

## Lutero y San Josemaría: convergencias y divergencias para un diálogo

María Pía Chirinos  
Universidad de Piura, Perú

Exponer y comparar en el marco de este Congreso las tesis de Martín Lutero y de San Josemaría Escrivá no sólo es un ejercicio pertinente sino sobre todo –diría yo- de especial osadía. Además de haberse llevado a cabo en obras de autores importantes<sup>1</sup>, la mayor dificultad reside en exponer ante una audiencia erudita y exigente: muchos de los presentes conocen a fondo ambos pensamientos e incluso probablemente hayan hecho vida alguno de los dos... Para mi consuelo, me queda haber sido testigo de varios encuentros con el propio San Josemaría en el viaje que realizó al Perú en 1974 y haber oído de sus labios algunas de sus enseñanzas que hoy presento.

Para empezar, nos detendremos en dos conceptos centrales de la antropología luterana y en otro que es más bien consecuencia de ésta. Los tres marcarán decisivamente el desarrollo de la teología protestante, de la filosofía moderna y de la cultura contemporáneas. El primero, el concepto de trabajo o *Beruf*, destacado por Max Weber en su obra “La ética protestante y el espíritu del capitalismo”<sup>2</sup>; el segundo, una noción antropológica hoy en día especialmente presente, a saber, el individualismo, como otro concepto cristalizado a partir del pensamiento de Lutero. El tercer tema, consecuencia de los anteriores, será la visión secularizada del mundo en la que desembocará el pensamiento protestante no sólo luterano sino también calvinista. Marx exaltará la visión del trabajo (coincidiendo con Lutero) y la convertirá en una de sus claves ideológicas; se enfrentará con la visión individualista especialmente clara en la ideología liberal, acuñando la voz comunismo; y coincidirá plenamente con la visión secularizada posterior –también llamada

---

<sup>1</sup> Cfr. Ernst BURKHARDT-Javier, LÓPEZ, *Vida Cotidiana y Santidad en la Enseñanza de San Josemaría: Estudio de Teología Espiritual*. Vol. 3, Rialp, Madrid, 2010, 677 pp.; Martin RHONHEIMER, *Transformación del mundo: la actualidad del Opus Dei*, Rialp, Madrid, 2006, 170 pp.

<sup>2</sup> Cfr. Max WEBER, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2012, 435 pp.

secularización absoluta<sup>3</sup>–, que seguramente Lutero hubiera rechazado pero de la que es indiscutiblemente padre intelectual.

Una última aclaración antes de entrar en tema: tanto los escritos de Lutero como los de Calvino adolecen de ambigüedades reconocidas por sus propios seguidores<sup>4</sup>. Esta opinión es muy compartida respecto de los escritos de Lutero pero también se puede extender a Calvino, de cuya obra se ha dicho que es una “*complexio oppositorum*”<sup>5</sup>.

## 1. Trabajo y antropología en Lutero: el inicio del individualismo

En las obras dedicadas de modo general a Lutero o a la Reforma, la atención al trabajo es claramente secundaria<sup>6</sup>: en la mayoría nos encontramos frente a tratados de teología o de historia que lo tocan tangencialmente. Sin embargo, la influencia que sus tesis han tenido en la filosofía y sobre todo en la antropología no son de despreciar aunque, a la vez, haya que dejar claro, de modo preliminar, que en su exaltación del trabajo Lutero presenta tesis que no fueron tan originales. El posicionamiento del trabajo u oficio había comenzado a tomar especial fuerza con la aparición de los gremios en los ss. XI y XII y el aprecio al trabajo de Lutero no hace más que hacer explícita esta relevancia.

La obra de Max Weber logró poner en el centro del debate sociológico (aún abierto) el concepto de trabajo protestante como vocación divina, con el doble significado de la palabra alemana *Beruf* (oficio y llamada de Dios)<sup>7</sup>. Con esta afirmación, la Reforma elimina una distinción que en el medioevo cristiano había ido tomando cuerpo poco a poco: la supremacía de la vida religiosa respecto de la vida ordinaria del laico en medio del mundo o lo que en otro lugar llamo el “cristianismo aristocrático”<sup>8</sup>. Lutero se rebela contra

---

<sup>3</sup> Mariano FAZIO, *Historia de las ideas contemporáneas*, Rialp, Madrid, 2009, pp. 21 ss.

<sup>4</sup> Cfr. Markus WRIEDT, *Luther's Theology*, en Donald K., MCKIM K. (ed.), *The Cambridge Companion to Martin Luther*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, p. 88.

<sup>5</sup> H. BAUKE, *Die Probleme der Theologie Calvins*, J. C. Hinrichs Buchhandlung, Leipzig, 1922, p. 16, cit. en John HESSELINK, *Calvin's Theology*, en *The Cambridge Companion to Calvin*, p. 77.

<sup>6</sup> Cfr. Pierre CHAUNU (ed.), *The Reformation*, St. Martin Press, Mew York, 1989, 296 pp.; Donald K., MCKIM K. (ed.), *The Cambridge Companion to Martin Luther*, op. cit.

<sup>7</sup> Cfr. Max WEBER, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, cap. III.

<sup>8</sup> María Pía CHIRINOS, *Monsignor Alvaro del Portillo e la nuova evangelizzazione*, en Pablo GEFAELL, *Vir fidelis multum laudabitur*, Pontificia Università della Santa Croce, Edusc, Roma, 2014, Vol. 1, pp. 167-186.

esa distinción<sup>9</sup> añadiendo unas tesis ciertamente difíciles de ser aceptadas por la Iglesia católica y que denominaré “negaciones” y otras afirmativas –“afirmaciones” – que quedan, por decirlo de algún modo, en el “limbo” de la teología católica y comienzan a entenderse como acerbo del protestantismo: por un lado, las negaciones como la desaparición de los órdenes religiosos y de la vida contemplativa, la eliminación del sacramento del orden (estados dentro de la Iglesia que funcionaban como paradigmas de un clasismo que se quería superar) y la abolición del celibato sacerdotal<sup>10</sup>. Por otro lado, como contrapartida, las “afirmaciones”: todos estamos llamados a la santidad, independientemente del estado dentro de la Iglesia<sup>11</sup>; todos tenemos alma sacerdotal desde el bautismo<sup>12</sup> y el matrimonio es una llamada o vocación de Dios<sup>13</sup>. Además, añade una interpretación del Génesis en sus tres primeros capítulos en la que claramente niega la dimensión de castigo del trabajo, y lo define como la misión que el hombre recibe de Dios para su existencia en la tierra antes de la caída<sup>14</sup>. Por último y ésta quizá sea la influencia más importante de la noción de trabajo de Lutero, a través de Calvino y la corriente puritana que nace en los Estados Unidos, aparece la *Work Ethic*, disciplina emblemática del protestantismo<sup>15</sup>.

Como es obvio, las “negaciones” de Lutero no pueden entenderse como un cuerpo doctrinal sin relación con las otras tesis o “afirmaciones”. Sin embargo, su rechazo de la vida contemplativa como modo pleno de vivir la fe cristiana hasta el punto de eliminarla y sustituirla por la vida activa en el mundo, no deja de presentar paradojas. En efecto, si bien el trabajo entendido como llamada de Dios se consolida como valor positivo, el sujeto del trabajo, el cristiano laico y trabajador, no se beneficia de esta valoración. Hay –me parece– una distinción poco aceptable entre trabajo y trabajador: el trabajo es vocación divina, pero

---

<sup>9</sup> Cfr. Martin LUTHER, *Luther's Works*, Fortress Press, Philadelphia, 1966, Vol. 44; Albrecht BEUTEL, *Luther's life*, en *The Cambridge Companion to Martin Luther*, op. cit., p. 10.

<sup>10</sup> Cfr. Martin LUTHER, *Luther's Works*, Fortress Press, Philadelphia, 1966, vol. 44 (en adelante, LW); Timothy LULL, *Luther's Writings*, en *The Cambridge Companion to Martin Luther*, op.cit., p. 10.

<sup>11</sup> Aunque es una tesis incoada en Lutero, hay autores que afirman que se encuentra de modo explícito recién en Calvino: cfr. John HESSELINK, op. cit., pp. 82-83.

<sup>12</sup> Cfr. LW 36; Markus WRIEDT, *Luther's Theology*, en *The Cambridge Companion to Martin Luther*, op. cit., pp. 101-102.

<sup>13</sup> Cfr. LW 44.

<sup>14</sup> Cfr. Martin LUTHER, *The Creation: A Commentary on the First Five Chapters of the Book of Genesis*. Biblio Bazaar, Charleston, 2009.

<sup>15</sup> Cfr. Jeannine OLSON, *Calvin and social-ethical issues*, en *The Cambridge Companion to Calvin*, op. cit., pp. 169 ss.

el trabajador es un ser humano con una naturaleza totalmente corrompida; el trabajo debe realizarse en servicio de los demás, pero el trabajador no merece nada por este amor al prójimo; el trabajo da lugar a una serie de virtudes promocionadas por la *Work Ethic*, pero esas virtudes no son actos inmanentes capaces de hacer al trabajador bueno moralmente. La antropología de Lutero es tajante: después del pecado original, como bien apunta Wriedt, “aparte de la fe, no existen buenas obras. Cualquier acto que se haga sin fe es un pecado”<sup>16</sup>. Por eso, Dios santifica la vida cotidiana, el trabajo y el matrimonio directamente, sin intermediarios<sup>17</sup>.

Hay en todas estas afirmaciones un oculto sabor nominalista. El trabajo como tal, la vida cotidiana como tal... no representan realidades de suficiente valor ontológico y moral como para incidir no sólo en la santidad sino en un perfeccionamiento humano. Carter Lindberg no duda en afirmar que “el centro de la ética de la vocación de Lutero no es la propia santificación, sino las necesidades de los demás”<sup>18</sup>. La sola fe se convierte en un factor subjetivo que, a modo de palanca, logra que Dios desde fuera santifique todo, especialmente la vida ordinaria, por su Voluntad omnipotente<sup>19</sup>. Pero el sabor nominalista también aparece en la negación luterana de todo vínculo con la Iglesia (abolición de la jerarquía), de toda dependencia del Magisterio o de la Tradición para interpretar la Biblia (la *sola Scriptura*), y de la ayuda de la gracia que el sacerdote dispensa a través de los sacramentos. El cristiano se ha convertido en un individuo que se relaciona directamente con Dios y al que Dios da su gracia pero de modo externo.

## 2. El humanismo secularista: reacción y contrarreacciones

Todos estos principios protestantes –muy en contra de sus mismos fundadores– desembocarán en lo que Zygmunt Bauman llama “secularismo humanista”<sup>20</sup>. Si la naturaleza ya no tiene secretos ni misterios, el hombre se ve liberado de tabúes y se despoja de la religión para abocarse al mundo, al *saeculum*, pero sin tender puentes a un

---

<sup>16</sup> Markus WRIEDT, *Luther's Theology*, op.cit., p. 101.

<sup>17</sup> Jane STROHL, *Luther's spiritual journey*, en *The Cambridge Companion to Luther*, op.cit., 149-164.

<sup>18</sup> Carter LINDBERG, *Luther's struggle with social-ethical issues*, en *The Cambridge Companion to Luther*, op.cit., p. 170.

<sup>19</sup> Cfr. *ibídem*, p. 167.

<sup>20</sup> Zygmunt BAUMAN, *La sociedad individualizada*, Cátedra, Madrid, 2007, p. 269.

fundamento trascendente. Bauman atribuye este paso de modo especial a la vertiente calvinista y a la doctrina de la predestinación, discutible hoy en día por los expertos<sup>21</sup> pero difundida en gran medida por la obra de Weber.

El mundo es la arena del nuevo ascetismo del individuo cristiano. Según la famosa expresión de Weber, estamos frente a un ascetismo intramundano pero en un mundo desencantado (*Entzauberung der Welt*). Dios no obra a través de indulgencias, ni de sacramentales, sino sólo a través de algunos sacramentos pero siempre que la respuesta humana sea la sola fe. Y nuestro acercamiento a la naturaleza, tal y como lo describe Charles Taylor<sup>22</sup>, debe estar libre de todo prejuicio mágico y religioso, propio de la época medieval. El ser humano puede y debe desvelar y reordenar con su razón las leyes de la naturaleza y para esto, no necesita de nadie: ya ha alcanzado una mayoría de edad. Es el inicio del *sapere aude* ilustrado y con él –esta vez desde una perspectiva ajena a la Iglesia Católica<sup>23</sup>– el inicio también de un secularismo que acabará siendo absoluto.

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

Y este olvido de la razón práctica junto con la no presencia de la empatía coincide precisamente con un desinterés respecto del cuerpo vivo característico de la filosofía moderna (en este sentido es relevante que en alemán exista la distinción entre “cuerpo vivo” (*Leib*) y “cuerpo no vivo” (*Körper*)). Las necesidades de nuestra condición corpórea no sólo representan escaso valor antropológico, sino que muchas de ellas, si no todas, son

---

<sup>21</sup> Cfr. John HESSELINK, *Calvin's Theology*, op.cit., pp. 83 ss.

<sup>22</sup> Cfr. Charles TAYLOR, *A secular age*, Boston, Harvard University Press, 2007, p. 26.

<sup>23</sup> Sigo en esto la distinción entre secularismo relativo y absoluto de Mariano Fazio: cfr. nota 3. El primero se dio, por ejemplo, en la reflexión jurídica de Francisco de Vitoria a raíz del descubrimiento de América y de los habitantes del nuevo mundo.

pecaminosas. A partir de Descartes, además, el cuerpo se estudia sólo en cuanto materia abstracta espacio-temporal. Y esto refleja un problema mucho más crítico, a saber, la introducción del mecanicismo en la naturaleza y la minusvaloración de una serie de manifestaciones claramente humanas como la vulnerabilidad y la dependencia. Iniciado el camino hacia una mecanización, el producto o la productividad se vuelven el fin del trabajo, pero de un trabajo repetitivo, sin relación con otros, que sigue una línea de producción (según la metáfora de Frederick Taylor) y será sustituido por la máquina primero y por la inteligencia artificial después. El desprecio del cuerpo vivo es consecuencia de un concepto de ser humano racionalista e individualista, que sólo admite la causalidad eficiente y la material.

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

\*\*\*

Las reacciones filosóficas más conocidas que se enfrentan con esta posición son, por un lado, la marxista que –si bien es verdad– refuerza la noción de trabajo materialista, intenta revalidar el valor de lo común –el comunismo– respecto de todas las secuelas que, en la mente de Marx, el capitalismo conlleva. Marx ahonda en las “negaciones” luteranas que se convierten en divisiones o enfrentamientos: la lucha de clases y la eliminación de las superestructuras como el Estado, la religión, las clases sociales y sobre todo la propiedad privada. Aunque, en expresión de Maritain<sup>24</sup>, estamos frente a la “revancha de la materia”,

---

<sup>24</sup> Cfr. Jacques MARITAIN, *Humanismo integral*, Palabra, Madrid, 1999.

que es precisamente un talón de Aquiles de Marx, sin embargo, hay que reconocer que tanto su ataque al individualismo, presente en el *self interest* de Smith, como el protagonismo de la materia frente al idealismo absoluto hegeliano, son reacciones de algún modo previsibles, fruto de un diagnóstico acertado pero de una terapia incorrecta.

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

Pero también hay otras críticas a esta posición en voces como las de Iris Murdoch, Alasdair MacIntyre o Charles Taylor, que rechazan el individualismo antropológico y el determinismo de la naturaleza introducidos por la modernidad. En un ensayo sobre “Dios y el bien”, Iris Murdoch denuncia: “Sin embargo, el determinismo como teoría filosófica total no es el enemigo... El enemigo es el implacable y grave *ego (the fat relentless ego)*”<sup>25</sup>: un *ego* desligado de su entorno que busca una posición individual y dominante. Por su lado, MacIntyre, en el primer capítulo de *Animales Racionales Dependientes*, pone como ejemplo a Adam Smith que expresamente deja de lado en su moral a quienes sufren enfermedades o padecen dolor, y –con una sinceridad que roza lo salvaje– nos demuestra cómo gran parte de la ética occidental no sólo ha ignorado al vulnerable y al dependiente, sino que nos ha hecho pensar que quienes padecen enfermedades como fruto de esa vulnerabilidad y dependencia son más bien los “otros” –o “ellos”...–, no nosotros que estamos privilegiados por una felicidad distinta y superior<sup>26</sup>. Por último, Charles Taylor en *A Secular Age*<sup>27</sup> describe al “moderno yo como a la defensiva” (*modern self as “buffered”*), frente a un yo medieval abierto como por ósmosis a una naturaleza llena de un misterio de tipo religioso, y además inserto en un entorno social al que pertenece naturalmente. El yo moderno, por el contrario, aparece envuelto en el individualismo y hasta en el atomismo; y

---

<sup>25</sup> Iris MURDOCH, *The sovereignty of good*, Routledge, 1986, p. 52.

<sup>26</sup> Cfr. MACINTYRE, A., *Animales racionales y dependientes*, Paidós Básica, Barcelona, 2001, p. 16.

<sup>27</sup> Charles TAYLOR, *A secular age*, Boston, Harvard University Press, 2007, p. 24.

el responsable de esta visión es claramente la Reforma Protestante de Lutero y de Calvino<sup>28</sup>.

### 3. La confrontación de Lutero con Josemaría Escrivá

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

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

Aunque hay muchos modos de desarrollar la propuesta de Escrivá, me permitiré enfocarla desde la realidad antropológica del trabajo, que será el fulcro desde el que se pueden presentar otras tesis, que contrastan con las de Lutero. Para empezar, en San Josemaría no encontramos el velo nominalista que domina la posición luterana: el trabajo es “realidad redimida y redentora (...) santificable y santificadora”<sup>29</sup>, y esto es posible porque el sujeto del trabajo, es decir, el hombre y la mujer, que viven en el mundo, participan, desde el bautismo, del alma sacerdotal y, con la acción santificadora de la gracia que sana su naturaleza, pueden dirigir todas las vicisitudes del trabajo (el éxito, el esfuerzo y hasta el fracaso), propias de su actuar personal, a la Cruz de Cristo<sup>30</sup>.

Pero no basta esto. Para que el trabajo sea “realidad redimida y redentora”, debe llevarse a cabo con toda la perfección posible. Y perfección que no tiene nada que ver con una acción mecánica, exacta, repetitiva y menos aún pasiva. Todo lo contrario. Como ha expuesto Alejandro Llano al referirse a esta idea de San Josemaría, trabajo bien hecho es sinónimo de libertad creativa, de mejora continua, de una palabra hoy muy en boga en

---

<sup>28</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 41.

<sup>29</sup> San Josemaría ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, Rialp, Madrid, 2002 (1ª, 1973), 47. Sigo el modo de citar sus obras.

<sup>30</sup> *Ibidem*, 96.

ámbitos académicos: innovación<sup>31</sup>. Y esto sólo se da en un sujeto que trabaja poniendo en juego su racionalidad teórica, su capacidad empática y social; y también el aspecto poiético con un significado más rico que el aristotélico: no sólo sus habilidades manuales y corpóreas en un sentido técnico, sino los conocimientos y hábitos que se adquieren, mejoran y sirven de eje para la adquisición de virtudes. Un trabajo así entendido es lo más opuesto a la máquina individualista y al espíritu racionalista: es un trabajo enclavado en una tradición, relacionado con su entorno y proyectado al futuro (dimensión social); es un trabajo que crea cultura y cultura humana tanto en temas que muchos consideran de especial trascendencia como la economía, la política o el arte, como en otros que quizá están equivocadamente minusvalorados como los trabajos del hogar y los relacionados con el cuidado (dimensión cultural). Es un trabajo, en definitiva, que humaniza el entorno, humaniza también a los demás miembros de la sociedad y que no divide a los hombres y mujeres en clases (dimensión antropológica). La clave que San Josemaría descubre es la relación sin confusión entre trabajo y humanización, y la necesidad de que la dimensión sobrenatural de la gracia se apoye en el actuar natural ordinario realizado con perfección. Y bajo estas condiciones es posible entender por qué San Josemaría cristaliza su doctrina sobre el trabajo en la conocida trilogía de “santificar el trabajo, santificarse en el trabajo y santificar a los demás con el trabajo”, añadiendo una dimensión soteriológica<sup>32</sup>.

Esta idea se puede ampliar haciendo referencia a una especial coincidencia entre Escrivá y Lutero: considerar que el trabajo no es el castigo que Dios infringe al hombre después del pecado<sup>33</sup>. Es, más bien, la tarea originaria que recibió Adán: la de trabajar y cuidar el jardín del Edén (Gen II, 15). Esto conduce a una tesis importante, implícita en San Josemaría: si bien el primer hombre estuvo en posesión del don de ciencia infusa, no parece que ésta haya sustituido a la razón práctico-poiética y práctico-ética en su actuar propio para dominar la tierra. El ser humano, ya antes del pecado, habría transformado su entorno y sobre todo habría actuado con repetición de actos que buscarían una mejora intrínseca para lograr su objetivo dando lugar a hábitos técnicos y también a virtudes. De hecho, Dios

---

<sup>31</sup> Alejandro LLANO, *Libertad y trabajo*, en *Trabajo y espíritu*, Borobia, J. et al. (Ed.), EUNSA, Pamplona, 2004, 183-202.

<sup>32</sup> Cfr. José Luis ILLANES, “Trabajo”, en *Diccionario de San Josemaría*, Idem (Coord), Ed. Monte Carmelo, Burgos, 2013, pp. 1202-1210.

<sup>33</sup> San Josemaría ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Amigos de Dios*, Rialp, Madrid, 2002 (1ª, 1977), 81.

pide a nuestros primeros padres la condición de la obediencia, alrededor de un acto en busca de comida. La prueba y el error en el trabajo no son sinónimo de pecado: son más bien muestra de nuestra finitud como criaturas. Las virtudes o los vicios, en cambio, se alcanzan adverbialmente, alrededor de un acto concreto humano que se ejerce desde la racionalidad poética. Y esto se puede afirmar antes y después de la caída. Por eso, Escrivá insiste en una *Work Ethic* aún más radical por ser más realista, más acorde a nuestra naturaleza, que incluso supera la propuesta clásica: la relación intrínseca pero no confusa entre trabajo (*work*) y virtud (*ethic*). “El quicio de la espiritualidad específica del Opus Dei es la santificación del trabajo ordinario”<sup>34</sup>.

Sobre la oposición entre vida contemplativa y vida activa, Lutero y Calvino la presentan, en comentarios relacionados a dos personajes evangélicos, Marta y María, que también Escrivá tomó como punto de referencia. Mientras para Lutero el papel de María va a reflejar la fe que salva, y el de Marta en cambio, un trabajo que no es meritorio, reforzando así la tesis de la *sola fidei*<sup>35</sup>, Calvino, sin embargo, sí ataca la interpretación medieval según la cual la vida contemplativa es superior a la activa, mencionando incluso que este enfoque depende de influencias aristotélicas difundidas por los de la Sorbona<sup>36</sup>.

Escrivá, en cambio, ve en ambos personajes un todo: “Yo querría haceros comprender con mucha claridad que cada uno de nosotros, mientras trabajamos, mientras rezamos –las dos ocupaciones se reducen a una–, mientras atendemos a nuestros hermanos, mientras buscamos almas, podemos, por el modo, por los medios por el fin, cumplir el oficio de Marta y María”<sup>37</sup>. Para San Josemaría ni las almas cuya vocación es contemplativa pueden prescindir de la vida activa, ni la vida activa impide la contemplación. La actitud de María ciertamente resulta la única necesaria, pero no es el todo. En palabras del mismo Jesucristo es “la mejor parte”, perfectamente compatible con la actividad de Marta<sup>38</sup>.

Pero quizá lo más valioso de su legado tenga que ver con la misión del laico que comparte con la visión de la Reforma: la llamada universal a la santidad, la igualdad radical

---

<sup>34</sup> San Josemaría ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Conversaciones con Monseñor Escrivá de Balaguer*, Rialp, Madrid, 2001, (1ª, 1968), 34.

<sup>35</sup> Cfr. LW, 26, 1963, p. 460.

<sup>36</sup> John CALVIN, *Commentary on the Harmony of the Evangelists*, Calvin Translation Society, Edinburgh 1845, vol. 2, pp. 142-143.

<sup>37</sup> Meditación 22-VII-1964.

<sup>38</sup> Cfr. María Pía CHIRINOS, *Una propuesta filosófica para la santificación del trabajo: el ‘negocio contemplativo’* en “Romana”, XXII, vol. 45, 2007, pp. 342-359.

de todos los cristianos a partir del bautismo, la autonomía de las realidades temporales y la aceptación del matrimonio como vocación. Todo esto refuerza el papel del laico que en Lutero fue una punta de lanza, pero que dejó en el camino la vida consagrada cuyo valor hubo que reconstruir de modo decisivo en Trento. En parte, esto explica que la doctrina sobre el laicado no haya visto la luz hasta varios siglos después, concretamente, recién en el s. XX<sup>39</sup>. El laico, sostendrá Escrivá, tiene como misión específica en la Iglesia ordenar las realidades terrenas, “respetando su propia autonomía, pero tratándolas con espíritu y amor de almas contemplativas”<sup>40</sup>. Y ese ordenamiento del mundo, creado bueno y herido por el pecado, lo lleva a cabo a través del trabajo en medio de la vida cotidiana: el laico cristiano es un sujeto que, al trabajar, aplica sus fuerzas humanas –intelectuales y corporales– impregnadas por la fe, la esperanza y la caridad.

El acto de trabajar se convierte así en una continuación de la acción creadora de Dios que, parafraseando a San Pablo, completa no sólo la redención sino también la creación. El hombre y la mujer que trabajan tienen la tremenda responsabilidad de reconducir lo creado a su fin último y dentro de lo creado no sólo se encuentra la naturaleza sino también el gran campo de la cultura, que ocupa cada vez más la vida humana. Por eso, con una frase especialmente atrevida, Escrivá afirma “Reconocemos a Dios no sólo en el espectáculo de la naturaleza, sino también en la experiencia de nuestra propia labor, de nuestro esfuerzo”<sup>41</sup>. A diferencia de la tradición teológica anterior –como bien ha señalado José Ignacio Murillo<sup>42</sup>– y sin desdeñar la quinta vía de Santo Tomás, estamos frente a una sexta vía: una vía que descubre a Dios no a través de la naturaleza ni de las actividades espirituales o racionales del hombre, sino a través del esfuerzo del trabajo. En efecto, este esfuerzo que nos lleva a trabajar bien en el sentido antes apuntado (innovando, aportando nuevas soluciones o creando belleza en una situación ordinaria), puede llevarnos también a

---

<sup>39</sup> Como se sabe, aquí hay que mencionar a San Francisco de Sales como un antecedente importante dentro del ámbito católico de la importancia del laico en la Iglesia, aunque sin llegar a desarrollar una espiritualidad específica para él.

<sup>40</sup> San Josemaría ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Conversaciones con Monseñor Escrivá de Balaguer*, 114.

<sup>41</sup> San Josemaría ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, op.cit., 49.

<sup>42</sup> José Ignacio MURILLO, “El trabajo como manifestación de Dios”, en *Trabajo y espíritu*, Ed. Borobia, J. et al., EUNSA, Pamplona, 2004, pp. 121-138.

descubrir nuestra capacidad de cooperar con Dios en culminar una naturaleza que dejó de algún modo “abierta” a la perfección<sup>43</sup>.

Y siendo esto necesario, no es suficiente. Para reconocer a Dios se precisa que ese acto de trabajo esforzado sea una experiencia interior fundada en el amor. “Por eso el hombre no debe limitarse a hacer cosas, a construir objetos. El trabajo nace del amor, manifiesta el amor, se ordena al amor”<sup>44</sup>, así como toda la creación sólo se explica como un acto libérrimo de amor de Dios Creador. Esta visión del acto de trabajar puede entenderse como una respuesta al secularismo agnóstico incapaz de descubrir la huella divina no sólo en la naturaleza sino en la capacidad que Dios mismo le da al hombre o a la mujer para continuar su creación e incluso llegar a Él. Tal capacidad se desvela de modo realmente sublime en el matrimonio: Dios “ha puesto en nuestro cuerpo la posibilidad de engendrar, que es como una participación de su poder creador”<sup>45</sup>: por eso, también para Escrivá, el matrimonio será un camino de santidad<sup>46</sup> hasta el punto de afirmar “yo veo el lecho conyugal como un altar; está ahí la materia del sacramento”<sup>47</sup>.

El realismo de San Josemaría es pues la clave que convierte las tesis coincidentes con Lutero y Calvino en una sinfonía totalmente distinta, pero a la vez profundamente evangélica y cristiana. Quizá el texto que mejor refleje este realismo sea la homilía “Amar al mundo apasionadamente”<sup>48</sup>, de la que acabamos de celebrar los 50 años. Ahí Escrivá imprime a las tareas seculares y al mundo material que nos rodea un sentido tan realista y positivo que llega a hablar de una “materialismo cristiano” y de “un algo santo, divino, escondido en las situaciones más comunes, que toca a cada uno de vosotros descubrir”<sup>49</sup>. El profundo sentido evangélico se refleja en la imitación que debe realizar el cristiano que trabaja en medio del mundo de la vida oculta del Señor, en el hogar y taller de Nazaret<sup>50</sup>.

---

<sup>43</sup> He desarrollado más este pensamiento en María Pía CHIRINOS, *Ens per accidens: una perspectiva metafísica para la cotidianidad*, en “Acta Philosophica”, II, vol. 13, 2004, pp. 277-292.

<sup>44</sup> San Josemaría ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, op. cit., 48.

<sup>45</sup> *Ibidem*, 24.

<sup>46</sup> Cfr. San Josemaría ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Camino*, Rialp, Madrid, 2002, (1ª, 1945), 27.

<sup>47</sup> San Josemaría ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Encuentro en Pamplona*, Universidad de Navarra, 1967, AGP, P03, XII.1967, pp. 73-74, en Marta BRANCATISANO, “Familia”, *Diccionario de San Josemaría*, op.cit., p. 490.

<sup>48</sup> San Josemaría ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Conversaciones*, op. cit., 113ss.

<sup>49</sup> *Ibidem*, 114.

<sup>50</sup> Cfr. San Josemaría ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, op.cit., 14.

\*\*\*

Se quedan en el tintero muchas referencias a temas no marginales de las enseñanzas de Escrivá que superan los planteamientos de la Reforma. Pero es justo reconocer el mérito del pensamiento protestante al adelantar algunos de ellos y enarbolarlos. Escrivá ofrece una profundización de muchas de estas cuestiones desde los supuestos de la fe católica, logrando así un conjunto armónico de verdades que habían quedado en el “limbo” de la doctrina católica y en muchos casos se habían entendido como tesis exclusivamente protestantes. A 500 años de las tesis de Wittenberg, es difícil juzgar las circunstancias que rodearon la rebeldía de Lutero que acabó en protesta y exclusión de la Iglesia, pero también a 500 años de esas tesis ha sido posible restaurar algunas de ellas dentro de la tradición católica –reconocer su validez– e iniciar un camino de diálogo ecuménico fecundo que debería acabar en un acercamiento cada vez mayor no sólo doctrinal sino también personal.

TESTO PROVVISORIO  
PROTETTO DA COPYRIGHT