograr los objetivos propuestos. Cosa distinta es que esto hubiera podido conseguirse, dada la fragilidad de la condición humana y las considerables posibilidades de confundir casi todo. Parece, sin embargo, que la finalidad de lo que Dios le hizo «ver» fue algo distinto. Y la «desorganización» no supuso ningún inconveniente; antes bien, fue garantía de que el mensaje había sido interpretado y aplicado de forma correcta.

El significado del trabajo del hombre

Visto lo que hay que hacer y dónde hay que hacerlo, se ha de dar un paso tercero: entender de qué modo podrá ser llevado a la práctica, cuál será el procedimiento del que se deberá echar mano para realizar lo previsto. Ésta es la misión o utilidad del trabajo ordinario que cada uno ha de llevar a cabo. Pero no un activismo, sin más; será preciso un trabajo, una acción o actividad, con sentido y significado bien precisos.

Como en otras ocasiones, también ahora puede ser conveniente fijar con claridad algunas cuestiones básicas sobre las que descansa lo que a continuación se va a exponer. En primer lugar, que en la vida del hombre todo es trabajo. Más aún: que la vida humana es, ella misma, trabajo. Tal fue la misión que Dios le confió al crear al hombre: Dios le hizo *ut operaretur*²⁴, para que trabajara. El hombre no ha recibido una vida, parte de la cual se ha de emplear en el trabajo; sino que la vida entera del hombre es trabajo²⁵. Lo es la actividad profesional —la que sea—; pero también la vida familiar, el sueño o las distracciones correctas de las que el hombre eche mano para aliviar las tensiones de su existir. En todo ello, realizado en medio del mundo, el hombre ha de procurar la perfección; es haciendo todo esto como el hombre alcanzará la felicidad.

24. Gn 2, 15.

25. En el libro de Job (7, 1) puede leerse: «*Militia est vita hominis super terram*». Unas palabras que el Beato Josemaría glosaría así: «Que la vida del hombre sobre la tierra es milicia, lo dijo Job hace muchos siglos.

»—Todavía hay comodones que no se han enterado» (*Camino*, 306).

Quizá tenga igualmente interés subrayar un segundo aspecto. Y es la relación —estrecha relación— del trabajo que se pide al hombre y el orden de la propia vida humana y de la entera vida social. Mediante el trabajo, mediante la vida entera entendida como trabajo, cabe la posibilidad de recolocar en su sitio las muchas cosas que ha desordenado el pecado. Un orden que va algo más allá del que se impone a los libros de una biblioteca, o al que se logra en el interior de un frigorífico. Se trata de lo que cabría denominar orden esencial de la acción humana, que permite distinguir la diversa calidad de las cosas realizadas o por realizar, y hacerlas, en consecuencia, en el orden debido. Este aspecto —muy importante, aunque sin olvidar que puede, como tantas otras cosas buenas, degenerar en manía si se le convierte en fin— es virtud esencialmente racional, intelectual: sólo cabe una ordenación adecuada de las cosas que se hacen, sólo es posible un trabajo bien ordenado en la medida en que se entiendan bien, se valoren de forma adecuada las distintas cosas que hay que hacer. El Beato Josemaría recogió esto en una fórmula escueta:

«¿Virtud sin orden? ¡Rara virtud!»²⁶.

No resulta difícil entender en este contexto que el trabajo no distrae —no puede distraer nunca si se lleva a cabo de manera ordenada— del trato con Dios, de la búsqueda de la perfección. Es igualmente de Escrivá de Balaguer un comentario —también breve— con el que indica la actitud de fondo que deberá tener el verdadero trabajador. Al margen de la vieja polémica entre Marta y María, entre vida de acción y vida de contemplación, solía decir que había que ser «contemplativos en medio del mundo», en la actividad constante que debe llenar las horas de cada día.

Si se permite un cierto juego de palabras —por lo demás, rigurosamente exacto—, podría decirse que «opus Dei» es tanto el trabajo que Dios hace siempre²⁷, como el trabajo que el hombre hace por Dios: por amor de Dios y gracias a la ayuda que de Él recibe. Si —como ya se ha visto— el hombre ha de mantener con Dios una relación individual, en primera persona, en la que nadie le puede sustituir, la relación social del hombre con los demás hombres —de acuerdo con lo que Dios le pide— es precisamente el trabajo: el hombre coopera así al desarrollo y culminación de la Creación divina, una tarea a la que es llamado por el mismo Dios²⁸. Puede por eso decirse que el trabajo humano es la cooperación del hombre

26. *Camino*, 79.

27. «Mi Padre sigue obrando todavía, y por eso obro yo también» (Ioann 5, 17).

28. «[...] los bendijo Dios [a Adán y Eva], diciéndoles: “Procread y multiplicaos, y henchid la tierra; sometedla y dominad sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo y sobre los ganados y sobre todo cuanto vive y se mueve sobre la tierra”» (Gn 1, 28).

a la obra, al trabajo, hecho por Dios, pues —por más que pueda, una vez y otra, resultarnos sorprendente— Dios quiere contar con el hombre: ha puesto en sus manos la construcción de la sociedad humana, mediante el trabajo que el hombre lleva a cabo. Y, dentro de tal labor, es aspecto a destacar el esfuerzo que el hombre debe y puede realizar —con la ayuda, por supuesto, de Dios— para impulsar a los demás hombres a que participen en esa misma tarea. Pues si el hombre ha recibido de Dios la encomienda de llevar a su término todo lo creado, lo más importante que ha salido de las manos de Dios son precisamente los hombres

La santidad se consigue en la medida en que el hombre procura la unión con Dios en todo lo que realiza ordenada y libremente. Un esfuerzo que se convierte en garantía de que tal unión será para siempre en el cielo. No ha de extrañar que así suceda, porque el trabajo, desvinculado de Dios, por intenso, enérgico, etc., que pudiera ser, ningún valor tendría. Tiene valor cuando se une a la acción constante de Dios en los tiempos; de forma muy particular a lo realizado por el Verbo Encarnado, por Jesucristo.

Jesucristo, durante los años de su vida oculta cooperó, en cuanto Hombre verdadero, con la Creación llevada a cabo por la Trinidad —por tanto, también por Él mismo, en cuanto Dios verdadero. Pero Jesucristo, junto a esto —o, para ser más exactos, tomando precisamente como precedente su trabajo en cuanto Hombre— realizó la obra por excelencia, la Redención, liberadora del hombre; es decir, el acto mediante el cual la vida del hombre volvió a tener pleno sentido, al ser rescatado del cautiverio del demonio, consecuencia de la caída primera: una actividad evidentemente social, en cuanto pensada y realizada en bien de todos. Sale una vez más al encuentro la enseñanza del Beato Josemaría, que habla de que la Santa Misa, el Sacrificio del Calvario, ha de ser para el hombre «centro y raíz de su vida interior». En otros lugares hablará de que el día del hombre, el ámbito de su trabajo, ha de resultar conformado por la Santa Misa; una manera exacta de expresar la vinculación del trabajo del hombre con el trabajo de Dios.

Un texto expresivo sobre este hecho bien puede ser el siguiente:

«Después de tantos años, aquel sacerdote [Josemaría Escrivá de Balaguer vela con delicadeza su protagonismo] hizo un descubrimiento maravilloso: comprendió que la Santa Misa es verdadero trabajo: operatio Dei, trabajo de Dios. Y ese día, al celebrarla, experimentó dolor, alegría y cansancio. Sintió en su carne el agotamiento de una labor divina.

»A Cristo también le costó esfuerzo la primera Misa: la Cruz»²⁹.

29. *Via Crucis* XI, 4.

La bondad del trabajo

Como ya se ha indicado, el trabajo no consiste únicamente en que el hombre tenga que trabajar. En este sentido, es claro que tanto mejor será el trabajo humano cuanto, mediante él, más se tome posesión de lo creado —gracias al conocimiento científico— o mejor se realice, más útil se logre que sea —merced a la técnica³⁰. Pero esto es sólo parte —y no la parte más importante— del trabajo. Todo esto, por ejemplo, puede hacerse sin tener en cuenta para nada la libre decisión del hombre de cooperar, mediante el trabajo, con lo que Dios le pide. Puede llevarse a cabo, sin ir más lejos, porque no se tiene más remedio, para vivir, sacar adelante la familia, por simple vanidad, etc.

De aquí que pueda haber gente que no trabaje o que —por el contrario— convierta el trabajo en un fin en sí mismo. Y es que el sentido del trabajo no está en el mero trabajo realizado, sino en el hombre que lo realiza: en que sepa que el trabajo vale y le vale; tiene un valor, a través de la unión del hombre con Dios, y sirve —en primerísimo lugar— al mismo hombre que lo lleva a cabo. La dificultad de entender el sentido del trabajo —mucho más allá de la errada visión ramploña que lo interpreta como castigo— deriva de no percibir que todo lo creado por Dios es bueno; y que, además, todo ha sido recreado por la Redención realizada por Cristo en la Cruz. Si no hay un esfuerzo deliberado por entender las cosas rectamente, será muy difícil captar el verdadero sentido o significado del trabajo. Y, en consecuencia, quedará íntimamente dañada la percepción del valor que el entero mundo tiene.

Si no se sabe —y se vive— que el mundo ha sido redimido —todas las cosas del mundo y, entre ellas, la cosa mayor, el hombre mismo—, ese mundo se verá como malo y, en consecuencia, se intentará mantenerse lo más alejado posible de él. Puede también entenderse —por el mismo hecho del desconocimiento de la Redención— que el mundo es sencillamente así, sin posibilidad de mejora: tanto dará entonces hacer una cosa como otra. Es la bondad inherente del trabajo lo que ayuda a captar que el hombre no es hecho por el trabajo, aunque el hombre se haga al trabajar. Dos formulaciones parecidas, pero que expresan realidades por completo diversas.

Esta enseñanza se desprende del trabajo que llevó a cabo Jesucristo, a partir del hecho evidente de que quiso trabajar; de que, en cuanto Hombre verdadero, llevó a cabo, durante años, un actividad profesional, en el ámbito de una familia: el trabajo sirve; trabajar está bien. Jesucristo no dejó dicho que se debiera

30. «Al que pueda ser sabio no le perdonamos que no lo sea» (*Camino*, 332).

trabajar en una cosa determinada: fue un artesano de aldea, algo evidentemente muy general. Tampoco se ocupó de enseñar los principios científicos en que hizo descansar su trabajo; o la técnica que aplicó a él. Una muestra más de la acabada libertad que Dios ha puesto en el hombre y que Dios respeta, que Dios se toma plenamente en serio. A la vez, una invitación clara a seguirle también por este camino.

Sólo desde esta perspectiva puede llegar a entenderse la convocatoria a santificarse en medio del mundo, a través del trabajo, de la vida ordinaria: un trabajo que hay que santificar, hacer bien; un trabajo mediante el cual se ayuda eficazmente a los demás; un trabajo —una vida entera, en definitiva—, que así realizado se convierte en camino de santidad. Con entera independencia de los éxitos o fracasos que mediante el trabajo —es decir, a lo largo de la compleja vida humana— puedan cosecharse, el esfuerzo por hacer bien ese trabajo, por vivir con plena conciencia la vocación cristiana, permite que todo lo que el hombre realiza pueda convertirse en instrumento, canal, conducto de la constante actualización de la obra creadora y redentora de Dios, mediante la gracia.

Como consecuencias evidentes se imponen —entre otras posibles— al menos, dos. El trabajo humano ha de ser libre, el hombre ha de tener posibilidad de trabajar, porque necesita hacerlo. Se entiende en este sentido, por ejemplo, la llamada constante de Juan Pablo II a luchar contra el paro: si el hombre no tiene posibilidad de trabajar —no es libre de hacerlo—, lo de menos es que se pueda resentir el producto interior bruto o la elevación del nivel de vida. Es que se estará impidiendo al hombre cooperar con Dios. Pero la afirmación de que el trabajo ha de ser libre, tiene también otro posible sentido: el de que ha de ser realizado con libertad; o, más precisamente, de manera plural. Tanto en las distintas materias o contenidos del trabajo, como por los diversos enfoques o maneras de trabajar. Una forma de entender las cosas que, posiblemente, se encuentra en relación estrecha con la inabarcabilidad por parte del hombre de la entera creación divina: si es preciso que el hombre trabaje, preciso es igualmente que, en el trabajo, se respete su libertad, la libertad que el mismo Dios le ha entregado.

El progreso personal y el progreso social

Pero hay un aspecto más que depende también muy estrechamente del trabajo: puesto que el trabajo supone compromiso, el hombre progresa cuando lo procura hacer bien. Entre la multitud de opciones que ante el hombre se presentan, la elección adecuada trae consigo —de forma inevitable, cabría decir— el incremento o desarrollo, el despliegue de la personalidad del hombre que la pone en práctica. A sensu contrario podría decirse igualmente que tal progreso no se produ-

ce, si lo único que se intenta es un pretendido enriquecimiento individual —en el sentido que sea, no tan sólo económico. No parece que resulte difícil entender esto, pues —incluso si el hombre se equivoca en su elección— será también progreso la decisión posterior de enmendar su conducta y volver a empezar. Hay que añadir que —como ya es sabido— el progreso de la sociedad, tomada en su conjunto, se encuentra en dependencia íntima con el progreso personal de los hombres que la integran.

En este sentido no resulta extraña la prevención que, en los momentos actuales, muchos sienten ante la posibilidad del progreso: donde unos aseguran que sencillamente no parece que pueda volver a ser posible —si es que alguna vez se dio, si se puede hablar realmente de que se ha progresado...—, otros temen precisamente que se produzca, por las disfunciones a las que —así piensan— inevitablemente daría lugar. A unos tiempos —los siglos precedentes— en los que todos los problemas parecían desvanecerse ante la afirmación de que, a pesar de los pesares, el progreso habría de proseguir imparable, han sucedido actitudes de enorme recelo ante lo que el progreso pueda deparar. No es extraño que así haya sucedido. Es una muestra más de que el progreso no puede hacerse descansar en la mera consecución de objetivos materiales, pues el único que realmente puede progresar es el hombre: sólo a la mejora de la calidad humana puede llamarse de verdad progreso. Lo demás, son meras consecuencias de interés relativo. Si es el concepto de hombre —en sus versiones racionalista o tradicionalista— el que ha entrado en crisis, al ser este concepto factor decisivo de la cultura de la Modernidad, esa misma crisis se ha abatido de forma inevitable sobre la ensoñación del progreso imparable.

Como las ideas tardan bastante en llegar a integrarse en la opinión común, no sorprende que, a la vez que este negro pesimismo respecto al progreso, sigan flotando en el ambiente formas viejas de entenderlo. El progreso es concepto equívoco que hay que intentar precisar de forma adecuada, si no se quiere que acabe por destrozar al hombre que tan ingenuamente lo considera todopoderoso. Un primer significado elemental es el simple progreso cronológico: el siglo XIX está más adelante que el XII; hoy estamos más allá de ese mismo siglo XIX, por el hecho sencillo de que acabamos de iniciar el siglo XXI. Una forma segunda de entender el progreso es en su exclusiva dimensión científica o técnica: hemos avanzado porque tenemos conocimientos más amplios y mejor fundados sobre lo que es la materia; o se ha logrado manejarla, utilizarla con resultados de mayor calidad. Dos modos correctos de entender el progreso, que no presentan dificultad alguna. Pero que, sin embargo, pueden generar algún problema no pequeño cuando se mezclan, y de su fusión —y de un cambio de plano— se pretende sacar consecuencias no del todo exactas. Como el progreso científico y técnico —el conocimiento y utilización de la materia— han ido creciendo al compás del avance del

tiempo, el hombre —que se asegura que no es más que materia³¹— podrá plantearse un crecimiento igualmente sin límites, gracias al simple paso del tiempo. Y, de forma similar a lo ocurrido con la materia, este progreso supondrá también nuevas normas, sin relación con las hasta el momento vigentes, de la misma manera que hoy a nadie se le ocurre utilizar un carromato, pudiendo viajar en avión. Este modo ingenuo de entender el progreso es precisamente el que ha entrado en crisis estrepitosa: las cosas no han salido como se pensaba. Y si se ha llegado, gracias a los avances de la física, a conocer con detalle considerablemente mayor que antes la energía nuclear, también se han producido y utilizado la bomba atómica o la de hidrógeno. El conocimiento acabado, o relativamente acabado, de la materia no supone garantía alguna de un progreso auténtico. Se comprende, aunque en modo alguno se compartan sus criterios, a los que defienden la vuelta a la sociedad pre-industrial.

Para entender, sin embargo, todo lo que supone esta quiebra de la fe en el progreso hay que saber cómo entró en juego este concepto. Porque, aunque pueda hablarse razonablemente de que el hombre, desde sus orígenes, algo ha logrado avanzar, no siempre en la Historia tuvo el ideal del progreso la fuerza con que ha sido vivido en los siglos últimos. Esta idea o concepto del progreso, lo mismo que la realidad del Estado, es creación de la cultura de la Modernidad. Y puede decirse —por paradoja— que tiene un origen cristiano, aunque posiblemente se trate de una perversión, de una forma errada de entender una de las grandes aportaciones culturales del Cristianismo.

Durante siglos, en los tiempos anteriores a Jesucristo, la cuestión de un posible progreso del hombre no se planteó sino de forma extremadamente colateral y débil: el hombre era como era y así parecía que habría de seguir siendo siempre. Fue una de las consecuencias culturales mayores de la Redención —el hombre era libre y podía vivir y conducirse como ser libre— lo que induciría a que el panorama cambiase de forma notable. Si el hombre, mediante la Redención, había recu-

31. El carácter sintético de estas líneas obliga a fastidiosas simplificaciones. No se desconoce en modo alguno que, durante buena parte de los siglos de la Modernidad, pudo entenderse el progreso como consecuencia del desarrollo o despliegue del espíritu humano. En este sentido, el estricto progreso material, en la misma medida en que se fue dando, se comprendió como punto de apoyo, muy conveniente, que garantizaba —y, de algún modo, incluso probaba— tal desarrollo y despliegue. Pero —quizá sea innecesario insistir en ello— se trató de la intelección de un espíritu humano como radicalmente inmanente, cerrado a toda transcendencia, salvo por la vía caliginosa del sentimentalismo. Y no se tardaría en admitir, en la práctica, que el hombre no era más que materia, una vez que la pretendida espiritualidad quedó reducida a simple epifenómeno material. Tal es, en amplios círculos, la situación actual. A pesar de que, de una u otra forma, puedan persistir confusos ramalazos sentimentales.

perado su libertad, era pensable que, gracias a ella, alcanzara a conocer la verdad y a ponerla en práctica. Tal fue —algo de esto ha quedado dicho más arriba— una de las grandes empresas de los tiempos medievales. Una gran empresa que acabaría por entenderse fallida, a pesar de los esfuerzos de Emperadores y Papas a lo largo de la Edad Media. Aunque es posible que, precisamente, bien pudiera deberse su fracaso a los esfuerzos de Emperadores y Papas por sofocar la vida libre del hombre y, en consecuencia, la vida libre de la sociedad.

La idea de imponer *velis nolis* el progreso —ya que los hombres libremente no parecían dispuestos a hacerlo— constituyó uno de los impulsos más decididos del Estado moderno³². La autoridad social legítima desembocó en actividad social ilegítima cuando el Estado se propuso conseguir lo hasta el momento —y en apariencia— no logrado. Para ello no vaciló en interferir con energía en la libre vida de la sociedad, asumiendo el papel de Providencia. Y las distintas formulaciones que recibió el progreso fueron modos distintos de entender, de manera secularizada, la acción de esa misma Providencia. Posiblemente no se alcanzó a percibir la perversión que —quizá con una buena voluntad que no hay por qué descartar— se introdujo en la vida personal y social. Porque la acción de la Providencia nunca prescinde de la colaboración humana, mientras que el Estado es siempre constitutivamente autoritario: la autoridad clásica, potenciada muy considerablemente por cuantos recursos sean necesarios para imponer sin matices precisamente dicha autoridad; para eliminar todo peligro de resistencia social³³. La cuestión es, sin duda, larga y merecería un análisis más detallado, para el que, sin embargo, falta tiempo ahora y es más que dudoso que éste sea el lugar conveniente. Baste en este sentido recordar que sólo puede darse un compromiso personal auténtico en la medida en que se rechaza la conciencia enteramente autónoma y el hombre se vuelca decidido en la acción social. Es el compromiso el que permite el progreso personal y se convierte así en motor del progreso de la sociedad entera.

32. No hay que olvidar que, durante los últimos siglos, ha predominado —al menos en la Europa continental y en los países culturalmente dependientes de ella— una historiografía predominantemente *estatista*, incluso convencida con sinceridad de que la aparición del Estado moderno había supuesto un avance decisivo, al permitir la superación del tan pregonado *caos medieval*. Unas afirmaciones tajantes que cada día se expresan de forma más y más matizada.

33. Aunque sea caer una vez más en un cierto juego de palabras, quizá no resulte inexacto afirmar que el Estado moderno es siempre *Estado confesional*. Y no meramente en sentido religioso, sino porque lo que se propone es imponer una determinada manera —una *confesión*— de orientar al hombre y a su actividad. No quiere decir esto que entre los incontables y fervorosos servidores del Estado moderno, no puedan darse hombres y mujeres llenos del mejor deseo de contribuir a mejorar todo tipo de situaciones.

III. La actuación de la fe cristiana

El Opus Dei, una «gran catequesis»

El Beato Josemaría se ha referido a la empresa a la que se sintió urgido por Dios, a partir del 2 de octubre de 1928, como una «gran catequesis»: una definición somera, exacta, repetida con frecuencia. Si habla de ella como de algo «grande», es posible que no se deba interpretar tal adjetivo en su equivalencia de grandiosa, asombrosa o algo similar, y sí como constante, prolongada, mantenida en el tiempo y en el espacio, incansable. De acuerdo con el significado de catequesis, se propuso —de acuerdo con lo que le había sido pedido— la exposición rigurosa de la plenitud de los contenidos de la fe en Dios, y la enseñanza de su vivencia gozosa, desde la libertad radical de las conciencias cristianas³⁴. Algo —esto último— que sólo puede confundirse con la libertad de conciencia, a resultas del simple sonido mal identificado de las palabras, pues se trata, como de hecho se trata, de cuestión por entero distinta.

Con esta catequesis se trataría de ofrecer a todos la «razón de su esperanza»³⁵ —del Beato Josemaría y de las mujeres y los hombres que, tras él, se fueron integrando en el Opus Dei o participaron de sus apostolados—, y habría de descansar en la ayuda esencial de la gracia divina, la ejemplaridad personal y la doctrina, junto con las consecuencias culturales indispensables, esto es, la determinación de los elementos constitutivos de una vida-de-fe. A partir de aquel 2 de octubre, la tarea que se presentó ante Josemaría Escrivá de Balaguer fue poner en práctica, con la mayor precisión, lo que le había hecho «ver» Dios.

El Beato Josemaría era hombre de su tiempo y en su tiempo: difícilmente hubiera podido ser de otra manera. Las dificultades primeras se habrían de derivar, lógicamente, de las dos siguientes cuestiones: por un lado, las circunstancias precisas del momento histórico que vivía la Iglesia y agitaba al mundo, en España y fuera de España, aunque —es comprensible— la situación española, en todos los

34. Consecuente con este modo de entender las cosas, el actual prelado del Opus Dei lo expresa así: «La Prelatura es una institución que pertenece a la estructura jerárquica de la Iglesia. Su misión es, de una parte, la atención pastoral específica de sus miembros; es decir, de todas aquellas personas que —por una particular vocación divina— se han propuesto empeñar su vida en la búsqueda de la santidad en el trabajo ordinario, según el espíritu del Opus Dei, sin cambiar de ocupación ni de estado. De otra parte, es misión de la Prelatura del Opus Dei difundir en todos los ambientes de la sociedad la llamada universal a la santidad y al apostolado, principalmente en el trabajo profesional y en las demás circunstancias ordinarias del cristiano» (Javier ECHEVARRÍA, *Qué es la Sociedad Sacerdotal de la Santa Cruz*, «Palabra» 337 [III-1993] 174).

35. Cfr. 1 Pe 3, 15.

posibles órdenes, pesara de manera considerable en los momentos iniciales. Junto a ello, la novedad radical y, por paradójica, la extremada sencillez del encargo divino —una novedad no buscada deliberadamente por Escrivá de Balaguer, en virtud de su inteligencia o sensibilidad, sino querida directamente por Dios—, que —no puede extrañar— complicaron de forma considerable el desarrollo o puesta en práctica de lo que se le había dado a «ver» el 2 de octubre. Hay un tercer factor que, posiblemente, deba ser también tenido en cuenta: la absoluta falta de interés del Beato Josemaría por convertirse en Fundador de nada. Se explican, en este sentido, que al tiempo en que comenzaba a dar los primeros pasos para la realización de su tarea, buscara en los más diversos lugares la existencia de alguna institución que, quizá, pudiera servir a la puesta en práctica de lo que Dios le acababa de encomendar. Convencido de que nada existía que permitiera de forma íntegra la realización del encargo recibido, tuvo —por así decir— que resignarse a abrir un camino nuevo; a determinar las formas culturales, prácticas —una vida-de-fe—, que ayudaran a que todos los hombres tuvieran la percepción clara de la «llamada universal a la santidad». La concreción de esta llamada en los distintos hombres de todos los tiempos y circunstancias, por su mismo origen divino, sería lógicamente plural. El Opus Dei —en los primeros momentos ni siquiera se planteó que la empresa que Dios le había encomendado tuviera nombre específico— sería sencillamente un instrumento que hiciera presente a todos la divina convocatoria; una de las maneras religiosas —culturales, por tanto— en las que el hombre puede vivir su fe y, desde ella y a causa de ella, contribuir de manera decidida y consciente a la labor de la «gran catequesis».

Casi de inmediato comenzó a hacerse presente en la actividad de Josemaría Escrivá de Balaguer un doble fenómeno contradictorio: no tenía al alcance de su mano otras formulaciones que las tradicionalistas —las soluciones predominantes por aquellos años en la Iglesia, y desde mucho tiempo antes; pero esas formulaciones chocaban en su esencia con lo que el Opus Dei tenía que ser: una empresa de este tipo, dirigida a todos los hombres de todos los tiempos, no cabía en los márgenes estrechos —incluso, comprensiblemente estrechos— de las posturas culturales vigentes, por aquellas fechas, en la Iglesia de España —por supuesto— o de cualquier otra parte del mundo. A la vez, la misma entraña de lo «visto» el 2 de octubre parecía empujarle a hacer todo con la mayor normalidad, evitando en lo posible una conformación externa peculiar.

Es posible que, más que entrar en una descripción detallada de lo que fueron los primeros pasos del Opus Dei —y aunque más adelante pueda resultar obligada una leve alusión a ello—, sea más ilustrativo, para comprender las dificultades no pequeñas de aquellos años y el modo que el Beato Josemaría tuvo de resolverlas, atender a dos premisas esenciales a las que siempre ajustó, de manera invariable, su actividad. Ambas son de fácil exposición, por más que, con seguri-

dad, a nadie pasará inadvertido que su puesta en práctica no debió resultar en ningún momento sencilla. La primera puede formularse así: el Opus Dei era para la Iglesia. De otra forma: el fin del Opus Dei no era el Opus Dei en sí mismo, sino la Iglesia universal. Y una tercera versión de la misma postura básica: no se quería ningún tipo de privilegios. No se deseaba que el Opus Dei fuera visto como algo especial, pues era sencillamente impulso general para el común de los fieles hasta el fin de los tiempos; no —como ya ha quedado dicho más arriba— para renovar o innovar en la Iglesia, sino para brindar a todos los hijos de la Iglesia —tendencialmente, a todos los hombres— la plenitud evangélica. La radicalidad de esta primera vivencia pudo percibirse en las dos ocasiones en que, por unos instantes, Dios permitió que se obscureciera su visión. En ambos casos, la reacción de Escrivá de Balaguer fue la misma: si el Opus Dei no era para servir a la Iglesia, que Dios lo destruyera³⁶.

Similar sencillez tiene la formulación de la segunda premisa. El Beato Josemaría se mantuvo siempre con enorme firmeza en que la misión o razón de ser del Opus Dei era la que era: no lo que hubiera podido ocurrírsele a él, atento —por ejemplo— a las necesidades de la Iglesia o del mundo, sino lo que Dios le había querido hacer «ver». La renovación en la raíz a la que el Opus Dei venía a servir fue compatible con la dificultad real de diseñar, de una vez, por todas y para siempre, los pasos distintos que hicieran posible el impulso de tal renovación.

La difícil elaboración de las normas culturales y una metáfora

En un libro reciente y ya citado, Andrés Vázquez de Prada ha descrito con bastante detalle —a partir de la documentación personal inédita del Beato Josemaría— cómo fueron aquellos primeros años de la historia del Opus Dei³⁷, el juego de luces y sombras al que Dios quiso someter al instrumento por Él elegido. Pues no todo fueron iluminaciones. Junto al trabajo perseverante, concreto, de Escrivá de Balaguer por sacar adelante lo que Dios le había hecho «ver», no dejó en ningún momento de poner cuantos medios humanos —y sobrenaturales, por supuesto, la oración y el sacrificio— alcanzó a discurrir para encauzar de manera adecuada lo que se había convertido en su razón de ser y objetivo único de su vida. Es conocida la identificación profunda que alcanzó a lo largo de su existencia terrena con la empresa sobrenatural —el Opus Dei— que se le había enco-

36. Cfr. el testimonio personal del Beato Josemaría, sobre estos dos momentos, en Álvaro DEL PORTILLO, *Entrevista sobre el Fundador del Opus Dei*. Realizada por Cesare CAVALLERI, Madrid 1992, pp. 190-191.

37. Cfr. Andrés VÁZQUEZ DE PRADA, *El Fundador...*, *op. cit.*

mendado, hasta el punto de poder repetir verazmente que «no tengo otro fin que el corporativo». Años más tarde, su estrecho colaborador durante años y sucesor al frente del Opus Dei, Álvaro del Portillo, describiría de esta manera el empeño del Beato Josemaría:

«Nos equivocariamos si pensásemos que, en la vida de nuestro Fundador, todo fueron luces extraordinarias, y olvidáramos el papel importantísimo que desempeñó —junto con la oración— el esfuerzo por adquirir y mejorar constantemente su formación doctrinal, su piedad ilustrada»³⁸.

Sin necesidad de entrar en la descripción pormenorizada de aquellos esfuerzos —ya la han llevado a cabo otros con mayor autoridad y conocimientos—, es posible que resulte conveniente subrayar algunos rasgos, tales como los siguientes: en primer lugar, la extremada fidelidad del Beato Josemaría a lo «visto» el 2 de octubre de 1928. Un segundo rasgo bien puede ser que su labor de Fundador se prolongó hasta el último momento de su vida en la tierra; hasta que Dios, Padre misericordioso, le llamó a su presencia el 26 de junio de 1975. Tercer rasgo: Josemaría Escrivá de Balaguer tuvo —en el legítimo uso de su libertad y consecuente con el espíritu mismo, plural, de la Obra— preferencias culturales determinadas, no relacionadas directamente con el espíritu del Opus Dei y que, por lo mismo, cuidó siempre de mantener al margen, de forma absoluta, de su labor de dirección y gobierno. Todo este juego delicado, cuyo escenario fue su vida entera, es posible que fuera lo que le llevara a referirse a sí mismo, en diversos momentos, con humildad y buen humor, como «Fundador sin fundamento». O a hablar de que, a lo largo de su vida entera, había siempre ido «a contrapelo». O a afirmar, en otras ocasiones y también en relación a su labor en el Opus Dei, que Dios «escribe con la pata de la mesa».

Como resumen de lo últimamente dicho, quizá podamos acogernos a una metáfora. La labor que el Beato Josemaría vio que Dios reclamaba de él —con todas las concreciones precisas que el mismo Dios estimara conveniente hacerle a lo largo de su vida—, puede compararse a lo que se exige a un esquiador que participe en una prueba de slalom gigante. Ha de recorrer una larga pista, a gran velocidad, para llegar a la meta. Es obvio que, en el caso que nos ocupa, la meta era el cumplimiento pleno de lo que Dios le había pedido y le seguía reclamando: la insistencia en pregonar sin descanso la «llamada universal a la santidad». La velocidad resultaba obligada dada la brevedad de la vida humana y la urgencia con que Dios le reclamaba que pusiera en práctica la misión a la que le había convocado, al servicio de la Iglesia y del mundo. Pero, al tratarse de un slalom, no podía cubrir

38. Álvaro DEL PORTILLO, *Carta*, 1-VII-1991, p. 3.

la pista en línea recta, sino que era inevitable pasar por distintas puertas, marcadas por las banderas. Había que hacer lo que Dios quería: no lo que se le pudiera ocurrir —con toda su inteligencia, con toda su innegable buena voluntad y sensibilidad, etc.— a Josemaría Escrivá de Balaguer. Y la vida del Beato Josemaría fue un fidelísimo seguir el camino que Dios —mediante las banderas— le fue marcando. La metáfora quedaría incompleta si no se añadiera que la nieve, que suele facilitar el descenso, fue en su caso roca dura; y que —por paradójico que parezca— se le pidió, además, que bajase a toda velocidad cuesta arriba.

Lo inmediatamente expuesto sugiere, posiblemente, centrarse en la fidelidad plena vivida en todo momento por el Beato Josemaría, en relación con lo «visto» el 2 de octubre de 1928. Con palabras breves —pronunciadas años más tarde, en circunstancias tan sólo diferentes en apariencia—, sintetizó esas dos dimensiones esenciales de su trabajo. Al preguntársele cuál era, a su entender, el sentido de la palabra *aggiornamento*, tan utilizada por los años del Vaticano II, respondió así:

«Fidelidad. Para mí *aggiornamento* significa sobre todo eso: *fidelidad*»³⁹.

Si Josemaría Escrivá aludió entonces a la situación de la Iglesia por los años sesenta, es cierto que su respuesta se ajustó —no podía ser menos— a lo que venía siendo su vida desde 1928. Quizá no esté de más un breve comentario a este respecto. Los tiempos históricos, en abstracto, no son ni nuevos ni viejos: son, en sí mismos, tiempos pasados. El tiempo radicalmente nuevo es mi tiempo, mi vida, en la que he de poner en práctica lo que, quizá, ya otros muchos han realizado, pero que es ahora cuando a mí se me reclama. En relación a Dios, vivir el tiempo presente, realizar adecuadamente mi vida supone la decisión firme de ser fiel a un Dios que —al ser eterno, es decir, al no haber en Él ni antes ni después— lo que pide, lo pide siempre de manera actual, absoluta. Estar al día, hacer lo que se debe hacer, es mostrarse dispuesto a vivir de manera radical la fidelidad a los designios divinos⁴⁰.

39. *Conversaciones*, 1.

40. Esta misma llamada a la fidelidad se presenta en las palabras de Álvaro del Portillo, buen conocedor del pensar y sentir de Josemaría Escrivá: «Respecto al porvenir, le repetiré que lo verdaderamente importante es mantener la fidelidad al espíritu fundacional del Opus Dei, la vibración apostólica, el afán de tratar a Dios y su Madre Santísima, la generosa dedicación personal —con sacrificio— al servicio de los demás; y, ¿por qué no?, la audacia en el planear y ejecutar las obras de apostolado, sin detenerse ante las dificultades, que nunca faltarán, y sin atribuir mucha importancia a las habladerías. Del resto —de enviarnos las personas dispuestas a poner el hombro, para servir a la Iglesia y a las almas— se encargará, como hasta ahora, el Señor» (Álvaro DEL PORTILLO, *El Opus Dei, Prelatura Personal*, Madrid 1983, pp. 46-47).

La libertad de las conciencias y las «iniciativas»

Llegados a este punto, quizá sea oportuno volver a lo expuesto en las líneas iniciales de estas páginas. Si esto —los hechos, la realidad— fue lo que pasó en los momentos primeros en que el Beato Josemaría comenzó a intentar poner en práctica lo que Dios le había hecho «ver» el 2 de octubre, ¿cómo se puede interpretar esta actividad? ¿Es posible formular alguna idea que permita valorar, en su conjunto, un tan decidido esfuerzo? No parece difícil —aunque sea de por sí cuestión compleja— dar una respuesta. La decisión de radical fidelidad de Escrivá de Balaguer, lo mismo que los tanteos inevitables de todo orden para encontrar la forma adecuada de llevar a la práctica lo que se le reclamaba —ambas cosas, tanto la una como la otra—, puede ser englobado bajo el concepto de que lo que hizo fue vivir la «libertad de las conciencias». La respuesta es lo suficientemente sencilla como para requerir una exposición relativamente pormenorizada de todo lo que entraña, para —en la medida de lo posible— facilitar su recta intelección y descartar las siempre amenazantes confusiones.

La libertad de las conciencias es cuestión evidentemente antigua, de raíz evangélica. Más aún: sin ningún tipo de duda es lo que, a lo largo de los siglos, procuraron vivir las mujeres y hombres que, con decisión, se propusieron en sus vidas ser fieles a lo que Dios les pedía. Desde este punto de vista general y conceptual, la libertad de las conciencias no supone, en modo alguno, novedad. Dentro del mundo contemporáneo ha sido, sin embargo, donde por vez primera se ha intentado su exposición, detallando de manera precisa sus distintos componentes. Posiblemente, el primero en emplear este concepto fue Pío XI, en las dos encíclicas —*Non abbiamo bisogno* y *Dobbiamo intrattenerla*—, ambas de 1931, con las que se enfrentó a las pretensiones abusivas del régimen fascista italiano, en relación con la formación de la juventud. De forma sucinta, es posible afirmar que el Papa se decidió por este concepto en función —al menos— de tres factores: su rechazo radical de la libertad de conciencia; la percepción de la insuficiencia de los planteamientos tradicionalistas al uso; y la obligada redefinición del concepto de libertad de las conciencias, en función de los problemas culturales de la época —en su caso, del totalitarismo fascista. Por todo ello, si el concepto es, en sí mismo, antiguo —pues se halla presente en los orígenes mismos del Cristianismo—, hay que procurar analizar lo que supone la libertad de las conciencias hoy, en plena crisis de la cultura de la Modernidad, ante la quiebra manifiesta de la libertad de conciencia o la quiebra similar de la oposición tradicionalista a que el hombre actúe con libertad personal responsable, comprometida en el ámbito social.

La conciencia es inevitable o gozosamente libre —como se prefiera, aunque no fuera malo optar por lo segundo—, porque es la conciencia de un ser —el hombre— cuya naturaleza posiblemente pueda decirse que no es otra cosa que li-

bertad. Si nos fijamos —es preciso hacerlo— en lo que es la libertad, hay que decir —negativamente— que no es predeterminación forzada, como en el caso del instinto; sino que —en sentido positivo— es la posibilidad de autodeterminación: en su virtud, puedo llamar mío lo que hago con su ayuda, gracias a ella. Pero se ha de añadir de inmediato que la libertad no tiene calidad moral; es decir, la libertad es una potencialidad neutra de la que dispone el hombre, junto con el ángel: es decir, las criaturas en las que se hace presente lo espiritual. Si con la libertad se puede hacer lo peor o lo mejor —robar o dar limosna—, claro es que la actualización de dicha potencia no determina, por sí misma, en sentido bueno o malo. En consecuencia, la afirmación de que la conciencia del hombre es libre obliga a plantearse —aunque sea con brevedad— dos cuestiones previas: ¿qué es la conciencia? Y ¿qué es el ser —el hombre— cuya conciencia se dice que es libre?

La conciencia es una función de la razón humana. En este sentido —y sin llegar, por el momento, a todo lo que entraña—, es posible que el concepto de «libertad de las conciencias» pudiera ser sustituido por el de «correcta utilización de la razón humana». Yo uso adecuadamente la razón cuando me esfuerzo, entre otras cosas, por conocer lo que soy en verdad. Y el hombre es criatura, ser creado, y —por eso mismo— dotado de una determinada estructura —lo que le hace ser hombre— con la que se encuentra en el momento de comenzar a ser. Soy de una manera determinada: comienzo a ser cuando tal estructura entra en acción; se pone, por así decir, en funcionamiento. El hombre es hombre —y no perro, árbol o mineral— porque dispone de una constitución determinada, ha sido hecho de una precisa manera.

La razón humana —el hombre es animal racional, y no animal irracional o sentimental, o cualquier otra especificación arbitraria— permite conocer la constitución esencial o determinada del hombre. Una constitución que puedo aceptar. Una constitución ante la que puedo rebelarme e incluso rechazarla —por lo mismo que mi naturaleza es libre o, más aún, es libertad—. Pero —al margen de la decisión que el hombre tome, en función de mil condicionantes que no son del caso— el hombre es como es, pues dispone de —o ha sido creado con— una naturaleza esencialmente invariable. Esto permite entender el fracaso reiterado a lo largo de la Historia de la pretensión de articular un hombre distinto al original. Las cuestiones a las que el hombre ha de hacer frente son siempre las mismas. Y también —en líneas generales— son las mismas las potencialidades de que puede echar mano para solventarlas.

La libertad me permite volcarme en la multiplicidad de opciones que ante mí se presentan, para elegir entre ellas la potencialidad cuya actualización juzgo adecuada, en la medida —por supuesto— que me facilite responder en nombre propio al requerimiento mayor que se me formula, que es volver libremente a una unión para siempre con Dios. No hay a este respecto una respuesta única; las respuestas culturales —de comportamiento, de conducta— son plurales. Acertaré en

la medida en que sean acordes con lo que soy. Serán mis respuestas culturales mejores, de más calidad, si con ellas logro contestar con mayor precisión a lo que Dios me propone. Es precisamente en este ámbito —en el de la libertad de ejercicio o especificación de las soluciones culturales que me permitirán acertar— donde actúa la libertad de las conciencias cristianas.

La cuestión tiene —parece innecesario subrayarlo— una complejidad objetiva. Dios —que se toma completamente en serio lo creado por Él— parece empeñado en que, dado que el hombre es animal racional, utilice su razón. El hombre, por su parte, parece con alguna frecuencia empeñado igualmente en evitar la fatigosa y comprometida tarea de pensar. De ahí, algunas de las actitudes habituales —felizmente condenadas todas ellas por la Iglesia, en cuanto erróneas y, por tanto, contrarias a la dignidad del hombre—, como son el fideísmo y el tradicionalismo. Una y otra son respuestas culturales. Ambas, compatibles —de manera general— con la aceptación de que el hombre posee una constitución determinada, en función de la creación divina. La primera insiste en la inutilidad de la razón humana: la razón no sirve, es insuficiente; lo mejor es reducirse a creer⁴¹. El tradicionalismo elude el ejercicio de la razón humana y busca acogerse a lo que se ha hecho siempre. Al marginar la razón se muestra incapaz —entre otras muchas cosas— de precisar desde cuándo las cosas exigen esa abandonada adhesión y por qué la exigen⁴². Hay que añadir que si habitualmente se alude al fideísmo o al tradicionalismo de raíz religiosa, pueden —por analogía— darse fideístas o tradicionalistas plenamente secularizados. Y es que ambas posturas son, por a-rationales, profundamente sentimentales. Y el sentimiento, cuando no se encuentra bajo el dominio de la razón, es extremadamente lábil.

La libertad de conciencia tiene un origen distinto. Se levanta, en definitiva, sobre la no plena comprensión del acto creador, o de su rechazo deliberado; en cualquier caso, sobre la negación de la acción providente divina. Para este modo de comportarse, un acto es válido si es libre. No hay más. Al rechazar la capacidad humana de conocer, y habida cuenta de que la libertad es capacidad a-moral, neu-

41. El fideísmo intenta eludir el uso de la razón porque es arriesgado, difícil, exigente y —en última instancia— no elimina de forma absoluta la posibilidad de error. El fideísta quiere tener seguridad plena de lo que ha de hacer. Por eso, a la vez que rechaza ocuparse de las cuestiones decisivas —las cuestiones que el mismo Dios exige del hombre, pues le sabe capaz de resolverlas y le quiere libre para hacerlo—, se aboca a conseguir evidencias en el mero orden científico práctico. A nadie se le ocurre negar que las cosas son difíciles: ahí está la experiencia propia o, en cualquier caso, siempre se puede escuchar al Qohelet (1, 8: *cunctae res difficiles*). Aunque un fideísta admita —crea, a su modo de ver— el fondo de lo que la fe le muestra, en la práctica se conduce como si existieran —tentación viejísima— dos órdenes distintos de verdad: las verdades de fe —que se limita a aceptar, sin utilizar la razón para penetrar en su sentido, para captar las exigencias que comportan, pero que, muy especialmente, sugieren todas las posibilidades que se abren ante el hombre— y las de razón, abordadas con aparente seguridad a través de la experimentación científica positiva.

tra, se pasa a actuar —libremente, por supuesto: el hombre no puede prescindir de la libertad— desde el sentimiento, la emotividad o el instinto. Sin olvidar que cabe un esfuerzo de racionalización del sentimiento, esto es, de aplicar a lo que son entitativamente decisiones sentimentales la capacidad ordenadora de la razón humana. A pesar de los pesares, los actos así producidos siguen siendo radicalmente sentimentales⁴³. Todo lo cual podrá seguir siendo compatible con el mejor buen deseo de acertar; con el logro, incluso, de resultados parciales válidos; etc. A la vez, el hombre se torna —para sí mismo— en misterio; en algo por entero incomprensible.

Esta situación ha llevado —y, posiblemente, seguirá llevando— a intercambios notablemente penosos. Por ejemplo: cuando la insoportable tosquedad del fideísmo o del tradicionalismo impulsa a alguien a abandonarlos, no es obligado caer en la libertad de conciencia, como si ésta fuera la única solución posible. O bien, cuando hay hombres que, ante la imposibilidad de llegar a conocer nada con certeza, se convierten a la fe desde la libertad de conciencia, no parece necesario que se hundan en un fundamentalismo a-racional, como el fideísmo o el tradicionalismo.

Es, posiblemente, exacto decir que tanto el fideísmo y el tradicionalismo como la libertad de conciencia, no son sino meras soluciones humanas, tremendamente tergiversadoras, por lo mismo que intentan simplificar al máximo la cuestión, siempre difícil, del obrar del hombre. Muy al contrario de todas estas posturas —por desgracia, tan habituales— la libertad de las conciencias guarda relación íntima con lo que el hombre de verdad es. El ejercicio de la libertad de las conciencias permite la búsqueda de la respuesta más adecuada a lo que le reclama la fe objetiva; a lo que Dios espera y quiere que haga el hombre. Dentro de una realidad —en ningún caso hay que olvidarlo— que es, en sí misma, plural e inabarcable⁴⁴. No ha de extrañar que sea preciso dar vueltas y más vueltas hasta alcanzar a formular la respuesta con-

42. El tradicionalismo implica una curiosa alergia al empleo de la razón humana, cuyo uso personal se busca sustituir por algo así como «a mí lo que me digan». Es grave postura. Por un lado, las cosas —bastantes más de las que se piensa— se pueden entender, aunque sin duda suponga esfuerzo y tiempo. Por otro, el tradicionalismo supone una considerable carga sentimental. En la práctica, resulta inevitable observar que el «a mí lo que me digan...» se prolonga con cierta frecuencia con un «...en la medida en que parezca bien, me agrada o permita mi triunfo particular».

43. Un ejemplo entre mil: por más que se haya logrado evitar, mediante métodos rigurosamente científicos, la brutalidad de los abortos, el aborto sigue siendo el asesinato de un inocente. Otro ejemplo: aunque la guerra se presente como algo también rigurosamente científico o programado, sigue siendo una barbaridad innegable. Un ejemplo más: por sofisticados que sean los métodos utilizados para saquear un banco, seguimos estando ante un robo. Etc.

44. La pintoresca convicción de tantos progresistas décimonónicos —y también de algunos actuales, por supuesto— de que bastarían no más de dos o tres generaciones de estudiosos para que el hombre conociera todo y pudiera tomar tranquila posesión de ello, no merece ni siquiera la molestia de una leve crítica.

veniente. Que resulte preciso conocer muchas cosas y pensar con algún detenimiento sobre ellas. Y, siempre, correr el riesgo de tener que volver a empezar.

Si para fideístas y tradicionalistas, la práctica de la libertad de las conciencias aparece inicialmente aceptable pues admiten con ella una determinada constitución del hombre, el desconcierto se presenta de forma inevitable: ¿por qué dan tantas vueltas a las cosas y no se limitan a hacer, junto con nosotros, estrechamente fundidos con nosotros, lo que nosotros ya hacemos? Juntos y unificados seríamos más eficaces... En el caso de la libertad de conciencia sucede, comprensiblemente, lo contrario: no se niega —incluso, inicialmente, puede hasta producir admiración y elogio— la novedad que es posible elaborar a partir de la libertad de las conciencias. La sorpresa, cuando no el asombro y hasta el escándalo, se produce al advertir que los que viven la libertad de las conciencias siguen siendo profundamente creyentes.

La libertad de las conciencias implica, de manera necesaria, el «ejercicio de tanteo y de aproximación» que se hizo patente en la vida del Beato Josemaría⁴⁵, unido a la fidelidad más plena al encargo recibido. Lo cual supone el rechazo inevitable, no de ningún tipo de hombres, pero sí de los planteamientos doctrinales derivados del fideísmo, del tradicionalismo o de la libertad de conciencia, junto al respeto radical por las diversas soluciones que puedan darse a la decisión de vivir sin atenuantes la «llamada universal a la santidad» en medio del mundo⁴⁶.

45. «En aquella primera hora, a poco de nacer el Opus Dei, el Fundador se hallaba todavía sin experiencia de los pasos concretos que convenía dar. Estaba al frente de una gran empresa divina, que, aunque bien definida en cuanto a su origen, medios y fines sobrenaturales, carecía del soporte material de sus apostolados. Tenía aún por fijar sus modos característicos de actuación y tenía pendiente la labor de formación de sus miembros. Esa tarea de desarrollo inicial consistía, por parte del Fundador, en un *ejercicio de tanteo y de aproximación*, igual que hace una criatura al dar sus primeros pasos: [...]» (Andrés VÁZQUEZ DE PRADA, *El Fundador...*, *op. cit.*, p. 582; la negrita es mía).

46. Los escritos del Beato Josemaría son en este punto de claridad deslumbrante. Sin intento de exhaustividad, basta fijarse en palabras como las siguientes: «Grande y hermosa es la misión de servir que nos confió el Divino Maestro. —Por eso, este buen espíritu —¡gran señorío!— se compagina perfectamente con el amor a la libertad, que ha de impregnar el trabajo de los cristianos» (*Forja*, 144).

El profundo aprecio de la libertad personal le llevaba a hacer suya la defensa de la libertad de todos: «Necesitas formación, porque has de tener un hondo sentido de responsabilidad, que promueva y anime la actuación de los católicos en la vida pública, con el respeto debido a la libertad de cada uno, y recordando a todos que han de ser coherentes con su fe» (*Forja*, 712). Era, en definitiva, en la Sagrada Escritura donde encontraba la raíz última del pluralismo de la acción cultural: «La maravilla de la Pentecostés es la consagración de todos los caminos: nunca puede entenderse como monopolio ni como estimación de uno solo en detrimento de otros.

»Pentecostés es indefinida variedad de lenguas, de métodos, de formas de encuentro con Dios: no uniformidad violenta» (*Surco*, 226).

Al percibir, sin embargo, los equívocos que en la práctica suscita la utilización de la palabra adecuada —*libertad*—, matizó atento su modo de entender las cosas: «Libertad de conciencia: ¡no! —Cuántos males ha traído a los pueblos y a las personas este lamentable error, que permite actuar en contra de los propios dictados íntimos.

Por esta razón, resultó consustancial para el Opus Dei la búsqueda de las soluciones culturales necesarias y el compromiso personal con dichas determinaciones⁴⁷, como medio único de llevarlas adelante, no en el puro orden de la teoría, sino en la praxis diaria. Esto implicaba obviamente riesgo. Pero la decisión de tomar «iniciativas» —que tan audazmente supo desplegar Josemaría Escrivá—, de buscar una vez y otra las concreciones más precisas posibles de la vida-de-fe, ha quedado como estilo y patrimonio del Opus Dei, como uno de los elementos más preciados de la herencia recibida.

¿Puede hablarse de triunfo en la vida de los hombres?

A la vista de lo expuesto, es posible que pueda afirmarse que la libertad de las conciencias a lo que tiende es al más pleno desarrollo posible de cada persona, de todas las personas, a través del compromiso a que se invita a todos para que lo vuelquen en la acción social, en la vigorización de la sociedad, en servir a cuantos les rodean en todos los ámbitos en que esto sea posible. Si la persona es el individuo que se comporta socialmente, desarrollará su personalidad, podrá decir que aspira a la perfección a la que Dios le llama, en la medida en que asuma de manera individual su relación con Dios —haga más plenamente suya, de forma decididamente libre, la norma que es común a todos los hombres— y proyecte socialmente esa vinculación, esto es, ayude mediante el apostolado a que los demás acepten voluntariamente, hagan suya, esa misma norma, que no es sino la «llamada universal a la santidad». Tal es la labor a realizar a lo largo de la vida, el tiempo histórico de que cada uno dispone. Quizá no extrañe si se añade que, esta actitud supone —de alguna manera— una cierta enmienda a la totalidad a las formas predominantes de conducta, orientadas a conseguir la grandeza, o sencillamente a sacar adelante, una determinada nación, sociedad o empresa.

¿Y qué garantías hay de acertar? O de otra manera y como acaba de indicarse: ¿puede hablarse de triunfo en la vida de los hombres? Por supuesto que sí; aunque —igualmente, por supuesto— de forma quizá algo distinta a lo que habitualmente se suele entender por triunfo. El triunfo en la vida de los hombres no son las Cruzadas, ni la conquista de América, ni la elevación del nivel de vida, ni que los

»Libertad “de las conciencias”, sí: que significa el deber de seguir ese imperativo interior..., ¡ah, pero después de haber recibido una seria formación!» (*Surco*, 389).

47. Unas palabras del Beato Josemaría expresan de forma muy precisa esta reclamación: «¡Comprometido! ¡Cómo me gusta esta palabra! —Los hijos de Dios nos obligamos —libremente— a vivir dedicados al Señor, con el empeño de que Él domine, de modo soberano y completo, en nuestras vidas» (*Forja*, 855).

hijos salgan bien, ni el logro de una cátedra universitaria. El triunfo reside en el esforzarse a diario, comenzando y recomenzando cuantas veces sean precisas, en hacer lo que el hombre —cada uno, pues en esto nadie puede sustituirnos— tiene que hacer. Buscando, sin duda, unos resultados. Pero al margen de que dichos resultados se consigan o no. Quizá no resulte errado decir que el triunfo, por antonomasia, son las Bienaventuranzas⁴⁸. De estos objetivos es de lo que hay que procurar estar siempre pendiente en esta vida, mediante el esfuerzo de ser —como dice el Beato Josemaría— «contemplativos en medio del mundo».

Es posiblemente experiencia de todos que en cuanto descuidamos esta contemplación tendemos a quedar atrapados, no por lo inmediato —pues eso es lo que estamos haciendo siempre y no podemos hacer otra cosa⁴⁹—, sino por la visión no trascendente, no sobrenatural, meramente material de lo inmediato. Lo que supone la libertad de las conciencias fue expresado de manera acabada por Jesucristo en el Evangelio:

«Buscad el Reino de Dios y su justicia, y todo lo demás se os dará por añadidura»⁵⁰.

Es posible que lo dicho en estas páginas tenga algo que ver con el sentido y significado del 2 de octubre de 1928. A partir de esa fecha, mons. Escrivá de Balaguer se volcó en la empresa, evidentemente no fácil, de poner en práctica cuanto Dios quiso hacerle «ver». Y ese trabajo denodado fue el que le habría de permitir escuchar del mismo Dios lo que el Beato Josemaría entendió siempre como el elogio mayor: «Muy bien, siervo bueno y fiel»⁵¹.

48. Cfr. Matt 5, 1-12.

49. «¡Que no, hijos míos! Que no puede haber una doble vida, que no podemos ser como esquizofrénicos, si queremos ser cristianos; que hay una única vida, hecha de carne y espíritu, y ésa es la que tiene que ser —en el alma y el cuerpo— santa y llena de Dios: a ese Dios invisible, lo encontraremos en las cosas más visibles y materiales.

»No hay otro camino, hijos míos: o sabemos encontrar en nuestra vida ordinaria al Señor, o no lo encontraremos nunca. Por eso puedo deciros que necesita nuestra época devolver —a la materia y a las situaciones que parecen más vulgares— su noble y original sentido, ponerlas al servicio del Reino de Dios, espiritualizarlas, haciendo de ellas medio y ocasión de nuestro encuentro continuo con Jesucristo.

»El auténtico sentido cristiano —que profesa la resurrección de toda carne— se enfrentó siempre, como es lógico, con la *desencarnación*, sin temor a ser juzgado de materialismo. Es lícito, por tanto, hablar de un *materialismo cristiano*, que se opone audazmente a los materialismos cerrados al espíritu» (*Conversaciones*, 114-115).

50. Matt 6, 33.

51. Matt 25, 21.