

Recensioni

Vicente BOSCH, *Santificar el mundo desde dentro. Curso de espiritualidad laical*, Madrid, BAC, 2017, pp. 252.

Como indica su subtítulo, “Curso de espiritualidad laical”, esta reciente publicación es fruto de catorce años de docencia y de investigación del Profesor Bosch en el departamento de Teología Espiritual de la Facultad de Teología de la Universidad de la Santa Cruz (Roma), donde imparte, entre otros cursos, el de Espiritualidad laical.

Se trata, probablemente, de uno de los primeros –si no el primero– de los manuales publicados sobre el argumento, razón por la que le es merecido un doble reconocimiento: de una parte, por su claridad expositiva y su carácter orgánico y sistemático, rasgos deseables en un subsidio destinado a estudiantes ya que éstos garantizan en gran medida su finalidad didáctica, si bien no siempre se encuentran presentes en este género de publicaciones; de otra, por la novedad temática abordada con gran capacidad de síntesis, rigor teológico y equilibrio por el autor. Es bien conocido, en efecto, que las dos nociones aunadas en el subtítulo del libro, “espiritualidad laical”, no sólo han sido objeto de una encendida y larga discusión teológica que ha dado lugar a posiciones netamente diversas y contrastante en las últimas décadas, sobre todo por lo que se refiere a la comprensión teológica del laico, sino que en su unidad y articulación siguen siendo un terreno todavía poco explorado en el ámbito de la Teología espiritual.

Probablemente, la puesta en entredicho acerca de la especificidad de la condición laical durante el período postconciliar –sobre todo alrededor del Sínodo sobre la vocación y misión de los fieles laicos en la Iglesia (1987)– ha influido no poco en el cuestionamiento de la legitimidad y del interés por una “espiritualidad laical”. El autor, por el contrario, está bien convencido de lo contrario. Por lo que se refiere a la posibilidad de una espiritualidad laical y, por ende, al reconocimiento del plural “espiritualidades”, cabe hablar según él de diversas espiritualidades y, en consecuencia, de una “espiritualidad laical” ya que no se trata de especies dentro de un

género, sino de acentuaciones de una misma vida en el Espíritu que nace con el bautismo y que todo fiel está llamado a acoger y desarrollar, según su propia vocación y misión *in Ecclesia*. La del fiel laico es entendida por el autor en perfecta sintonía con la comprensión teológica esbozada en la constitución *Lumen gentium* del Vaticano II y continuada y desarrollada por Juan Pablo II en la exhortación apostólica post-sinodal *Christifideles laici*. Esto es, que el laico se define teológicamente en virtud de dos elementos: su condición cristiana fundada en el bautismo y su índole secular basada en la peculiar participación en la dimensión secular de la Iglesia. La “espiritualidad laical”, por tanto, tiene en común con todas las demás espiritualidades lo que es propio de toda vida espiritual generada con el bautismo y, a la vez, se distingue de ellas, sin separarse ni contraponerse, en razón de aquello que es propio y específico de una vida cristiana llamada a desarrollarse, a dar fruto y a expresarse precisamente en la inserción en las realidades temporales y en la construcción de la ciudad terrena, o sea, *en* la entraña del mundo y *a través* de las realidades del mundo: familia, trabajo, vida social, diversión, descanso, etc. Es claro, pues, como queda bien sentado a lo largo de estas páginas, que la “espiritualidad laical” no es una espiritualidad aguada o de segunda clase, ni tampoco una espiritualidad “adaptada” o “inspirada” en la vida religiosa, sino una modalidad de la espiritualidad cristiana y, por tanto, plenamente espiritualidad cristiana. Ciertamente, no genérica sino modalizada por el carácter secular distintivo de la vocación y misión del *christifidelis* en la Iglesia.

El autor expone su planteamiento, guiado por esta comprensión, a través de un recorrido histórico-teológico y sistemático que se articula en quince capítulos reunidos alrededor de una introducción y tres partes, las dos primeras de carácter histórico y la tercera, de índole sistemática. La introducción (capítulos I y II) afronta y resuelve la cuestión de la unidad y diversidad de espiritualidades. La primera parte, “Etimología y visión histórica del laico” (capítulos III a V), analiza el origen del término “laico” y ofrece una breve visión de conjunto acerca de la realidad indicada por esta palabra en las edades Antigua y Medieval, Moderna y Contemporánea: esto es, la gran mayoría de los cristianos. La segunda parte, “La identidad eclesial de los fieles laicos en la teología y en el magisterio del siglo XX” (capítulos VI a VIII), prosigue el recorrido pero no ya desde el plano terminológico e histórico, sino conceptual, mostrando los caminos que la reflexión teológica y el magisterio del siglo pasado siguieron, movidos por el deseo de precisar y clarificar la identidad teológica y eclesial del laico. En el último capítulo de esta parte el autor esboza una breve pero válida síntesis del debate surgido en torno al tema y del importante papel de la exhortación *Christifideles laici* como continuación y desarrollo de la doctrina conciliar sobre el laico. La tercera y última parte, “La vida espiritual de los fieles laicos” (capítulos IX a XV), sobre la base de las anteriores, constituye –a nuestro modo de ver– aquella en la que se concentra la mayor novedad y aportación del libro.

Se trata, en efecto, de una exposición sistemática y orgánica sobre un tema en el que no pocas veces está presente una cierta confusión o ambigüedad que se traducen en planteamientos espirituales o pastorales que tienden a desdibujar o incluso

a deformar la identidad y la misión del laico. El autor, por el contrario, intenta sentar las bases doctrinales de una espiritualidad laical (llamada universal a la santidad, mundo y dimensión secular de la vida cristiana), caracteriza la vida espiritual cristiana según su modalidad laical, poniendo el acento en la unidad de vida y en la contribución específica del laico en la misión de la Iglesia (evangelización de la cultura y de la vida social), y presenta los dos ámbitos y tareas fundamentales en y a través de los cuales discurre la existencia laical y está llamado a desplegarse de modo particular el dinamismo del bautismo: trabajo y familia como ámbitos de la realización de la llamada a la santidad y a la misión. Se trata evidentemente de una visión sintética, como es propio de un manual, pero fundamental y esclarecedora en un momento de la vida eclesial donde el riesgo de “clericalizar” al laico o de fomentar una “élite laical” siguen estando presentes.

Estas páginas, sobre todo las de la tercera parte, contienen numerosas referencias al mensaje y a los escritos sobre la llamada universal a la santidad en la vida corriente y, principalmente, a través del ejercicio del trabajo profesional, proclamado por san Josemaría Escrivá desde 1928. Nos alegra ver que su doctrina, portadora de luces potentes para la espiritualidad laical y la teología de los laicos, pero no siempre conocida entre los estudiosos de la espiritualidad y del laicado, comienza a comparecer junto a otras voces emblemáticas del siglo XX no sólo en publicaciones teológicas, sino ya en manuales, como es el caso de este volumen.

Pilar Río

Lino CAMPRUBÍ, *Los ingenieros de Franco: Ciencia, catolicismo y Guerra Fría en el Estado Franquista*, Barcelona, Planeta, 2017, 317 pp.

Lino Camprubí Bueno estudió Filosofía en la Universidad de Sevilla y cursó un máster en Ciencias y Tecnologías en la Universidad Cornell, en los Estados Unidos. Tras doctorarse en Historia por la Universidad de California en 2011, publicó en inglés *Engineers and the Making of the Francoist Regime* (2014), un volumen en el que trató algunas de las temáticas que desarrolla en el libro publicado en castellano en 2017, *Los ingenieros de Franco*.

Camprubí propone a través de esta obra una nueva aproximación a la historia del Régimen de Franco: una historia de su consolidación y funcionamiento, pero desde la perspectiva de la acción de los científicos y técnicos. Como no se cansa de remarcar, no se trata de una historia de la ciencia bajo dicho Régimen, sino de un estudio del papel de la ciencia en el proceso político de consolidación del franquismo, tanto desde una dimensión nacional como internacional. Así lo pone de manifiesto el sugerente subtítulo del libro: *Ciencia, catolicismo y Guerra Fría en el Estado Franquista*.

Los Ingenieros de Franco está organizado en capítulos que podrían definirse como breves “casos históricos”, que concretan la tesis central, definida en la introducción

y reevaluada en la conclusión. Camprubí construye su análisis a través del estudio de temas concretos como el desarrollo en España del cemento prensado, la explotación de fosfatos en el Sáhara occidental, o los proyectos de ONG's internacionales para la preservación del coto de Doñana, entre otros. Si bien cada capítulo goza de cierta independencia, están ordenados e interconectados de un modo que la obra adquiere su verdadero valor en conjunto.

En el segundo capítulo ("Laboratorios e Iglesias: ciencia, industria y nacionalcatolicismo", pp. 35-70), Camprubí trata la cuestión de la ciencia oficial del franquismo. Lo hace mediante el estudio de la actividad del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), sus fundamentos y el objetivo de realizar una ciencia de fundamento cristiano, y sus conexiones con la industria del Régimen. Se trata de un capítulo sin duda interesante, trabajado con rigor, certero en muchos puntos, como en el análisis del concepto de "modernización" desarrollado por los impulsores de la política científica de la época (de cariz conservador y aferrado a la tradición, por paradójico que pudiera parecer).

Es precisamente en el capítulo que parcialmente dedica a los inicios del CSIC donde trata el papel de los hombres del Opus Dei en el primer franquismo. Se trata sin duda de un fragmento relevante en el conjunto de la obra, y en él propone conclusiones ponderadas e interesantes. Fruto de una desapasionada aproximación a la cuestión, es crítico con interpretaciones "cínicas" que presentan a la Obra como un trampolín para ambiciosos intelectuales, e intenta buscar las motivaciones que llevaron a sus primeros miembros a sumarse a ella en razones más profundas y complejas.

Es interesante el enfoque que da al estudio del desarrollo de la Obra, buscando explicar su configuración en la Historia. Si bien es cierto que sus conclusiones presentan algunos problemas, como se tratará en las siguientes líneas, la idea de estudiar la génesis y desarrollo del Opus Dei desde un punto de vista rigurosamente histórico es sumamente interesante. Asimismo, Camprubí plantea otras cuestiones de interés, como la relación entre la consolidación del CSIC y la presencia en él de hombres que, o bien pertenecían a la Obra, o eran próximos a Escrivá.

Sin embargo, arrastra algunas simplificaciones que vienen siendo habituales en la historiografía. La primera de ellas consiste en encuadrar la obra (*Camino* específicamente) y enseñanzas de Escrivá en el marco ideológico del nacionalcatolicismo. Camprubí afirma que el afán de santificación a través de la vida profesional, central en la espiritualidad del Opus Dei, «iba de la mano con las aspiraciones nacionalistas para la reforma de España» (p. 40). Y seguidamente cita las últimas palabras del prefacio de *Camino*, escrito por Monseñor Lauzurica, administrador apostólico de la Diócesis de Vitoria en 1939, que dice así: «Y con cristos como tú volverá España a la antigua grandeza de sus santos, sabios y héroes» (p. 41). Si bien tras esta última frase podría percibirse la influencia del ambiente nacionalista del momento, lo cierto es que es la única de un prefacio de claro contenido espiritual, en el que el tema principal es la lucha personal por "ser imitador de Jesucristo". Al margen del prefacio,

una cuidada lectura de *Camino*, así como un estudio de su génesis, dejan claro que su intencionalidad y mensaje son espirituales, no ideológicos, y fruto de un esfuerzo por trascender la realidad del momento, algo no tan frecuente en el contexto en el que se publica *Camino*, en 1939. Una lectura detallada de la edición crítico-histórica de *Camino*, estudio publicado por Pedro Rodríguez (Rialp, 2004, 1288 págs.), facilitaría aclarar la cuestión.

Otro error frecuente es el de considerar al Opus Dei como un grupo homogéneo, cuyos miembros fomentan de modo premeditado un *esprit de corps* y persiguen unos objetivos comunes. Esa es la idea que no sin dificultad podría extraer el lector a partir del modo en el que Camprubí trata la cuestión de la presencia de miembros del Opus Dei en el CSIC. Camprubí se centra en la presencia de algunos de estos miembros en la creación y durante los primeros años de vida del CSIC, como José María Albareda, Miguel Fisac, Juan Jiménez Vargas, Tomás Alvira, Francisco Botella, Isidoro Zorzano, Ricardo Fernández Vallespín, Rafael Calvo Serer y Pedro Casciaro.

A pesar de que se trata de una cuestión que requiere de un estudio en profundidad, y desde unos parámetros distintos a los que vienen siendo habituales en la historiografía actual, resulta oportuno formular algunas hipótesis al respecto. En primer lugar, aunque es innegable la presencia de personas de la Obra en este ámbito, no sería riguroso exagerar su influencia. Centrándonos en el caso del CSIC, entender éste como un feudo del Opus Dei es erróneo (aunque Camprubí no afirme esto explícitamente, es muy posible que el lector extraiga esta conclusión), en cuanto que el número de miembros en una estructura de semejante calibre distó mucho de ser mayoritario.

Habría que considerar también el prestigio profesional de esos hombres como medio de ascenso social. En lo que a esto respecta, Camprubí es perspicaz, ya que señala la condición de Albareda de antiguo becario de la Junta de Ampliación de Estudios y sus numerosas estancias en el extranjero, así como los logros profesionales de Fisac, lo que indica que se trataban de profesionales que ocuparon puestos de responsabilidad debido a un reconocido prestigio profesional. Hay que tener en cuenta que la primera generación de miembros del Opus Dei provenía del apostolado de Josemaría Escrivá con jóvenes universitarios en el Madrid de la década de 1930, en un tiempo en el que la población estudiantil apenas llegaba a 30.000 personas en todo el país, lo que convertía a la universidad en un centro de formación de élites nacionales. Eso, unido, como bien explica Camprubí, al compromiso a vivir según el espíritu de santificación del trabajo profesional predicado por Escrivá, ayuda a entender la presencia de profesionales sobresalientes entre los primeros integrantes de la Obra. Un libro de gran interés para entender el desarrollo de la labor de Escrivá con jóvenes universitarios en estos años es *DYA, la Academia y Residencia en la historia del Opus Dei (1933-1939)* de José Luis González Gullón (Rialp, 2016, 576 págs.), sobre la puesta en marcha de la primera Residencia Universitaria de la Obra. Además, este libro ayuda a comprender adecuadamente el alcance del apostolado de Escrivá en los primeros años de vida del Opus Dei, mayor y más heterogéneo de lo

que Camprubí da a entender cuando prácticamente lo reduce a los siete jóvenes que con él cruzaron los Pirineos en 1937.

Aun así, ciertamente, se podría hablar de un “factor Opus Dei” a la hora de intentar explicar la presencia de ciertas personas en la estructura estatal y social española durante el franquismo. Pero, al tratarse de un tema complejo, hay que ser cuidadoso a la hora de analizarlo. Por un lado, hay que entender que el Opus Dei pudo actuar en ocasiones como “punto de encuentro”. Es decir, que miembros de la Obra pensarán en otros miembros a la hora de buscar colaboradores de confianza en sus actividades profesionales. Al igual que factores como los lazos de amistad, o de sangre, influyen en la carrera profesional de muchas personas, el hecho de compartir algo tan íntimo como la vocación al Opus Dei pudo influir, de modo natural y sin responder a ningún tipo de estrategia, en las biografías profesionales de determinados hombres y mujeres de la Obra. Tal vez este punto de vista, sugerido en un artículo escrito por Jaume Aurell (*La formación de un gran relato sobre el Opus Dei*, en «Studia et Documenta» 6, 2012, pp. 235-294) que hubiera ayudado a precisar este capítulo, ayude a entender la cuestión de un modo más exacto del que da a entender Camprubí cuando afirma que la entrada de Ibáñez Martín en el ministerio de educación, «otorgó a la organización de Escrivá una vía de entrada institucional para poner en marcha sus proyectos apostólicos para la nación» (p. 41).

En cualquier caso, existen una serie de artículos y libros que analizan la cuestión del génesis y desarrollo del Opus Dei en relación con su contexto histórico, que hubieran ayudado a precisar las conclusiones de Camprubí. Además del libro de González Gullón y del artículo de Aurell, previamente citados, es el caso, por ejemplo, de sendos trabajos publicados por Pablo Pérez López, en los que investiga la relación entre José María Albareda y Josemaría Escrivá («Studia et Documenta» 6, 2012, pp. 13-66), o el papel de Albareda en la creación del CSIC, del que fue el primer Secretario General (*José María Albareda en los comienzos del Consejo Superior de Investigaciones Científicas [1936-1949]* en *Jesús Longares Alonso: el maestro que sabía escuchar*, Eunsa, 2016, pp. 203-209). Estos últimos ayudan a entender la libertad de acción personal y profesional de Albareda en esos años. Sobre el lugar del Opus Dei en la historia de la Iglesia española es interesante la lectura de *La Iglesia en la España contemporánea/2, 1936-1990* de José Andrés Gallego y Antón Pazos (Ediciones Encuentro, 1999, 372 págs.), en el que trata ésta entre otras cuestiones.

Recientemente, aunque publicados a la par que *Los ingenieros de Franco*, han visto la luz interesantes estudios sobre la biografía de algunos de los primeros miembros del Opus Dei, así como sobre algunas iniciativas apostólicas y culturales impulsadas por algunos de ellos. Por ejemplo, los estudios sobre Francisco Botella, por Constantino Ánchel («Studia et Documenta» 6, 2012, pp. 141-193); sobre Ricardo Fernández Vallespín, por José Luis González Gullón y Mariano Galazzi («Studia et Documenta» 10, 2016, pp. 45-96); sobre Pedro Casciaro, por José Carlos Martín de la Hoz («Studia et Documenta» 10, 2016, pp. 97-140); o el artículo sobre la editorial Minerva, impul-

sada por mujeres de la Obra en los años de la posguerra española, de Mercedes Montero («Studia et Documenta» 11, 2017, pp. 227-263), entre otros.

Estas lecturas aportarían al relato de Camprubí una visión más amplia acerca de este asunto. Se ha de tener en cuenta en cualquier caso que estas matizaciones no deberían empañar su trabajo, ya que la cuestión del Opus Dei, aunque de relevancia en *Los ingenieros de Franco*, no es uno de los temas centrales del libro. Más aún cuando el autor no tuvo la posibilidad real de consultar muchas de las novedades, por solaparse con su propia publicación. Asimismo, el punto de partida desde el que se aproxima al tema es muy interesante y no escaso de aciertos, abordado con una honestidad e intención de rigor histórico fuera de dudas, abriendo espacios de debate.

Jose Manuel Ferrary

Antonio CAÑELLAS – César OLIVERA, *Vicente Rodríguez Casado. Pensamiento y acción de un intelectual*, Madrid, Ediciones 19, 2018, 398 pp.

Esta biografía, escrita por dos historiadores, se basa en fuentes documentales sólidas: el archivo personal del personaje y otros fondos que ayudan a conocer las realizaciones de un hombre activo en el mundo cultural y político en la historia reciente de España.

César Olivera redacta las páginas sobre los primeros años de vida de Vicente Rodríguez Casado y el último capítulo sobre su personalidad y sus ideas, mientras Antonio Cañellas firma los capítulos centrales sobre la actividad profesional de Rodríguez Casado, sobre la que ya había publicado varios trabajos.

En el primer capítulo, “Los tiempos mozos (1918-1936)”, Olivera describe de manera amena y precisa el ambiente en el que se formó Rodríguez Casado. Hay dos citas extensas sobre una conversación del protagonista con el fundador del Opus Dei, sin nota y sin hacer referencia a la fuente (pp. 51-52).

El siguiente capítulo, “La guerra civil (1936-1939)”, recorre las vicisitudes del joven protagonista, que perdió más de treinta kilos durante el conflicto, pero salvó su vida. Olivera se apoya fundamentalmente en los recuerdos del biografiado, que contrasta con otras fuentes.

En el tercer capítulo, “El retorno a la Universidad (1939-1942)”, el autor ofrece una explicación clara de cómo obtuvo la cátedra a los 24 años. Se presentaron a los ejercicios tres candidatos para dos cátedras de Historia Moderna y Contemporánea Universal, una en Sevilla y otra en Valencia. Vicente Genovés, que tenía 32 años, contaba con más méritos docentes e investigadores que los otros opositores, Rafael Calvo Serer y Vicente Rodríguez Casado. Estos dos amigos acusaron a Genovés de plagio en el segundo ejercicio. Calvo Serer y Rodríguez Casado hicieron un frente común para desenmascarar al rival y así tener el camino libre. Ante esta dura acusación, Genovés

no se presentó ante el tribunal y dejó el camino libre a los dos hombres del Opus Dei, que obtuvieron la cátedra.

En “Catedrático en Sevilla (1942-1946)” se menciona su papel como director de tesis y el interés por formar alumnos y doctorandos, la creación de la Escuela de Estudios Hispanoamericanos y la Universidad de verano de La Rábida. Cañellas intenta explicar la manera de trabajar del joven catedrático, una especie de virrey, como él mismo reconocía, que emprendía muchas iniciativas y proyectos, suscitando conflictos por su manera personalísima y directa de proceder. Aparecen bien explicados los problemas suscitados por la Escuela de Estudios Hispanoamericanos con la tramitación de una nueva sección de Historia de América de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Sevilla, que terminó con un decreto ministerial que adjudicaba las funciones docentes a la facultad universitaria y no a la escuela (p. 160).

Por otro lado, en estas páginas hay varias afirmaciones que requieren matices: se afirma que Myron Taylor, representante personal del presidente norteamericano Roosevelt ante el papa Pío XII era católico, cuando Taylor era protestante. El error proviene de la fuente bibliográfica citada (p. 144). Más adelante, se dice que Vicente Rodríguez Casado conoció a Juan Manzano en la residencia DYA cuando el primero hacía la tesis y el segundo daba clases (p. 155): Rodríguez Casado era un estudiante universitario cuando iba por DYA, como bien escribió Olivera en los primeros capítulos del libro.

El capítulo quinto, “Ni liberales ni marxistas: cristianismo integral (1946-1957)”, presenta el acceso a la cátedra de discípulos y colaboradores del biografiado: entre otros Florentino Pérez Embid, Octavio Gil Munilla, José Antonio Calderón, Francisco Morales. En 1947 Rodríguez Casado fue nombrado director de la Escuela de Estudios Hispanoamericanos. Paralelamente a los progresos profesionales surgían rencillas y desavenencias, según Cañellas, por el carácter de Rodríguez Casado confiado en sus razones y planes, y poco receptivo a otros argumentos y proyectos ajenos (p. 196).

Si en 1942 Rodríguez Casado y Calvo Serer se unieron para sacar la cátedra frente a Genovés, en 1951 el subdirector de la revista *Arbor* puso objeciones a un artículo de su amigo por separarse del pensamiento de Balmes, Donoso y otros pensadores tradicionalistas (p. 203). No obstante, ambos compartieron un común empeño por defenderse de la política cultural del ministro de Educación, Joaquín Ruiz Giménez, y uno de sus hombres, Alfredo Sánchez Bella. Ruiz Giménez quiso recuperar el pensamiento de Ortega y Unamuno, lo que para muchos era manifestación de una mano tendida a la izquierda. En el enfrentamiento intelectual, Ruiz Giménez cesó de todos los cargos que ocupaba en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas a Calvo Serer y recortó los presupuestos de las empresas americanistas de Rodríguez Casado, pero no logró expulsarle de la dirección de la Universidad de verano de La Rábida (pp. 226-238).

“En la arena política (1957-1976)” comienza con el nombramiento de Rodríguez Casado como director general de Información. Según Cañellas, decidió entrar en política no por vocación, sino para defender sus iniciativas culturales (p. 249). Una

vez ocupado el cargo, su objetivo fue más amplio al querer acercar la cultura a la gente a través de exposiciones, conferencias, ferias del libro, etcétera.

En 1962 fue nombrado director general técnico del Instituto Social de la Marina. Su función era velar por la seguridad social y por las condiciones de vida de los marinos y pescadores. No abandonó su tarea investigadora y publicó ese mismo año un libro sobre Carlos III y poco después tres volúmenes titulados *Conversaciones de historia de España*. Entre sus iniciativas cabe destacar los ateneos obreros como lugares de formación cultural de las clases más desfavorecidas. En el curso 1967-1968 trasladó su cátedra a la Universidad Complutense de Madrid.

De indudable utilidad son las citas de la correspondencia del biografiado con el fundador del Opus Dei, aunque alguna cita a una carta convendría comentarla de manera más detenida y profunda (p. 291, nota 437). El peso que tiene la documentación consultada en el Archivo General de la Prelatura del Opus Dei es importante en el libro, pero quizá se podría haber empleado más la correspondencia del fundador a Rodríguez Casado.

El último capítulo se titula de manera acertada “El atardecer de la vida (1976-1990)”. El cese como rector de la Universidad de La Rábida, la muerte de varios seres queridos, los primeros problemas serios de salud hicieron acto de presencia en el profesor de más de sesenta años. No obstante, siguió dando clases en la Universidad Complutense hasta los setenta años y también impartió cursos y conferencias en la Universidad de Piura en los veranos desde 1974 hasta 1987. En estos años publicó el libro *Orígenes del Capitalismo y del Socialismo Contemporáneo*, un ensayo histórico de calado filosófico. Tras la jubilación en 1986, la salud empeoró progresivamente. Falleció rodeado de gente joven durante una convivencia estival en la localidad madrileña de Cercedilla el 3 de septiembre de 1990.

Olivera firma el “Epílogo. La personalidad de un humanista atípico”. Destaca su carácter extrovertido y su sentido vitalista. La capacidad de entusiasmo era contagiosa, capaz de cautivar a jóvenes y mayores con sus palabras y gestos. Animaba a los historiadores a apreciar los «olores, colores y sabores» del mundo que nos rodea (p. 369). Desde muy joven se comprometió a vivir el mensaje del Opus Dei con espíritu de iniciativa y plena libertad. Solía repetir que «en mi vida siempre he hecho lo que me ha dado la gana» (p. 371).

El formato del libro tiene un diseño poco convencional, como una especie de folleto cuadrado por fuera y con letra pequeña por dentro. La selección de fotografías destaca por su calidad y variedad, y por los breves y acertados comentarios.

En definitiva, una biografía sumamente interesante, bien escrita, que nos acerca a uno de los primeros miembros del Opus Dei que en un momento de su vida académica optó por participar activamente en la vida política de su país.

Onésimo Díaz

Onésimo DÍAZ, *Posguerra. La primera expansión del Opus Dei durante los años 1939 y 1940*, Madrid-Roma, Rialp – Istituto Storico San Josemaría Escrivá, 2018, 396 pp.

Onésimo Díaz, doctor en Historia y en Teología, es miembro del Istituto Storico San Josemaría Escrivá y, aunque su producción académica abarca cuestiones más amplias, es también especialista en historia del Opus Dei. Es un autor conocido entre los lectores de esta revista por sus publicaciones y ahora recensionamos su último libro que se centra en la historia de la Obra. Se trata de un volumen de 380 páginas que abarca el desarrollo del Opus Dei en tierras españolas durante el curso 1939-40. Este estudio de microhistoria, que tiene como fuentes principales los diarios de los centros redactados por los miembros del Opus Dei y la correspondencia epistolar entre ellos, tiene más de una página por día transcurrido, y en un primer momento podría parecer desproporcionado: ¿cuánto papel necesitaremos para poder conocer la historia de esta Institución? ¿Qué importancia tiene ese curso académico para dedicarle toda una monografía?

Para responder podemos quizá mencionar algunos datos: el primero es que entre 1928 y 1939 el Opus Dei apenas creció: al terminar la Guerra Civil española quedaban muy pocas mujeres y una docena de varones (p. 56). Sin embargo en 1941, el nuncio en España recibió el encargo de realizar una encuesta entre los obispos del país para obtener de primera mano una opinión sobre Josemaría Escrivá y el Opus Dei. ¿Qué hizo el Opus Dei, el fundador o sus primeros seguidores entre 1939 y 1941 para llamar la atención de la Santa Sede? Este libro, aunque quizás no haya sido el objetivo principal del autor, puede darnos algunas pistas.

Otro motivo que resalta el autor y explica su interés en presentarnos este año académico es que «en la historia de las personas y de las instituciones, los primeros años de una vida o de una fundación suelen pasar inadvertidos, de modo que sólo cuando se desarrollan y encuentran solidez comienzan a atraer la atención» (p. 329). En efecto, el Opus Dei ahora es una institución conocida y extendida por los cinco continentes y la realidad actual nos lleva a intentar conocer sus orígenes: cómo nació, creció y se desarrolló. De hecho, Díaz anuncia ya en las primeras páginas que ese es su objetivo: «mostrar el desarrollo del Opus Dei en 1939 y 1940» (p. 21), y ese acercamiento lo concreta en “ofrecer una visión panorámica de las personas que se acercaron a la Obra, y especialmente de los que llegaron a incorporarse como miembros” (p. 21), mostrando con detalle el contexto histórico, tanto de la Obra como el político y religioso de España. Sin duda esta opción del autor deja fuera otras cuestiones como podrían ser el estudio de los elementos innovativos o continuadores en el espíritu del Opus Dei, o el apostolado que se realizó con mujeres en esos años, u otras cuestiones.

El libro da cuenta precisa de las personas que se acercaron al Opus Dei gracias a los viajes y al apostolado que se realizaron. Esta opción hace que algunos capítulos sean algo duros de leer al contener un elenco narrado de viajes, ciudades y personas.

Pero por otro lado solo gracias a esos datos podremos entender bien la historia de esta institución de la Iglesia y superar algunas valoraciones que se han fundamentado más en impresiones que en datos concretos. De hecho el libro ofrece elementos suficientes para una lectura más profunda. Este es otro aspecto que se puede destacar del autor: no fuerza las conclusiones (aunque ofrece algunas) sino que aporta la información bien ordenada y clara para que el lector saque sus propias conclusiones. En efecto, de la lectura del libro se pueden individuar algunas constantes del apostolado realizado por san Josemaría y sus primeros seguidores. En síntesis son las siguientes: unión con el obispo de Madrid y, en general, con todo el episcopado español que se nota en los numerosos encuentros que mantuvo el fundador con la jerarquía eclesiástica española, para dar a conocer el Opus Dei y pedir su autorización para trabajar en sus diócesis. También se aprecia cómo el apostolado se dirige, en ese año académico, sobre todo a jóvenes universitarios y de ahí que muchas conversaciones e intereses versen sobre cuestiones relacionadas con el mundo universitario, la cultura y la investigación académica principalmente. Asimismo se puede individuar una estrategia apostólica clara: viajes de fin de semana a ciudades universitarias (Barcelona, Valencia, Valladolid, Salamanca, Zaragoza, etc.), búsqueda y compra/alquiler de un piso donde reunirse y, en cuanto fuera posible, instalar una residencia universitaria. Ese plan contaba con algunos aliados: las conversaciones de Josemaría Escrivá con los respectivos obispos, la predicación de ejercicios espirituales por el fundador por toda la geografía española, y la venta y difusión de *Camino*, cuya lectura provocaba en no pocos casos la curiosidad de conocer al autor y el Opus Dei.

Aunque el libro pone de relieve, como hemos dicho, la tarea apostólica, también dedica páginas a aspectos internos del Opus Dei, como son la necesidad de la búsqueda de la santidad personal, de la formación espiritual de sus miembros y la importancia de crear un ambiente de fraternidad entre ellos. Estos aspectos van de la mano en muchas ocasiones; porque, por ejemplo, las semanas de formación intensiva que se organizaron en los periodos de vacaciones se convirtieron en ocasión de profundizar en la vida espiritual en un ambiente familiar y de conocimiento mutuo que se creaba al coincidir miembros de distintas ciudades. Además era habitual la insistencia en mantener relación epistolar entre las personas del Opus Dei que vivían en distintas ciudades con el objetivo de cultivar la amistad y animar el apostolado.

Por todo esto, considero que este es un libro clave para el futuro de la investigación sobre historia del Opus Dei, y pienso que no será suficiente una lectura sino que se convertirá en un libro de consulta obligada y periódica por la amplia información que nos ofrece.

Fernando Crovetto

Josemaría ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Escritos varios (1927-1974)*. Edición crítico-histórica preparada por Philip GOYRET, Fernando PUIG y Alfredo MÉNDIZ, «Colección de Obras completas», Serie I, vol. 8, Roma-Madrid, Istituto Storico San Josemaría Escrivá – Rialp, 2018, XX-324 pp.

El presente tomo de la Colección de Obras Completas de Josemaría Escrivá de Balaguer está compuesto por once escritos de diverso tipo –artículos, entrevistas, comunicaciones en congresos, conferencias y homilias– publicados entre 1927 y 1974. Es el último volumen de la colección que contiene los escritos editados en vida del fundador del Opus Dei. Como señala la presentación del volumen, el valor de la recopilación estriba en que se vuelven a imprimir –en forma conjunta– publicaciones de carácter muy heterogéneo, dispersas en ediciones de no fácil localización.

Los diversos textos han sido distribuidos en cuatro apartados: el primero, Homilias sobre la Iglesia y el sacerdocio; el segundo, Escritos jurídico-canónicos; el tercero, Artículos y entrevistas; el cuarto, Escritos marianos. Los textos del primer apartado han sido editados por Philip Goyret; los del segundo, por Fernando Puig; los del tercero y los del cuarto, por Alfredo Méndiz. Cada apartado está compuesto por una Introducción general a la que siguen los textos de san Josemaría, cada uno precedido por una introducción específica.

El prólogo, a cargo del actual prelado del Opus Dei, Mons. Fernando Ocariz, se centra en la figura de Mons. Javier Echevarría, anterior prelado, que impulsó el trabajo del Instituto Histórico y siguió con solicitud la preparación de cada volumen. Respecto al contenido del que prologa, resalta que la variedad de temas que comprende «ofrece un rico mosaico del espíritu del fundador del Opus Dei».

Philip Goyret es profesor de Eclesiología en la Pontificia Universidad de la Santa Cruz y aborda el primer grupo de textos. En la Introducción general se refiere al género literario y al objetivo común de las tres homilias: *El fin sobrenatural de la Iglesia* (fecha el 28 de mayo de 1972, publicada en 1973), *Lealtad a la Iglesia* (fecha el 4 de junio de 1972, publicada también en 1973), y *Sacerdote para la eternidad* (fecha el 13 de abril de 1973, publicada ese año). Respecto al género literario, explica que estos textos fueron homilias no predicadas, práctica ya usada por los Padres de la Iglesia.

Luego, en la introducción que precede las homilias sobre la Iglesia, el editor redacta una amplia presentación del pensamiento eclesiológico de Escrivá de Balaguer y del contexto histórico-eclesial de estos escritos.

El análisis de Goyret sobre la visión de la Iglesia de san Josemaría se presenta con los siguientes subtítulos: *Ecclesia de Trinitate*; La Iglesia, comunión de los santos; Imágenes de la Iglesia, Cuerpo de Cristo y Pueblo de Dios; Santidad y apostolado en perspectiva eclesial; Vocación y misión de los laicos. Están ordenados desde la cima hasta la base, más en consonancia con las enseñanzas del Concilio Vaticano II que con la eclesiología vigente en sus años de seminario. Sin embargo, Goyret hace notar que en su predicación Escrivá de Balaguer partió de abajo hacia arriba. Es decir, el

dato primario de la visión de Escrivá de Balaguer fue la llamada universal a la santidad en la vida cotidiana y particularmente a través del trabajo. Su profundización en la vocación y misión de los laicos lo llevó a redescubrir el valor del sacerdocio común de los fieles, que se apoya en el bautismo. Por eso, la visión de la Iglesia de san Josemaría abarca tanto la imagen del Pueblo de Dios, destacada por la *Lumen gentium*, como la de Cuerpo místico de Cristo, subrayada por Pío XII en la *Mystici Corporis* (1943). Ambos documentos influyeron notablemente en el pensamiento del autor de las homilías: lo «magnetizaron» señala Goyret. Aun así, la imagen de la Iglesia como Pueblo de Dios es utilizada por Escrivá de Balaguer con un matiz particular: la agregación de *los hijos* de Dios Padre. En efecto, la predicación del fundador del Opus Dei tuvo siempre como núcleo la filiación divina del cristiano y, por este motivo, utilizó la imagen de Pueblo de modo complementario a la de Cuerpo de Cristo –que ya usaba con frecuencia– para señalar la unión de los hijos del Padre. Ahora bien, la filiación divina es fruto de la acción del Espíritu Santo, por lo que llega a la Trinidad como fuente de la Iglesia. En todo caso, Goyret subraya que en estos dos sermones no está todo el pensamiento de san Josemaría sobre el tema; es necesario estudiar otras publicaciones suyas para poder conocerlo.

El marco histórico-eclesial está caracterizado por el ambiente de renovación y crisis posteriores a la celebración del Concilio Vaticano II. Goyret hace una síntesis histórica en la que presenta el testimonio de Pablo VI, menciona la reforma litúrgica –aspecto más visible de la controversia y confusión del periodo–, la publicación del llamado *Catecismo holandés* (1966) y de la encíclica *Humanae vitae* (1968), así como los inicios de la teología de la liberación.

Pasamos a los textos de Escrivá de Balaguer: las anotaciones del editor son mínimas. La homilía *El fin sobrenatural de la Iglesia* tiene como objetivo recordar a los fieles que el principal fin de la Iglesia es la salvación, ante el cual toda otra finalidad es secundaria. En la segunda homilía, *Lealtad a la Iglesia*, san Josemaría recuerda las tradicionales cuatro notas de la Iglesia de Cristo: unidad, santidad, romanidad y apostolicidad. Subraya la santidad de la Iglesia aun cuando en su seno existan fieles pecadores. Estas miserias y debilidades, señala, no deben hacer disminuir la fe en la Iglesia, guiada por Cristo.

Respecto a la homilía *Sacerdote para la eternidad*, Goyret introduce el texto con una presentación de la visión de san Josemaría acerca del sacerdocio y del marco histórico-eclesial o contexto. Para el lector actual esas referencias son útiles ya que permiten comprender el alcance de las expresiones usadas por Escrivá de Balaguer. En este escrito, el fundador del Opus Dei se refiere claramente, sin ambages, a la identidad del sacerdote –puesta en duda en esos años– como instrumento de Cristo para transmitir su gracia salvadora; el sacerdote es Cristo al celebrar sus sacramentos, particularmente la Eucaristía. El sacerdote tiene, por lo tanto, una grandísima dignidad, que san Josemaría explicita.

En la Introducción general a la segunda parte, el profesor de Derecho Canónico Fernando Puig presenta resumidamente la preparación y la actividad jurídicas de

Escrivá de Balaguer. Como fundador, su formación en el campo del Derecho fue útil para conseguir la aprobación y adecuada figura jurídica de la institución que promovía, el Opus Dei.

En la presentación del primer texto publicado por san Josemaría del que se tiene constancia, en 1927, el editor se apoya ampliamente en estudios sobre el artículo. *La forma del matrimonio en la actual legislación española*, constituye una breve exposición sobre el sistema matrimonial español vigente en 1927. En la época, el derecho civil español reconocía la validez de la forma canónica del matrimonio y había dejado la forma civil sólo para los que no profesaban la fe católica. No nos detenemos aquí en la historia de esta situación. El caso es que Escrivá en su artículo no se limitó a un mero análisis y comentario de la norma, sino que fue más allá, pues sus reflexiones abordaron la compleja y amplia discusión en esos años sobre la validez de la forma canónica del matrimonio en relación al ordenamiento civil. Como ha hecho Goyret en la edición de los textos anteriores, Puig ha redactado pocas notas, las imprescindibles para la comprensión del escrito.

El segundo y tercero de los textos jurídicos tienen relación con la figura de los institutos seculares, ya que el Opus Dei fue aprobado como tal en 1947. El primero es la conferencia que dictó Escrivá de Balaguer, titulada *La constitución apostólica Provida Mater Ecclesia y el Opus Dei*, en un encuentro de la Asociación Católica Nacional de Propagandistas. La reunión tuvo lugar en Madrid, en la sede de la Asociación, el jueves 16 de diciembre de 1948. Luego él entregó el texto para su publicación, que apareció en el Boletín de la Asociación, con fecha 15 de enero de 1949.

La lectura de la introducción a la conferencia es también necesaria para una adecuada comprensión del siguiente texto, titulado aquí *Cuestiones específicas sobre el gobierno de los institutos seculares*. Puig explica en esa introducción el contexto de la *Provida Mater Ecclesia*, constitución apostólica emanada el 2 de febrero de 1947, que creó la figura de los institutos seculares. Esta forma jurídica abrazaría una pluralidad de instituciones con perfiles variados; por este motivo, y ante las numerosas peticiones de aprobación como tal (97, entre 1948 y 1949) que llegaron a la Santa Sede, fueron emitidos dos documentos aclaratorios al año de la *Provida Mater Ecclesia*: el motu proprio *Primo feliciter*, del 12 de marzo de 1948 y la instrucción *Cum sanctissimus Dominus*, 19 de marzo de 1948, emanada por la Sagrada Congregación de Religiosos.

Después, Puig trata de la evolución de los institutos seculares. La reflexión teológica y canónica sobre esta figura se concentró, al poco tiempo, en la noción de consagración. Este debate, explica, llevó a los institutos seculares a sedimentarse en la figura de los institutos de vida consagrada. Se comprende entonces, en parte debido a ese proceso, que con el paso de los años algunos de los institutos reconsideraron su situación jurídica. Por ejemplo, la Institución Teresiana pasó a ser una asociación internacional de fieles en 1990; la Hermandad de Sacerdotes Operarios Diocesanos se convirtió en una asociación clerical en 2008; y antes, en 1982, el Opus Dei fue erigido en prelatura personal. Puig entonces resume los beneficios y los límites que

la figura de los institutos seculares representaba para el Opus Dei: por una parte, el reconocimiento pontificio le permitía una proyección internacional que le facilitó el gobierno y la difusión de su mensaje; y se aprobaba la admisión de personas casadas y de sacerdotes seculares. Por otra, la *Provida Mater Ecclesia* en su deseo de acoger fenómenos de distinta inspiración, seguía atada a las categorías tradicionales –vinculadas al estado religioso– de estados de perfección, vida de perfección, consejos evangélicos, que no correspondían al carisma propio del Opus Dei, dirigido a laicos que no cambiarían de estado por su vinculación a la Obra.

En cuanto a los textos de Mons. Escrivá de Balaguer, hoy casi desconocidos, se advierte el esfuerzo del fundador por intentar dejar constancia de un carisma que se encuentra aprobado en un esquema inapropiado. Utiliza, por ejemplo, el vocabulario en uso y, a la vez, subraya que los miembros del Opus Dei no son religiosos y que, en consecuencia, no debían aplicarse a ellos las formas, costumbres y estilos propios de los religiosos. Con otras palabras, si bien afirma que los miembros del Opus Dei siguen los consejos evangélicos (en lo que hubo que ceder, como apostilló más tarde; cfr. p. 161), explica que no tiene el Opus Dei «una forma específica de acción externa colectiva. Principalmente atiende a la formación espiritual y apostólica de sus socios. El apostolado lo hacen los socios como ciudadanos corrientes. [...] En cuanto al trabajo profesional y a las doctrinas sociales, políticas, etc., cada uno de los socios del Opus Dei, dentro de los límites de la fe y de la moral católica, tiene completa libertad. Y, por lo tanto, el Instituto no se hace solidario de las labores profesionales, sociales, políticas, económicas, etc., de ninguno de sus socios» (p. 190).

El último texto jurídico de san Josemaría, sobre el gobierno de los institutos seculares, fue presentado en el Congreso general sobre los estados de perfección, organizado por la Sagrada Congregación de Religiosos. Este tuvo lugar en Roma, entre el 26 de noviembre y el 8 de diciembre de 1950. Participaron en él tanto Mons. Escrivá de Balaguer como Mons. Del Portillo. Se presenta el texto original de la comunicación de san Josemaría, en latín, seguido por una traducción al castellano, realizada por Mons. José Luis Gutiérrez. La conferencia en realidad no tiene título, se ha puesto con ocasión de esta edición. Su contenido está organizado en dos partes: la primera es teórica, de carácter canónico, sobre la forma de gobierno de los institutos seculares; la segunda, práctica, versa sobre el ejercicio del gobierno. En conjunto, se constata la experiencia prudencial del autor. En la primera sección, Escrivá de Balaguer propone dar a cada instituto un tiempo de consolidación a través de una configuración jurídica inferior, antes de aprobarlos como instituto secular. Luego analiza la posibilidad de constituir federaciones y confederaciones entre los institutos. Sigue con unos comentarios sobre la exención de la jurisdicción del Ordinario sobre los institutos seculares, que tiene dos ventajas para el instituto: al interno, porque asegura la naturaleza y fin de la institución; al externo, porque permite la acción del ordinario sobre las actividades que desarrolla el instituto, ya que tienen su efecto en el territorio de su jurisdicción. En la última sección, breve, al tratar del ejercicio del gobierno, Escrivá de Balaguer señala que el superior debe promover las cualidades de

cada miembro, formar personas capaces y con experiencia; y considera las ventajas de contar con personas jóvenes en los cargos de dirección.

Alfredo Méndiz, doctor en Historia, ha tomado la responsabilidad de la edición y anotación de los textos de la tercera parte. Es voz cualificada después de su experiencia en la edición histórico-crítica de *Conversaciones con Monseñor Escrivá de Balaguer*, realizada con José Luis Illanes.

Esta sección comprende dos entrevistas –que no fueron publicadas en el volumen *Conversaciones*– y un artículo. Los títulos son los siguientes: *Recuerdos de Barbastro* (entrevista realizada por José María Ferrer, publicada en *El Cruzado Aragonés*, el 3 de mayo de 1969), *Fe y pluralismo político* (realizada por Julián Cortés Cavanillas, publicada en *ABC*, el 24 de marzo de 1971) y *Las riquezas de la fe* (artículo publicado en *Los domingos de ABC*, el 2 de noviembre de 1969).

La Introducción general a estos tres escritos es breve. A cada uno le precede una introducción específica sobre el origen y contexto de la publicación. Las entrevistas fueron concedidas después de la publicación de *Conversaciones*, cuando san Josemaría había decidido no conceder otras porque el género no daba más de sí, para el propósito evangelizador que lo había llevado a acceder a las primeras. Estas dos que se publican ahora confirman esa idea. La primera se refiere a Barbastro y a Torreciudad, pequeñas localidades españolas vinculadas a su infancia. La segunda vuelve a temas ya considerados en *Conversaciones*. En cuanto al artículo *Las riquezas de la fe*, no fue incluido en *Es Cristo que pasa* (colección de homilías), porque no estaba centrado en un tema litúrgico-espiritual. Podemos añadir a la información entregada por el editor, que este escrito fue rápidamente publicado en italiano en la revista *Studi Cattolici*, bajo el título *L'avventura della libertà* (número de noviembre, pp. 782-784), ya que su contenido versa principalmente sobre la libertad en las cuestiones temporales.

La preparación y comentario de los dos artículos sobre la Virgen del Pilar (comprendidos en la cuarta parte) están a cargo de Alfredo Méndiz. *Recuerdos del Pilar* fue publicado el 11 de octubre de 1970 en el diario zaragozano *El Noticiero*. *La Virgen del Pilar* fue redactado en 1974 y publicado en 1976, un año después de la muerte del autor: era una colaboración para el volumen *El Libro de Aragón*.

En la Introducción general Méndiz hace notar que los artículos fueron redactados en los últimos años de vida del autor y tienen relación con su infancia: la devoción a la Virgen que aprendió de sus padres. Parece como si san Josemaría cerrara el círculo de su vida. Y así como en su predicación terminaba acudiendo a la Madre de Dios, también su vida terminó con un marcado acento mariano.

Ambos textos son breves. Además de referirse a la advocación mariana de la Virgen del Pilar, los dos escritos tienen en común que el autor comienza a abrirse para contar sus recuerdos, pero un natural recato lo lleva a centrar el discurso en la Virgen, dejando de lado sus evocaciones.

Para cerrar el comentario sobre el volumen, prevenimos al lector que no ha de buscar en estas páginas estudios sobre el contenido de estos escritos de Escrivá de

Balaguer. El libro contiene solamente la edición de los mismos con valiosas presentaciones. Estas introducciones precisamente otorgan útiles herramientas para posteriores análisis. Agradecemos el esfuerzo de los editores, por entregar –de este modo– al público estos escritos menos conocidos del fundador del Opus Dei.

María Eugenia Ossandón W.

Mariano FAZIO, *El último romántico. San Josemaría en el siglo XXI*, Madrid, Rialp, 2018, 227 pp. Prólogo de Fernando Ocariz y apéndice de Joaquín Navarro-Valls.

Sugerente, estimulante, fresco, positivo, a veces divertido, y siempre interesante, es este último libro que nos ofrece Mariano Fazio en el nonagésimo aniversario de la fundación del Opus Dei. Sacerdote, historiador y filósofo argentino, afincado en Roma, antiguo rector de la Pontificia Universidad de la Santa Cruz y actual vicario general del Opus Dei, Fazio, un comunicador de ralea, nos presenta la figura de san Josemaría como un gran defensor de la libertad humana, como *el último romántico*, usando la conocida expresión de Escrivá. La razón que daba el fundador del Opus Dei es tan sencilla como insondable: sin libertad no se puede amar a Dios. La libertad humana, bien ejercida, al cooperar decididamente con la acción del Espíritu Santo, nos *ata* a Dios, nos abraza al Amor con mayúsculas. La libertad es la puerta que nos abre paso a la comunión con Dios y, a través de Él, a todos los hombres.

Las reflexiones de Fazio van precedidas por un breve, pero bello, prólogo de Fernando Ocariz, prelado del Opus Dei, y se cierran con un broche de oro: una conferencia de Joaquín Navarro Valls, sobre el *realismo humano de la santidad*, que condensa maravillosamente lo que el histórico *portavoce* de Juan Pablo II califica como la *revolución* de san Josemaría: trasladar el ideal de santidad de los claustros, conventos y monasterios a las calles, plazas y aeropuertos, devolviendo así la amplitud original que dieron los primeros cristianos a la perfección cristiana.

Salpicado de anécdotas y con algunos toques autobiográficos que le aproximan al lector, el libro de Fazio presenta, siempre siguiendo el hilo conductor de la libertad, una síntesis de las luces recibidas por san Josemaría hace casi un siglo, pero que mantienen plena actualidad: la alegría de ser hijos de Dios, la llamada universal a la santidad, el sentido corredentor del trabajo bien hecho, el carácter liberador de una sana secularidad, la relevancia personal y social de la vida familiar, el valor positivo de la pluralidad, o el amor a los pobres.

No me voy a detener en cada una de las partes del libro. No hay espacio para ello. Además, pretendo estimular su lectura, no obviarla con un cuidado resumen. Tampoco voy a realizar un análisis de los aspectos del libro que pudiera considerar más o menos logrados. Prefiero centrar mi atención en una cuestión que considero central en el libro, y que quizás puede sorprender inicialmente al lector. Si el tema capital

del libro es la libertad, ¿por qué el autor no habla propiamente de ella hasta la cuarta parte: *la libertad, don de Dios* (p. 105)? Creo que aquí se encuentra la clave del libro, así como el gran acierto del autor, a saber: construir su reflexión de arriba abajo y no de abajo arriba. Me explicaré. El libro está basado, por este orden, en la siguiente tríada: misión-contemplación-libertad. La misión recibida por san Josemaría ocupa la primera parte (pp. 1-37); el contenido de la misión, la contemplación en medio del mundo, la segunda y tercera parte (pp. 39-113), y el modo de cumplir la misión, la libertad propiamente dicha, la cuarta y quinta parte (pp. 115-206).

La misión, siempre divina, es descubierta desde la contemplación. Por eso, la misión, más que limitar la libertad humana, como podría parecer a primera vista, la potencia y encumbra. El punto de partida ha de ser, por tanto, la misión que Dios da a cada hombre, en este caso a san Josemaría, y no la libertad de cada hombre como ser autónomo. Solo desde la misión, manifestación del amor de Dios, la libertad cobra su pleno sentido: la capacidad humana de decidir en conformidad con la misión divina. La paz y la felicidad humanas son consecuencia de esa unión libre y voluntaria al cumplimiento de la misión divina. Por eso, la libertad es, en cierta manera, instrumental. Sin ella, no es posible el amor, pero lo definitivo, el fin, es el amor, la unión con Dios, no su condición necesaria, la libertad.

Al inicio de toda misión hay un acto libérrimo, de pleno abandono en Dios, que solo un alma contemplativa, con la gracia divina, es capaz de ejercer en sentido pleno. Lo vemos, en su máxima expresión, en el “si es posible pase de mí este cáliz, pero no se haga mi voluntad sino la tuya”, con el que Jesús, moribundo, suplica al Padre eterno; pero también en el virginal “hágase en mí según tu palabra” de la doncella de Nazareth; en la respuesta fiel de san José, san Juan Bautista, san Pedro, san Pablo y una larga y multisecular cadena de mujeres y hombres y santos que incluye, en nuestros días, entre otros, a Edith Stein, a Maximiliano Kolbe, a la Madre Teresa, a Josefina Bakita, al Padre Pío, a Juan XXIII, a Pablo VI, a Juan Pablo II, a Oscar Romero, y, cómo no, a Josemaría Escrivá.

La misión une a cada hombre con el plan redentor de Dios. Le hace corredentor. Es el ser humano quien vislumbra, descubre, reconoce, discierne su propia misión, siempre divina, pero no es el ser humano quien la determina, fija o establece. Esto último es cosa de Dios. De ahí que solo la contemplación, ese arte de hacerse uno con el Amado, sea el modo ordinario de descubrir la misión, así como de familiarizarse con ella. La razón humana es capaz de organizar una buena agenda, un buen proyecto, pero, sin la gracia, no es capaz de comprender plenamente la misión para la que ha sido creada y amada por Dios eternamente cada criatura. La contemplación, suprarracional pero no irracional, es, pues, el punto de encuentro entre lo humano y lo divino. Por eso, y aquí entra san Josemaría de lleno, todo hombre está llamado a la contemplación, es decir, a esa unión íntima con Dios que es la santidad. Esa unión contemplativa, siempre libre por ser unitiva, intuitiva y amorosa, potencia la libertad personal y le da alas, porque la aleja de todo miedo y deseo de control que brota del instinto humano y la estimula al cumplimiento de la misión.

Así, pues, la misión es el plan que Dios tiene para cada hombre; la contemplación, la unión íntima con Dios que posibilita el conocimiento de la misión, y la libertad, la capacidad de decidir voluntariamente nuestra personal vinculación a la misión para la que Dios nos ha creado. La libertad, desligada de la contemplación, se empobrece, se reduce, se racionaliza; la libertad, sin la brújula de la misión, se encapricha y acaba esclavizando al hombre.

La contemplación y la libertad son las dos alas que permiten al ser humano volar alto, cumplir su misión divina, *dar a la caza alcance*. El ruido de la calle, el alboroto de las plazas, el estrépito de los aeropuertos, la algarabía de las redes sociales, no son capaces de separar al ser contemplativo de ese silencio que se respira en el centro del alma al coronar la cima de unión con Dios. Y por eso, como bien explicó san Josemaría, y Fazio glosa en su parte quinta (p. 147 ss.), el encuentro con Dios se puede producir en todas las encrucijadas de la tierra, pues el alma contemplativa, totalmente libre de ataduras mundanas, es capaz de ver a Dios en lo más ordinario de cualquier circunstancia (no es casualidad que una de las experiencias más unitivas de san Josemaría se produjera en un tranvía). Dios se presenta como trascendente e inmanente al mismo tiempo y poco importa entonces lo que hagamos materialmente pues nada ni nadie puede separarnos de Él: “*ya comáis, ya bebáis, hacedlo todo para la gloria de Dios*” (1Cor 10,31), gustaba repetir a san Josemaría con su admirado san Pablo. Viviendo así, el mundo entero es Emaús (p. 208), concluye Fazio con conocida expresión del fundador de la Obra.

En resumen, Mariano Fazio ha acertado plenamente tanto en el tema del libro como en su desarrollo y conclusiones. Sus reflexiones sobre la tríada misión-contemplación-libertad en la vida de san Josemaría, con ocasión del nonagésimo aniversario de la fundación de la Obra, son completamente actuales. La misión divina de cada hombre se percibe plenamente desde la contemplación y solo puede implementarse con plena libertad, eso sí, en las más variadas encrucijadas. El mundo de hoy está sediento de almas contemplativas tan libérrimas como locamente enamoradas de su misión divina. Son los hombres y mujeres contemplativos, verdaderos seres libres, quienes, fieles a su misión, transforman el mundo, lo purifican, lo liberan, lo solidarizan, lo diversifican, lo pluralizan, lo secularizan, lo engrandecen, lo espiritualizan, lo redimen, lo divinizan, abriendo nuevos caminos divinos en la tierra.

Rafael Domingo

José Luis GONZÁLEZ GULLÓN, *Escondidos. El Opus Dei en la zona republicana durante la Guerra Civil española (1936-1939)*, Madrid-Roma, Rialp – Istituto Storico San Josemaría Escrivá, 2018, 468 pp.

Escondidos desvela con detalle quiénes, dónde y qué hicieron las no muchas personas (principalmente hombres) que entre julio de 1936 y marzo de 1939 componían el Opus Dei y pasaron la guerra en el territorio de la España republicana. González

Gullón continúa la narración iniciada en 2016 con *DYA. La Academia y Residencia en la historia del Opus Dei (1933-1939)*. Los personajes, los escenarios y el sentido vital o espiritual que se dibuja en *Escondidos* son conocidos para el lector de la monografía sobre la Academia DYA. Eso sí, la cronología avanza: pese a su título, ese libro sobre DYA recorría sobre todo el periodo prebélico, con algunos apuntes sobre el uso del local de la academia durante la guerra civil.

Ahora, el autor ofrece la suerte que corrieron Josemaría Escrivá y los del Opus Dei que iban por o vivían en la residencia para capear la hostilidad anticatólica desatada en la geografía republicana. Además de su madre y dos hermanos, protagonizan este relato un total de dieciocho hombres y seis mujeres: de ellos, José María Albareda y Dolores Fisac se incorporaron a la Obra durante la guerra. Sobre las mujeres que seguían su mensaje se dice muy poco y es difícil añadir más por falta de documentación. El 18 de julio de 1936 todo el Opus Dei sumaba veintisiete personas si añadimos otros cinco chicos de la Obra que quedaron en zona franquista. Las peripecias de estos jóvenes y la actividad de Escrivá y de sus acompañantes en la España de Burgos desde diciembre de 1937 quedan fuera del cuadro. La elección territorial –la zona republicana– confiere al libro más unidad narrativa e ilumina aspectos desconocidos de las biografías de Escrivá y, especialmente, de sus seguidores, durante una parte de la guerra o toda ella.

La calidad y número de las fuentes y la metodología empleada para desgranar los archivos consultados dan al libro una solidez notable. Además, parte del contenido documental exhumado es inédito.

Entre ellos sobresale el Archivo General de la Prelatura. González Gullón ha estudiado a conciencia los diarios de algunos miembros del Opus Dei, como Isidoro Zorzano, Juan Jiménez Vargas o Manuel Sainz de los Terreros; las cartas que escribieron al fundador y entre ellos, que aportan una precisión y unos matices extraordinarios para conocer sus preocupaciones materiales, espirituales y psicológicas; algunos pocos escritos autobiográficos de esos años y, en mayor cantidad, los redactados para los procesos de beatificación de Isidoro Zorzano o Josemaría Escrivá, transcurridos pocos años o algunas décadas desde los hechos. Este amplio aparato documental compone la columna vertebral del libro.

El autor ha explorado de forma exhaustiva e interpretado de modo inteligente esos papeles. También diría que ha vencido la tentación de pensar que para confeccionar esta historia basta una única fuente, por completa y sugerente que sea, como lo es en efecto el Archivo General de la Prelatura. De ahí que haya acudido a otras colecciones documentales, como el Archivo General de la Administración; el Centro Documental de la Memoria Histórica; el Archivo Histórico Nacional; el Archivo General de la Villa de Madrid; la documentación de la Causa General incoada para esclarecer por provincias españolas la actividad social, política y militar de los republicanos; los archivos personales de la familia Sainz de los Terreros (Pamplona) y de Juan de Isasa (Madrid); y los archivos de asuntos exteriores de Chile y Honduras. Aunque a ochenta años de distancia es difícil encontrar testigos vivos de los eventos, se cita también alguna entrevista (ver página 172, nota 80). Con todo, echo en falta el uso de prensa –apenas un par de referencias al diario de Barcelona *La Vanguardia*–, siempre útil para seguir la pista a la propaganda, la vida

cotidiana o la persecución religiosa, por hablar de algunos aspectos que interesan particularmente al autor de este libro.

A la documentación original y también inédita en buena medida, se añade el empleo de una selecta bibliografía para contextualizar y ayudar a comprender las facetas militar, política, cultural, religiosa o ideológica, y la vida cotidiana en la zona republicana con sus estrategias de supervivencia y ocultación. Como no podía ser de otro modo, Escrivá y los suyos eran un micro mundo que experimentaba las tensiones del ambiente bélico de la misma forma que el resto de ciudadanos aturridos por la guerra.

Escondidos sigue un triple hilo cronológico, espacial e individual. Lugares y personas surgen cronológicamente a lo largo de cuatro capítulos, que recorren la azarosa vida de Escrivá entre julio de 1936 y diciembre de 1937, cuando concluye su evasión por Andorra hacia la España de Franco junto con otros seis hombres de la Obra y uno que por entonces no lo era, Tomás Alvira, amigo de José María Albareda. Así pues, dos tercios largos del libro se centran en relatar los avatares de Escrivá y sus acompañantes para salvarse del anticlericalismo salvaje. El arco temporal más largo del quinto y último capítulo (entre diciembre de 1937 y marzo de 1939) sigue la trayectoria de los familiares de Josemaría Escrivá, de la única mujer que se suma al Opus Dei durante la guerra, Dolores Fisac, y la de los del Opus Dei que no se habían evadido con el fundador: Isidoro Zorzano, José María González Barredo, Álvaro del Portillo, Vicente Rodríguez Casado, José María Hernández Garnica, Eduardo Alastrué, Miguel Bañón, Enrique Espinós y Rafael Calvo Serer.

En su conjunto, el relato es ágil y está coloreado de citas textuales breves e información precisa que ayuda al lector a comprender mejor el contexto del sistema de reclutamiento republicano, la represión en la retaguardia, las fases militares de la guerra o el funcionamiento del asilo diplomático en Madrid. Son solo algunas de las bastantes y extensas glosas repartidas por el texto. González Gullón no quiere dejar cabos sueltos, cosa que beneficia al lector y es muy de agradecer. Son también útiles la colección de fotografías de los personajes de esta historia y de algunos de los lugares en que se desarrolla, al igual que los gráficos de ubicación de cada uno de los hombres del Opus Dei en la zona republicana, los mapas sobre la evolución de la guerra y el plano de la Legación de Honduras donde se refugiaron Escrivá y varios de la Obra.

Estas glosas y el material complementario enriquecen el libro y muestran el esfuerzo del autor por insertar lo concreto en lo general y hacer más comprensibles las trayectorias vitales de Escrivá y de los suyos. Esto, que es pertinente en cualquier investigación histórica, lo es en esta también porque los jóvenes universitarios que compartían entonces el mensaje de Josemaría Escrivá y protagonizan esta historia eran gente anónima y completamente desconocida. Unos españoles más, espectadores de un drama que se llevó por delante mucho más que la única iniciativa material que impulsaban –la residencia DYA– o que la vida de algunos de ellos. Insertar en el trauma general la microhistoria de las gentes del Opus Dei es una lograda opción historiográfica que aquilata la narración.

Del contenido de este libro cabe destacar algunos puntos. Está muy bien caracterizado el ambiente del principal escenario, Madrid: el contexto revolucionario de

asesinatos y violencia, los bombardeos sobre la capital, el hambre y los alimentos que se procuraban los de la Obra desde el Levante y la Mancha o que se adquirían en la ciudad tras mucho esfuerzo, la enojosa búsqueda de alojamientos seguros y de avales y certificados del Partido Nacionalista Vasco o de la Confederación Nacional de Trabajadores (anarquistas) que les protegiesen de redadas en la calle o en los domicilios, el frío y los sabañones, los omnipresentes chinches y piojos contagiados por las deficientes condiciones higiénicas en cárceles y refugios, el culto católico clandestino en las casas, los rumores y noticias sin contrastar que resucitaban a gente dada por muerta o hacían vivir a los asesinados, las noticias de las radios enemigas oídas furtivamente bajo una manta y en la noche. Vivir era fingir seguridad y encubrir el miedo y angustia de ser considerado enemigo de una república anárquica. En fin, un ambiente de tensión, hambre y padecimientos donde destacan como hombres de confianza de Escrivá el estudiante de Medicina Juan Jiménez Vargas y el ingeniero Isidoro Zorzano. Por cierto, que Jiménez Vargas asoma como una especie de guardián tutelar del fundador. Escrivá se deja guiar por las decisiones del enérgico y áspero madrileño, muy particularmente en la zozobra inicial de la guerra para buscar alojamientos seguros y en el paso de los Pirineos en el otoño de 1937.

El epistolario de y al fundador del Opus Dei –escrito en clave para sortear la censura republicana– ofrece también aspectos novedosos sobre un Escrivá escondido pero activo. Sobre su actividad en el Madrid republicano desde que tuvo un escondite algo más seguro, a comienzos de 1937, hay bastante información en la biografía que escribió sobre él Andrés Vázquez de Prada del año 2002, y menos, en la edición crítica de *Camino* de Pedro Rodríguez, también publicada ese año. Sin embargo, son libros poco citados en la narración de *Escondidos*. El autor prefiere analizar directamente esas cartas de Escrivá (unas ciento cincuenta, gran parte de ellas del año 1937, sin contar las que le escriben) y las meditaciones que predicó en la Legación de Honduras en la primavera y verano de ese año. Se retratan así los rasgos dominantes de su actividad y predicación durante este periodo, que se sintetizan en su esfuerzo por alentar espiritualmente y mantener unidos a los suyos. Las meditaciones, que se estudian en las páginas 209 a 218, son particularmente interesantes porque revelan sin censura cuanto pensaba. González Gullón sintetiza los ejes centrales de esa predicación. Pero ese resumen no aborda detenidamente qué dijo (o no dijo) sobre la situación política, el sentido de la guerra de España, el perdón o la justicia. Son algunas cuestiones importantes sobre las que, por ejemplo, la jerarquía católica española se pronunció justo entonces, en su carta pastoral de 1 de julio de 1937.

Por último, al ser una historia coral, también suben al escenario quienes seguían su mensaje. Se presta por vez primera atención historiográfica a la trayectoria conjunta del puñado de miembros del Opus Dei para el tiempo de la guerra, en cuanto que actores autónomos, pero no desvinculados del fundador. Y no tanto a las mujeres, como ya se apuntó, por falta de fuentes. Era sabido que procuraron estar conectados en red mediante cartas, visitas y encuentros para rezar y darse ánimos, y también que Josemaría Escrivá era el centro espiritual y no físico de esa micro sociedad en la zona

republicana, e Isidoro Zorzano la conexión entre todos –mujeres incluidas– por la relativa libertad de movimientos que le daba su condición de argentino en Madrid. Con todo, el caudal que se aporta para documentar estos extremos es muy notable y, además, añade matices inéditos sobre el papel de cada cual en esta microhistoria que *Escondidos* relata con sobriedad, rigor y un excelente pulso narrativo.

Santiago Martínez Sánchez

Javier LÓPEZ DIAZ – Federico M. REQUENA (a cura di), *Verso una spiritualità del lavoro professionale. Teologia, Antropologia e Storia a 500 anni dalla Riforma. Atti del Convegno “The Heart of Work”*. Pontificia Università della Santa Croce. Roma, 19-20 ottobre 2017. Volume III/5, Roma, Edusc, 2018, 583 pp.

A quinientos años de que Martín Lutero difundiera las noventa y cinco tesis con las que se inició la Reforma protestante y en el primer centenario de la Revolución rusa, la Pontificia Universidad de la Santa Cruz organizó el Congreso *Un alma para el trabajo profesional*. El aniversario de ambos eventos fue la ocasión para un encuentro en el que se llevó a cabo una reflexión interdisciplinar sobre el sentido del trabajo profesional a la luz de la historia, la antropología, la sociología, la ética, la economía y la teología. Las actas del Congreso se agruparon en cinco densos volúmenes que recogen las relaciones y comunicaciones presentadas en él.

El presente libro es el tercer volumen. Su título se inspira en la encíclica de Juan Pablo II *Laborem exercens* (14 de febrero de 1981); en concreto, en el *Capítulo V. Elementos para una espiritualidad del trabajo*. Puesto que la santificación del trabajo profesional está en el núcleo del mensaje de san Josemaría Escrivá, lo que aúna las distintas exposiciones contenidas en el volumen es la alusión más o menos explícita al pensamiento del santo, o bien al Opus Dei, institución fundada por él. Las diversas ponencias contribuyen a situar en un marco teológico, filosófico e histórico las enseñanzas de Escrivá.

El libro está dividido en cinco capítulos. Siempre en torno al tema del trabajo, el primero contiene exposiciones de Teología dogmática (S. Sanz, J. López Díaz, A. Aranda), espiritual (P. Marti del Moral, A. Schlatter, M.M. Otero Tomé y M. Belda) y estudios que se focalizan en la comparación entre el mensaje de Escrivá y las doctrinas de Lutero y Calvino (M.P. Chirinos, J.J. Sanguineti, J.L. Illanes). El segundo capítulo agrupa tres estudios bíblicos (F. Serafini, G. De Virgilio y M. Tábet), uno patrístico (G. Maspero) y uno sobre el Magisterio pontificio del siglo XX (V. Bosch). El tercer capítulo presenta contribuciones antropológicas (J.I. Murillo, A. Malo, S.C. Martino y A.I. Moscoso - A. Puente) y el cuarto capítulo históricas, en un sentido amplio del término (F. Requena, J. Rego, R. Alvira, F. Crovetto, M. Fuster, L. Touze, J.K. Miczynski, R. Sorrenti y A. Vardiero). Por último, en el quinto capítulo, con un estilo distinto a los anteriores, se recoge una síntesis del coloquio que tuvo lugar

el 21 de octubre entre el actual Prelado del Opus Dei y en su momento profesor de Teología Dogmática y Fundamental de la Pontificia Universidad de la Santa Cruz, Monseñor Fernando Ocariz, y algunos de los profesores que participaron en el Congreso. El diálogo versó sobre la santificación del trabajo en las enseñanzas de san Josemaría Escrivá.

Hacer un resumen de cada una de las cuarenta y ocho exposiciones más el coloquio final sería interminable, por esta razón sólo presentaremos algunas ideas fundamentales que se desprenden de las contribuciones.

La ponencia más larga es la de Santiago Sanz. El autor aborda la relación entre el trabajo, la Creación y la Redención. Según Sanz, en la historia de la Teología encontramos una paradoja: la tradición protestante resalta el valor del trabajo y la vida secular aun cuando en su visión antropológica predominan las consecuencias del pecado. En el catolicismo, en cambio, no se encuentra tan fácilmente una teología positiva del trabajo. Quizás ello se deba a una razón histórica: durante muchos siglos la forma suprema de vivir el catolicismo ha sido la profesión de los consejos evangélicos. A la vez, en la teología de la segunda mitad del siglo XX, por influencia del exégeta luterano Gerard von Rad y del teólogo calvinista Karl Barth, desaparece la doctrina de la Creación. Este hecho histórico lleva a Sanz a postular que un adecuado concepto de Creación actúa como un “puente” entre las nociones de trabajo y Redención. Es capaz de unirlos sin absorberlos mutuamente. En otras palabras, una visión positiva o negativa de la Creación trae consigo una diversa comprensión y articulación de los otros dos términos, y está en la base de las distintas teologías sobre el trabajo que se han ofrecido a lo largo de la historia. Según Sanz, es propio de la fe cristiana afirmar que el Creador es el Redentor, y el Redentor es el Creador. La victoria de Cristo sobre el mal y el pecado no debe llevar a olvidar la bondad propia de la Creación. A la vez, su relativa autonomía no oscurece la superioridad y necesidad de la Redención. En la Sagrada Escritura el trabajo forma parte de la bendición divina originaria, y la Redención recrea y da pleno valor a esta realidad que, con ello, no pierde su significado propio.

Filippo Serafini con su contribución *Vocazione al lavoro dell'uomo in Genesi 2* ahonda, desde el punto de vista bíblico, en la perspectiva que presenta Sanz. Analiza el capítulo dos del Génesis y hace una interesante exposición sobre el trabajo humano como vocación divina. El actuar de Dios, señala Serafini después de estudiar el texto sagrado, precede y hace posible el trabajo. La actividad laboral tiene un valor originario positivo y con ella el ser humano alcanza su plenitud en la medida en que, al desarrollarla, mantiene una actitud de apertura y gratuidad a la acción divina, es decir, no descuida u olvida su relación con Dios. También en este sentido, Giuseppe De Virgilio, al analizar las cartas paulinas, afirma que en ellas el trabajo es una respuesta fundamental a la vocación y misión que Dios ha confiado al hombre en el mundo. San Pablo relee la actividad humana, y su misma experiencia en el desempeño de un trabajo manual como «fabricante de tiendas» (*Hch* 18,3), como un participar de modo activo y libre en la acción salvífica de

Dios en la historia de la salvación. Michelangelo Tábet, por su parte, subraya que, según los escritos paulinos, el hombre al trabajar coopera con la obra divina de la Creación.

Giulio Maspero estudia el tema del trabajo en Gregorio de Nisa. La doctrina del Padre Capadocio responde a la de Apolinar de Laodicea. Según Maspero, el punto principal en discusión es la distinción entre economía e inmanencia. En concreto, la existencia de la realidad material e histórica que caracteriza la economía. Apolinar, al negar que el Verbo asumió una humanidad completa y afirmar que Cristo ha existido siempre, rechaza la separación entre lo creado y lo increado, y se opone a que la Encarnación sea un acto libre de amor. Como respuesta a la concepción apolinaria Gregorio subraya la dimensión histórico-corporal de Cristo, y por tanto de todo hombre. En este contexto, el Niseno afirma claramente la posibilidad de santificar toda actividad humana, también el trabajo material. La afirmación de Gregorio de Nisa tiene un sólido fundamento cristológico y antropológico.

A pesar de los antecedentes bíblicos y patrísticos que se recogen en estas exposiciones, también se afirma en distintas contribuciones del volumen que, en la historia de la Teología católica, hasta el siglo XX, se ha dado poca importancia al tema del trabajo. En la época medieval, aun cuando se tiene una visión positiva del mundo creado y el trabajo cobra especial fuerza con el nacimiento de los gremios, según José Luis Illanes, «falta una reflexión sobre los oficios y profesiones y sobre su valor humano y cristiano. En la raíz de esa desatención está, sin duda, una falta de sensibilidad ante el tema, pero hay algo más: el influjo de la doctrina sobre el estado de perfección, es decir, la convicción, ampliamente asentada y teorizada, de que las ocupaciones seculares -y entre ellas, la vida matrimonial y el trabajo entendido como profesión- constituían, al reclamar solicitud y tiempo, un obstáculo para el crecimiento en la dedicación a Dios y a las cosas divinas» (p. 221).

Es habitual atribuir a Lutero el mérito de recuperar el carácter vocacional de toda actividad humana. Illanes cita, a modo de ejemplo, unas expresivas palabras del reformador alemán en su escrito *Sobre las buenas obras*: «si preguntas si tienen por obra buena el hecho de ejercer su profesión, caminar, estar de pie, beber, dormir y realizar cualquier tipo de trabajo necesario para el mantenimiento del cuerpo o del bien común; y si creen que Dios tiene contentamiento por esas tareas, dirán que no y advertirás que de las obras buenas tienen un concepto tan estrecho que lo limitan al orar en la iglesia, al ayunar y al dar limosnas [...]. Y así reducen y disminuyen el ámbito de los servicios a Dios, cuando la realidad es que es servicio a Dios todo cuanto se hace, habla o piensa mientras se viva la fe» (p. 221).

María Pía Chirinos explica que Lutero reacciona contra una pretendida «supremacía de la vida religiosa respecto de la vida ordinaria del laico en medio del mundo» (p. 184). Chirinos distingue entre lo que ella llama “negaciones” luteranas que la teología católica difícilmente puede aceptar, como son la desaparición de los órdenes religiosos y la vida contemplativa, la eliminación del sacramento del orden y la abolición del celibato sacerdotal; y las “afirmaciones” luteranas, tales como la

llamada universal a la santidad, el alma sacerdotal de todo fiel cristiano, el matrimonio como vocación de Dios, la comprensión del trabajo como misión según los primeros capítulos del Génesis y la *Work Ethic* del trabajo desarrollada principalmente por Calvino.

Distintos autores del volumen señalan que en la teología de Lutero y Calvino, por influencia del nominalismo, el ejercicio de la profesión responde a un mandato absoluto y omnipotente de la Providencia que se dirige a un hombre pecador, cuya condición no varía con su actuar. El trabajo se cumple con un total desprendimiento de sí como obediencia a un deber impuesto por Dios, permite dominar la propia concupiscencia y ayudar al prójimo, y en el caso del puritanismo es signo de una predestinación a la salvación. Tiene una fuerte dimensión ascética, pero siempre de carácter exterior, nunca de mejoramiento, perfección o santificación interior del hombre en la tierra. «El trabajo y la vida cotidiana no tienen suficiente valor ontológico y moral como para incidir no sólo en la santidad sino en un perfeccionamiento humano», señala Chirinos (p. 186). Todo ello marca el inicio de un individualismo que concibe al ser humano de modo racionalista, olvidando que es un cuerpo vivo, y al trabajo como una acción en la que no están presentes las causas formales y finales. De este modo, en el pensamiento protestante se distinguen distintos dualismos: entre interioridad y exterioridad, alma y cuerpo, fe y trabajo, apunta Juan José Sanguinetti (p. 204). En definitiva, tanto en la concepción medieval como en la protestante estamos frente a una mejorable comprensión de la relación entre Creación y Redención que ilumine la comprensión del trabajo, escribe Sanz (p. 52).

El rechazo del protestantismo a lo sagrado y a las mediaciones da paso a una concepción secularizada de la sociedad. José Ignacio Murillo en su exposición *Trabajo, santidad y secularidad. Una alternativa católica a la interpretación hegeliana de la divinización del mundo* analiza un discurso de Hegel en la Universidad de Berlín con ocasión del tercer centenario de la Confesión de Augsburgo (25 de junio de 1830) en el que Hegel defiende la Reforma como una superación del catolicismo. La tesis central del texto del filósofo alemán es que «el progreso de la historia es un progreso en la conciencia de la libertad» (p. 336). Hegel denuncia que los consejos evangélicos de castidad, pobreza y obediencia, configuradores del estado religioso, con su contenido negativo se oponen a la realización libre del hombre y a la eticidad de las instituciones naturales del matrimonio, la riqueza y la organización social. Según la crítica hegeliana, la Iglesia católica concibe lo santo como algo separado del mundo. Ello trae consigo que se pierda la unidad de la vida humana porque «el fundamento del orden social en el que el ser humano desarrolla su vida queda al margen de los principios de la religión» (p. 343). La diferencia entre ambas confesiones, en última instancia, se reconduce a la forma en que se concibe la Eucaristía. Hegel relaciona la superación del catolicismo por el luteranismo con la idea de que la reconciliación entre lo profano y lo sagrado no puede ser producida por algo exterior como lo es la hostia santa, porque Cristo está presente en el mundo, pero a través de la fe y en el espíritu.

Al pensamiento hegeliano le sucede el pensamiento marxista, analizado por Rafael Alvira en su contribución *La crisis del trabajo después de su olvido (1517) (1717) (1917)*. Según el marxismo, mediante el trabajo se produce la «autoconstrucción del ser humano en el mundo también material que le pertenece» (p. 460) y «no hay ningún “más allá” de esa relación constitutiva hombre-naturaleza» (p. 459).

Todas las exposiciones del volumen que tratan sobre la influencia de la Reforma protestante en la concepción moderna del trabajo la comparan con el mensaje de san Josemaría Escrivá. Esto no es de extrañar puesto que en el pasado otros autores ya han intentado presentar el mensaje de Escrivá como una versión católica del calvinismo, aunque muchas veces esta comparación no ha ido acompañada de un conocimiento profundo de las enseñanzas del santo. En este sentido, las distintas aportaciones del libro contribuyen a aclarar dicha relación.

Illanes subraya que para acercarse al pensamiento de san Josemaría Escrivá es fundamental tener en cuenta que estamos ante un contexto histórico, religioso y espiritual completamente distinto al de los autores protestantes. La intuición que llevó a Escrivá a afirmar que «el quicio de la espiritualidad específica del Opus Dei es la santificación del trabajo ordinario» (*Conversaciones con Mons. Escrivá de Balaguer*, n. 34) tiene algo en común con la perspectiva de los reformadores, pero a la vez se asienta en un ambiente y pensamiento católico bastante lejano al de los autores protestantes.

El escrito de Escrivá más analizado en el volumen es la homilía *Amar al mundo apasionadamente* (*Conversaciones con Mons. Escrivá de Balaguer*, nn. 113-123). El texto se inicia con una alusión a la concepción católica de la Eucaristía. Escrivá previene del peligro de malinterpretar el sentido escatológico del sacramento y relacionarlo con una vida cristiana “espiritualista”, es decir, que considera el mundo como algo despreciable o yuxtapuesto al espíritu. Esta reducción del catolicismo, según Murillo, es la misma religión que critica Hegel, y que Escrivá también rechaza: «respondemos sencillamente *que no* a esa visión deformada del Cristianismo» (*Conversaciones con Mons. Escrivá de Balaguer*, n. 113).

Escrivá subraya el valor positivo del trabajo, la política y el matrimonio, y la plena libertad y responsabilidad personal del cristiano en su actuación en el mundo. Sin embargo, el santo no llama a una vida de piedad a pesar del mundo, sino a la transformación del mismo mundo que Dios ha hecho bueno y que ha sido redimido por Cristo, en concreto con la santificación de la vida ordinaria. En esta línea se sitúan las contribuciones de Pablo Marti del Moral: *El trabajo es oración, según san Josemaría*; Antonio Schlatter: *La homilía “Amar al mundo apasionadamente” y el valor del trabajo manual*, María Mercedes Otero Tomé: *¿Un alma para el trabajo profesional?: el alma sacerdotal* y Antonio Malo: *Il lavoro, l'opera e il lavoratore. Riflessioni antropologiche su alcuni testi di San Josemaria*. Javier López Díaz, por su parte, subraya que entre los autores espirituales, san Josemaría Escrivá probablemente es el único que al comentar el *Salmo 2* habla del mundo como una heredad que Dios da al hombre ya en el presente para que la reconduzca a Él. En su exposición se detiene en la san-

tificación del trabajo en relación con la herencia de los hijos de Dios a que alude san Pablo en *Rm* 8,17, herencia entendida no sólo como algo del más allá, sino como algo ya poseído en la tierra.

Manuel Belda en su exposición *Trabajo profesional y contemplación en los comentarios de san Josemaría al pasaje de Marta y María en Betania (Lucas 10, 38-42)* presenta una breve panorámica de la historia de la Teología espiritual en la que ha predominado una visión de Marta y María como figuras de la vida activa y contemplativa respectivamente. En este contexto, san Josemaría es original al enseñar que las actitudes de estas dos mujeres del Evangelio se deben unir en el cristiano que realiza un trabajo profesional activo y absorbente en medio del mundo y a la vez mantiene una relación intensa con Dios en todo momento. La contribución de Juan Rego *Lavoro e preghiera nel nome di un'istituzione* se centra en el estudio del nombre dado por Escrivá a la institución fundada por él: *Opus Dei*. Se trata de un tema relevante si se tiene en cuenta que en la cultura teológica de la primera mitad del siglo XX la expresión se relaciona principalmente con las distintas formas de oración litúrgica, especialmente el Oficio Divino difundido por los benedictinos. Es poco probable que el Fundador del Opus Dei desconociese este significado, por eso Rego después de presentar un recorrido histórico en que analiza el uso de dicha expresión, sugiere que Escrivá reorienta su campo semántico e incluye en él la posibilidad de santificar cualquier trabajo secular que se convierte así en obra de Dios.

La exposición de Vicente Bosch permite situar el pensamiento de Escrivá en el Magisterio del siglo XX. El autor muestra cómo el tema del trabajo estuvo presente en el Magisterio de todos los Papas del siglo pasado. En un primer momento se exhorta a la solución de problemas sociales y luego se ahonda en la reflexión teológica. El Concilio Vaticano II constituye «un paso definitivo en la toma de conciencia del valor divino del trabajo cotidiano» (p. 331). Antonio Aranda y Laurent Touze, por su parte, comparan la comprensión del trabajo de Jesús en Nazaret del beato Charles de Foucauld (1858-1916), con la de san Josemaría.

Federico Requena, Fernando Crovetto y Mónica Fuster presentan el trabajo en el contexto de la España de la primera mitad del siglo XX. Requena analiza las clases de religión impartidas por José Luis Múzquiz, ingeniero y sacerdote del Opus Dei, en la Escuela de Ingenieros de Caminos de Madrid entre 1945 y 1949. El estudio de la docencia de Múzquiz permite comprender cómo las enseñanzas de Escrivá están presentes en sus miembros y son transmitidas por ellos. En concreto, al enseñar que el trabajo es medio de santificación, la virtud de la caridad está en el centro de su potencial santificador. Esto distancia claramente la posición católica de la calvinista que se centra en el éxito profesional. Por su parte, Fuster estudia la concepción del trabajo a través de la revista *Renovación Social* entre los años 1926 y 1930 y Crovetto analiza el pensamiento y la acción de Ángel Herrera, presidente de la Acción Católica Española, en el mundo del trabajo entre 1933 y 1936. Ambos autores subrayan que predomina una actitud paternalista hacia el proletariado, un tono negativo y de defensa frente al socialismo, y cierta visión clerical por la que «se considera al clero

secular y regular como la vanguardia del orden social cristiano, y a los católicos como cuerpo del ejército», escribe Fuster (p. 495).

En definitiva, el volumen refleja en profundidad la influencia fundamental de la Reforma en la concepción moderna del trabajo y las semejanzas y diferencias con el pensamiento católico, en concreto con el de Josemaría Escrivá. Al final del libro, como ya señalamos, se recoge el encuentro informal que tuvieron los participantes del Congreso con el actual Prelado del Opus Dei, monseñor Fernando Ocáriz. Al hilo de las preguntas que, de modo espontáneo, le fueron haciendo algunos profesores, el teólogo y prelado ahondó en rasgos esenciales de las enseñanzas de Escrivá. Subrayó la raíz evangélica del pensamiento del santo; el aspecto subjetivo de su mensaje –todos los hombres están llamados a la santidad– y objetivo –toda lo creado puede dar una mayor gloria a Dios a través de la actividad humana–; la relevancia del fin por el cual el hombre actúa –el amor a Dios y el servicio a los demás hombres– relacionado con el modo cómo se trabaja; y la posibilidad de tratar a Dios en cualquier circunstancia en la que se vive, también en el quehacer cotidiano.

Catalina Vial de Amesti

Antonio SCHLATTER, *Trabajo del hombre, trabajo de Dios. La dignidad del trabajo manual en las enseñanzas de san Josemaría Escrivá*, Madrid, Rialp, 2017, 133 pp.

Estamos ante un ensayo en el que el autor estructura y desarrolla sus ideas acerca del trabajo, de modo personal y con un estilo sugerente, lleno de imágenes y metáforas que contribuyen a una lectura amena en la inmersión del profundo calado teológico del tema. Se vale para ello de los textos que san Josemaría nos ofrece sobre el trabajo, especialmente de la homilía *Amar al mundo apasionadamente*, publicada en el libro *Conversaciones con Monseñor Escrivá de Balaguer*, la obra que más cita nuestro autor. No resulta anecdótico señalar que el segundo texto más recurrido es la encíclica *Laudato si* del Papa Francisco: el dato manifiesta la voluntad de prestar atención a una teología de las realidades terrenas opuesta a un espiritualismo desencarnado, que el Fundador del Opus Dei desveló y combatió con su “materialismo cristiano”.

En la intención del autor se abre paso el deseo de dignificar y realzar el trabajo manual, rescatándolo del prejuicio –ampliamente difundido– de concebirlo como labor de segunda categoría. Con ese fin, inicia un recorrido constituido por un tríptico de varias etapas: en el primero de ellos Schlatter nos hace considerar la importancia del tacto y el valor de la manos (*El alma que sale de las manos*); la dignidad de la materia y su apertura al espíritu (*La sobreabundancia de lo material*); el mundo apasionadamente amable y la nueva ecología emergente como antídotos de la pérdida de sentido de la materia (*Laudato si*). Efectivamente, «las manos, la materia y el mundo [...] forman esa terna esencial

en la que se juega la impresionante posibilidad de que lo divino y lo humano de verdad se toquen» (p. 17).

En el segundo tramo se evidencian tres cauces del amor apasionado de Dios por sus criaturas: el sentido escatológico de toda labor humana y, en concreto, del trabajo manual (*Realismo escatológico*); el Amor hecho materia en la Eucaristía (*Confeccionar la Eucaristía*); y el Amor Encarnado en un Dios que se hace artesano («¿No es acaso el carpintero?»). Finalmente, en la tercera parte del libro se tratan los tres ámbitos en los que el ser humano aprende a ejercitarse en los trabajos manuales: las tareas domésticas que hacen revivir el ambiente de la Sagrada Familia (*Dios está en los pucheros*); la propia sociedad en la que se desarrolla el trabajo profesional del cristiano (*Llamados para trabajar*); y el contexto universitario que, además de ser el de la homilía *Amar al mundo apasionadamente*, ofrece –según el autor– base y desarrollo para todo trabajo digno (*Entusiasmar a un mundo cansado*). Un capítulo conclusivo (*El último romántico*) rememora la figura de san Josemaría en torno al título de la Homilía del *Campus* y en detalles de su amor a la Virgen.

El texto ofrece abundantes ideas dignas de profundización, como la actual pérdida de sentido de la materia, el círculo hermenéutico ‘Santa Misa – trabajo’, la falsa distinción entre oficios serviles y oficios liberales, etc., que el autor no lleva a cabo porque no es su propósito ni el carácter del libro lo aconseja.

Aunque entendemos y valoramos la intención de estas páginas de dignificar y rescatar el trabajo manual –y más en concreto el trabajo doméstico, que además de arte requiere corazón–, cabe preguntarse si vale la pena insistir en la distinción ‘trabajo manual – trabajo intelectual’. Si el trabajo es actividad del hombre entero –cuerpo y espíritu–, en todo trabajo manual habrá actividad intelectual, y todo trabajo intelectual se explicitará con las manos. Curiosamente, la actual falta de valorización o ‘no consideración’ del trabajo manual contrasta con la situación opuesta que se dio en la época medieval, cuando las nuevas órdenes mendicantes defendieron la no obligación del trabajo manual y el derecho a vivir de limosna, sin recurrir a la consideración del estudio de la Sagrada Escritura y la preparación de la predicación como auténtico trabajo –intelectual–, merecedor de ser retribuido con la limosna de los fieles. Quizá se perdió una gran ocasión para iniciar una teología del trabajo, que se retrasaría hasta el siglo XX. En cualquier caso, nos parece entrever que las dos posiciones opuestas –la actual falta de consideración del trabajo manual y la medieval falta de percepción del trabajo intelectual como verdadero trabajo– tienen sus raíces comunes en una antropología insuficiente. Como justamente señalaba san Juan Pablo II en *Laborem exercens*, n. 24, «dado que el trabajo en su aspecto subjetivo es siempre una acción personal, *actus personae*, se sigue necesariamente que en él *participa el hombre completo, su cuerpo y su espíritu*, independientemente del hecho de que sea un trabajo manual o intelectual». Precisamente, es la unidad del ser humano lo que permite afirmar que todo trabajo santificado –ofrecido a Dios y realizado con perfección humana– es oración, puesto que todo el obrar –no sólo el pensamiento, sino también la acción física– manifiesta la comunión con Dios que

existe en el corazón: es la oración de las obras. Lo confirma el *Catecismo de la Iglesia Católica* en el n. 2745: «Oración y *vida cristiana* son *inseparables* porque se trata del mismo amor y de la misma renuncia que procede del amor [...]. ‘Ora continuamente el que une la oración a las obras y las obras a la oración. Sólo así podemos cumplir el mandato: Orad constantemente’ (Orígenes, *De oratione*, 12, 2)».

Para san Josemaría transformar el trabajo en oración significa tener alma contemplativa. Es así como el trabajo del hombre se convierte en trabajo de Dios: ofrecido a Dios y hecho por Dios presente en el alma en gracia.

Vicente Bosch

