

# CONCIENCIA CRISTIANA, LIBERTAD Y PLURALISMO

Reflexiones sobre las enseñanzas de San Josemaría Escrivá

**Alfredo Cruz Prados**

Como señala el Prof. Illanes en un artículo recientemente publicado en la revista *Romana*, en las décadas anteriores a la fecha fundacional del Opus Dei, se desarrollaron diversas asociaciones y movimientos que, frente a la progresiva descristianización de las sociedades occidentales, «tenían por finalidad promover la presencia y acción de los cristianos en la vida pública». Estas iniciativas constituían, sin duda, una valiosa y valiente respuesta a un beligerante laicismo que intentaba eliminar toda presencia relevante de lo cristiano en la esfera social y política. Sin embargo —y como puntualiza el Prof. Illanes—, «la inspiración que sostenía la labor fundacional de San Josemaría era diversa: a lo que aspiraba (...) no era a promover una presencia cristiana en la vida pública —aunque no desconocía la importancia de un apostolado de este tipo—, sino más bien a provocar una radical toma de conciencia respecto de las implicaciones de la vocación bautismal en cristianos de las más variadas condiciones»<sup>1</sup>, es decir, en los fieles que viven su vocación cristiana en medio del mundo, dedicados a las actividades ordinarias de la vida social.

Cabe afirmar que el mensaje de San Josemaría apuntaba, y apunta, a algo más radical y, por tanto, más abarcante y permanente que el objetivo de esas iniciativas, en sí mismas valiosas y encomiables.

Su finalidad no era promover entre los cristianos, como empresa apostólica específica, determinadas ocupaciones temporales —las que componen más directamente el ámbito de la vida pública—, sino promover entre los cristianos corrientes la plena conciencia de su vocación cristiana, para que, de este modo, el cristiano llene de sentido apostólico cualquier tarea temporal que pueda desempeñar.

En el mensaje de San Josemaría, la toma de conciencia de la vocación cristiana, por parte del cristiano corriente, no implica un cambio de ocupación en el mundo, la primacía y el fomento de determinadas actividades secu-

1. J.L. ILLANES, *Fe cristiana y libertad personal en la actuación social y política*, «Romana», julio-diciembre 2000, 301.

la *res*; lo que implica es un cambio en el sentido del mundo y de todas sus actividades, una nueva visión del mundo para el cristiano que vive en medio de él.

El mundo deja de aparecer como obstáculo o limitación para la práctica de la plenitud cristiana, y se presenta, por el contrario, como oportunidad y condición de posibilidad para esa plenitud. El mundo es descubierto como lugar y ocasión para el encuentro del hombre con Dios, porque es ahí, en el mismo mundo, donde tiene lugar la llamada de Dios al hombre: «Dios nos llama a través de las incidencias de la vida de cada día, en el sufrimiento y en la alegría de las personas con las que convivimos, en los afanes humanos de nuestros compañeros, en las menudencias de la vida de familia. Dios nos llama también a través de los grandes problemas, conflictos y tareas que definen cada época histórica, atrayendo esfuerzos e ilusiones de gran parte de la humanidad»<sup>2</sup>.

Según el espíritu de San Josemaría, para el cristiano corriente, la plena conciencia de su vocación bautismal es al mismo tiempo e indisociablemente la plena conciencia del valor positivo que el mundo posee de cara al cumplimiento de esa vocación.

Se trata, pues, de la conciencia de la secularidad de la vocación cristiana y de la conciencia de la «vocación cristiana» de lo secular: el cristiano corriente, el laico descubre que es en lo secular donde está llamado a vivir su vocación cristiana, y descubre, en ello mismo, que lo secular está llamado a ser vivido cristianamente, a ser cristianizado. El mensaje de San Josemaría comporta una correcta secularización de la vida cristiana, en el sentido de que, según ese mensaje, es lo secular, con sus afanes pequeños y grandes, lo que constituye la materia y la ocasión propia de la realización de la plenitud cristiana, de la santidad. Esta correcta secularización o «mundanización» de la vida cristiana implica necesariamente la posibilidad y exigencia de una correcta cristianización de lo secular. Si lo cristiano puede ser inyectado en el mundo sin quedar por esto rebajado en sus posibilidades de perfección, es porque el mundo puede recibir la inyección de lo cristiano sin quedar por ello desvirtuado o desviado respecto de su perfección propia. Una secularización de la vida cristiana que condujera a la alteración o frustración de lo secular, no sería una correcta secularización de lo cristiano, pues con su efecto negativo sobre el mundo estaría demostrando el carácter forzado y antinatural de la síntesis entre esos dos elementos.

Por esto, la secularización de la vida cristiana constituye una tarea, a la par esforzada e ilusionante, para el fiel cristiano singular, pues es a él a quien, estando en medio del mundo, le corresponde descubrir cotidianamente el

2. S. JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Es Cristo que pasa*, n. 110.

modo concreto y específico en que se traduce la búsqueda de la plenitud cristiana en lo secular. Lo que habilita al cristiano corriente de cara a esta tarea es lo que San Josemaría denomina «mentalidad laical»: esa disposición o talante que capacita al sujeto para descubrir, en cada momento, la traducción práctica de la perfección cristiana según la condición secular de ésta. La secularidad, como condición objetiva de la vida cristiana del laico, tiene en la mentalidad laical su correspondiente correlato subjetivo: la condición subjetiva de la realización de la vida cristiana secularizada.

Este planteamiento representa una clara y definitiva superación de la dialéctica entre laicismo y clericalismo. El antagonismo entre estos dos planteamientos se debe, precisamente, a que los dos comparten una misma raíz: el extrañamiento entre el mundo y la fe.

En la homilía *Amar al mundo apasionadamente* encontramos una lúcida caracterización del clericalismo. Hablando del cristiano que, en medio del mundo, intenta responsablemente formar su propio criterio sobre los problemas temporales, San Josemaría continúa: «Pero a ese cristiano jamás se le ocurre creer o decir que él baja del templo al mundo para representar a la Iglesia, y que sus soluciones son las *soluciones católicas* a aquellos problemas. ¡Esto no puede ser, hijos míos! Esto sería clericalismo, *catolicismo oficial* o como queráis llamarlo. En cualquier caso, es hacer violencia a la naturaleza de las cosas»<sup>3</sup>.

Es clericalismo la actitud que lleva a pensar que las soluciones a los problemas temporales pueden ser encontradas en el «templo», en el ámbito de lo sagrado como ámbito distinto y segregado del ámbito secular, y que, por tanto, solventar esos problemas es bajar del templo al mundo para hacer valer en éste las respuestas confeccionadas en aquél: unas respuestas oficialmente católicas. En este planteamiento, las soluciones de lo temporal son concebidas fuera de este mismo ámbito; y desde esa exterioridad son impuestas, como soluciones autorizadas, sobre el campo de lo secular. Se trata de una especie de extrinsecismo moral o criteriológico, que sitúa fuera de lo secular la razón y medida de la perfección de lo secular. Lo cristiano y lo mundano se presentan en un mutuo extrañamiento; y en tal situación, la aplicación de lo cristiano sobre el mundo se traduce inevitablemente en «hacer violencia a la naturaleza de las cosas».

Así es vista, efectivamente, la presencia de lo cristiano en el mundo por el laicismo. Coincidiendo con el clericalismo en el carácter ajeno de la fe respecto del mundo, el laicismo procede en sentido inverso, e intenta eliminar esa presencia de lo cristiano para liberar así al mundo de una imposición ajena y gratuita, que desvirtúa los asuntos temporales. El laicismo —por decirlo así— intenta encerrar a los cristianos en sus templos, para evitar que bajen del templo al mundo, con «soluciones católicas».

3. ID., *Conversaciones con Monseñor Escrivá de Balaguer*, n. 117.

La secularización que promueve el laicismo es la secularización del mundo, de lo secular, que se traduce en la descristianización del mundo y en la desmundanización de lo cristiano: en la expulsión de lo cristiano de la esfera secular. Es, pues, una secularización redundante y autorrefencial: el mundo se cierra sobre sí mismo, se hace absoluto, y se cierra por tanto a lo cristiano, como lo radicalmente extraño. Por el contrario, la secularización que entraña el mensaje de San Josemaría es la secularización de lo cristiano, de la vida y perfección cristianas, lo cual incluye esencialmente la cristianización de la vida y perfección seculares. Esta secularización supera el extrañamiento entre mundo y fe, que yace en el fondo de la pugna entre laicismo y clericalismo, porque establece la fórmula de una verdadera síntesis de lo cristiano y lo secular.

Entender el mundo como el lugar de la vocación cristiana, de la llamada divina y, por tanto, del encuentro con Dios, comporta necesariamente entender la cristianización del mundo, no como el sometimiento del mundo a exigencias ajenas a las demandas de su propia perfección, sino como la realización de la perfección inherente de lo secular, ya que es en esa misma perfección donde Dios espera al cristiano que vive secularmente su vocación divina, y donde descansa la gloria que el fiel laico puede tributar a Dios.

Por esta razón, San Josemaría, a la par que censura la postura laicista, propugna un «anticlericalismo sano», que representa la síntesis armónica entre la presencia viva de la fe en el mundo y el reconocimiento de la legítima autonomía de lo secular<sup>4</sup>. Este reconocimiento conduce a entender que la incidencia de lo cristiano en el mundo no puede consistir en reorientar al mundo hacia un objetivo al que, de suyo, no apunta ya de algún modo, o en imponerle como perfección suya un orden de cosas que no corresponde a la naturaleza de los asuntos temporales.

Que lo secular goza de autonomía significa que lo secular posee su propio *nomos*: una medida peculiar y específica de perfección. Y es precisamente esta autonomía de lo secular lo que constituye el fundamento del sentido y valor de la libertad y del pluralismo, consideradas estas dos realidades desde la óptica de la vocación cristiana en medio del mundo. Por esto me ha parecido pertinente abordar estas dos nociones en el contexto de las reflexiones precedentes.

Para el cristiano, respetar la legítima autonomía de lo secular significa reconocer que la solución que como cristiano pueda dar a los problemas temporales pasa necesariamente por el esfuerzo personal por adentrarse en el campo de esos asuntos, para intentar así comprender su naturaleza intrínseca y captar del mejor modo posible la medida específica de su perfeccionamiento. Significa, por tanto, que para esta tarea, el cristiano no dispone de fáciles y prefijadas soluciones en el seno de las materias que constituyen el objeto esencial de la certidumbre de la fe.

4. Cfr. J.L. ILLANES, *o. c.*, 318.

«No hay dogmas en las cosas temporales —afirma San Josemaría—. (...) Pretender imponer dogmas en lo temporal conduce, inevitablemente, a forzar a las conciencias de los demás, a no respetar al prójimo». «No olvidemos —continúa más adelante— que Dios, que nos da la seguridad de la fe, no nos ha revelado el sentido de todos los acontecimientos humanos. Junto con las cosas que para el cristiano están totalmente claras y seguras, hay otras —muchísimas— en las que sólo cabe la opinión; es decir, un cierto conocimiento de lo que puede ser verdadero y oportuno, pero que no se puede afirmar de un modo incontrovertible»<sup>5</sup>.

La verdad sobre los asuntos temporales no nos ha sido revelada; su desvelamiento ha quedado encomendado al esfuerzo de la razón humana, con sus posibilidades y sus limitaciones. Por esto, pretender alcanzar esa verdad eludiendo el esfuerzo de la razón y recurriendo a la sola luz de la fe, para de este modo hacer partícipe a la verdad secular de la misma seguridad de lo revelado, es un modo de proceder que conduce a «hacer violencia a la naturaleza de las cosas» y a «forzar las conciencias de los demás».

Por el contrario, cuando se entiende que la verdad sobre lo secular procede del esfuerzo de la razón, y se es consciente de los límites de ésta, se reconoce, sin reparo alguno, que el pluralismo en estas materias es una consecuencia inevitable, lógica y positiva del modo de conocimiento querido por Dios para ellas.

Me parece conveniente hacer aquí dos puntualizaciones:

La primera es que afirmar que no caben dogmas o «soluciones católicas» en los asuntos temporales, es decir, que el ámbito de lo secular es el terreno de lo opinable, no significa sostener que en dicho ámbito no sea posible la verdad, sino afirmar que la verdad que pueda alcanzarse sobre esos asuntos no deberá su condición veritativa al privilegio de un pretendido refrendo por parte de la fe, sino a la consistencia de la apoyatura que pueda proporcionarle el ejercicio de la razón humana. Hablar de lo opinable no es hablar de lo incognoscible o de lo irracionalizable: es hablar de un campo de la realidad sobre el que sólo cabe un conocimiento meramente humano. Toda opinión se basa en razones, y el valor de cada opinión depende de la solidez de las razones que la sustentan.

Por esto —y esta es la segunda puntualización—, reconocer la legitimidad del pluralismo no implica postular la equivalencia de todas las opiniones, o la intrascendencia de sostener unas u otras. La categoría de «lo opinable» no puede asignarse al campo de lo secular, con un cierto gesto de desdén, y como connotando la carencia de toda importancia de los asuntos propios de ese campo. Si las cosas temporales no tuvieran importancia, tampoco la tendría el esfuerzo de la razón por captar la verdad de estas cosas, ni el trabajo del hom-

5. S. JOSEMARÍA ESCRIVÁ, «Las riquezas de la fe», dominical de *ABC*, 2-XI-1969.

bre por dotar al mundo de su perfección propia. El mundo, su verdad y su perfeccionamiento poseen una incuestionable trascendencia, y en ella descansa precisamente la dignidad de la razón humana. El hecho de que Dios no haya querido revelar el sentido de todas las cosas, no pone a disposición del hombre un campo para la ligereza y la despreocupación, sino que, por el contrario, carga sobre los hombros de la razón humana la esforzada, crucial y dignificante tarea de progresar hacia las verdades que no nos han sido dadas con la fe.

Y la relevancia de esta tarea; la trascendencia de lo secular, de su verdad y de su perfeccionamiento, no afecta sólo al hombre en cuanto tal, sino también al cristiano corriente en cuanto cristiano, es decir, a la realización en plenitud de la vocación cristiana en medio del mundo. Por esto, San Josemaría, después de advertir contra la pretensión de imponer dogmas en lo temporal, subraya: «No quiero decir con eso que la postura del cristiano, ante los asuntos temporales, deba ser indiferente o apática. En modo alguno. Pienso, sin embargo, que un cristiano debe hacer compatible la pasión humana por el progreso cívico y social con la conciencia de la limitación de las propias opiniones, respetando, por consiguiente, las opiniones de los demás y amando el legítimo pluralismo»<sup>6</sup>. Y en otro lugar, afirma con mayor vigor aún: «Ha querido el Señor que sus hijos, los que hemos recibido el don de la fe, manifestemos la original visión optimista de la creación, el *amor al mundo* que late en el cristianismo. Por tanto, no debe faltar nunca ilusión en tu trabajo profesional, ni en tu empeño por construir la ciudad temporal»<sup>7</sup>.

En contraste con esta reivindicación cristiana de lo temporal, el uso minusvalorativo del calificativo «opinable» parece esconder, en el fondo, una forma sutil y solapada de *contemptus mundi*, difícilmente compatible con una vocación cristiana vivida secularmente.

En verdad, el mundo cobra un interés especial para el fiel laico, ya que la conciencia cristiana descubre el valor redentor y santificador que posee el perfeccionamiento específico de lo secular. Carecer de la seguridad de la fe en este ámbito, no conduce al cristiano a carecer de motivos para interesarse por las cosas temporales y valorar su intrínseca mejoría.

Por esta razón, la presencia eficaz del cristiano en el mundo no puede interpretarse como una simple medida instrumental al servicio de la fe, como una mera estrategia para defender el nombre de Dios y los derechos de la Iglesia. Sin excluir estas finalidades, esa presencia constituye la respuesta del cristiano que, por su misma vocación bautismal, está llamado a involucrarse en la actualización de las mejores y más altas posibilidades que el campo de lo secular encierra.

6. *Ibidem*.

7. S. JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Forja*, n. 703.

En este sentido, San Josemaría afirma: «El que desea ser justo a los ojos de Dios se esfuerza también en hacer que la justicia se realice de hecho entre los hombres. Y no sólo por el buen motivo de que no sea injuriado el nombre de Dios, sino porque ser cristiano significa recoger todas las instancias nobles que hay en lo humano»<sup>8</sup>.

La presencia del cristiano en el mundo no es la que corresponde verdaderamente a la vocación cristiana secular, si no va motivada por un auténtico y sincero interés por las cosas del mundo y por la mejora de ellas mismas.

De cara a esa presencia, la gloria de Dios sirve, ciertamente, al cristiano de poderoso motivo; pero cabe precisar que este motivo actúa correctamente en el cristiano, cuando actúa coronando y llenando de sobrenatural trascendencia los motivos humanos, nobles y válidos en sí, que inician la justificación de la presencia del cristiano en el mundo. Amar la gloria de Dios no tiene como finalidad sustituir, en el cristiano, el amor hacia las cosas del mundo, permitiendo así a éste perseverar en el esfuerzo por mejorar un mundo por el que, en el fondo, carecería de todo interés. El amor a Dios intensifica y enaltece el amor del cristiano corriente por el mundo; y amar al mundo es amar su misma perfección, interesarse por ella.

Dice San Josemaría: «Cristo, muriendo en la Cruz, atrae a sí la Creación entera, y, en su nombre, los cristianos, trabajando en medio del mundo, han de reconciliar todas las cosas con Dios, colocando a Cristo en la cumbre de todas las actividades humanas»<sup>9</sup>. Reconciliar todas las cosas con Dios es redimir —o rredimir con Cristo— la Creación entera, devolviendo a ésta su original unidad y armonía con el Creador. Para esto, el cristiano ha de colocar a Cristo en la cumbre de todas las actividades humanas, es decir: en el punto más alto de las más altas y nobles realidades que componen la creación material. Y no hay duda de que la cumbre de esas actividades consiste en la cima de su misma realización, en el más alto grado de excelencia y perfección que pueda alcanzarse en la práctica de dichas actividades. Poner a Cristo en la cumbre de todas las actividades humanas significa, pues, elevar los quehaceres temporales hasta su más perfecto cumplimiento, porque es en ese pináculo de lo creatural donde se realiza efectivamente la atracción de todas las cosas a Cristo. Atrayendo hacia sí todas las cosas, Cristo las atrae hacia su más completa y específica perfección. La cumbre de las actividades humanas es, por decirlo así, el punto asintótico en el que resultan indiscernibles la presencia triunfante de Cristo, y la perfección propia de esas actividades.

Desde el punto de vista del cristiano que busca poner a Cristo en esa cumbre, es decir, desde el punto de vista del *fieri* de esa reconciliación, es la perfección intrínseca de lo secular lo que sirve de criterio para saber si estamos

8. ID., *Es Cristo que pasa*, n. 52.

9. ID., *Conversaciones*, n. 59.

dirigiendo las actividades seculares —y a nosotros mismos en ellas— hacia el encuentro con Cristo, es decir, para saber si las estamos realizando en la misma línea de la atracción ejercida por Cristo sobre ellas.

Hablando esencialmente, y no histórica o biográficamente, no es la fe sino la razón la que nos hace descubrir en qué consiste la perfección propia de las cosas temporales; pero la fe nos hace descubrir, en esa perfección, la gloria de Dios y la presencia de Cristo que reconcilia con Dios todas las cosas y a nosotros mismos.

De este modo, la fe, lejos de abstraer al cristiano de los avatares y negocios de este mundo, aviva en el fiel laico el interés por los asuntos temporales, ya que, gracias a la fe, el cristiano descubre que en la recta conducción de esos asuntos está en juego mucho más que lo abarcable por un concepto puramente inmanentista de lo temporal.

En este sentido, dice San Josemaría: «Es la fe en Cristo (...) la que ilumina nuestras conciencias, incitándonos a participar con todas las fuerzas en las vicisitudes y en los problemas de la historia humana. En esa historia (...) el cristiano no es un apátrida. Es un ciudadano de la ciudad de los hombres, con el alma llena del deseo de Dios, (...)»<sup>10</sup>. Y en sintonía con estas palabras, afirma sin ambages en otro lugar: «No lo dudéis, hijos míos: cualquier modo de evasión de las honestas realidades diarias es para vosotros, hombres y mujeres del mundo, cosa opuesta a la voluntad de Dios»<sup>11</sup>.

Esa específica y autónoma perfección de lo secular le corresponde al hombre alcanzarla, mediante el libre y esforzado ejercicio de sus propias capacidades. Sacando lo mejor de sí mismo —haciendo rendir sus talentos— es como el hombre, y el cristiano, extrae de las realidades del mundo sus mejores posibilidades. El perfeccionamiento de lo secular es, pues, el fruto de las decisiones libres que el hombre toma sobre sí mismo y sobre el mundo: es el fruto del ejercicio de la libertad humana.

Esta libertad tiene importancia en la medida en que la tiene la realización perfecta de lo secular. El valor de la libertad depende del valor de lo que depende de ella.

La visión cristiana de la libertad nos presenta a esta cualidad humana en toda su radicalidad y trascendencia. Como dice San Josemaría, «Dios, al crearnos, ha corrido el riesgo y la aventura de nuestra libertad. Ha querido una historia que sea una historia verdadera, hecha de auténticas decisiones, y no una ficción ni un juego»<sup>12</sup>. La historia sería una ficción si, en el fondo, todo estuviera ya decidido; y sería un juego si toda decisión humana fuera, en última instancia, irrelevante. El cristianismo rechaza lo uno y lo otro, y se enfren-

10. ID., *Es Cristo que pasa*, n. 99.

11. ID., *Conversaciones*, n. 114.

12. ID., «Las riquezas de la fe», *cit*



ta a todo necesitarismo dogmático y a todo nihilismo cínico. La libertad es real, es fuente de auténticas decisiones, es decir, de determinaciones efectivas del destino del hombre y de su mundo. Por esto, la libertad entraña incuestionablemente un riesgo: un riesgo que afecta al hombre y —de un modo misterioso pero real— también a Dios. Al hombre, por naturaleza; a Dios, por libre Voluntad. La visión cristiana de la libertad choca frontalmente con los planteamientos —no infrecuentes en la actualidad— que exaltando explícitamente la libertad, implícitamente la trivializan. A este fenómeno se refiere Pascal Bruckner cuando —con cierto sarcasmo, pero no poca verdad— afirma que cuatro siglos de emancipación han desembocado en la posibilidad de elegir entre varias marcas de detergente<sup>13</sup>.

Efectivamente, en no pocas ocasiones, la instauración y propagación de la libertad se lleva a cabo al precio de trivializarla, porque la libertad que queda como resultado es una libertad para lo trivial.

Por el contrario, la conciencia cristiana, al descubrir la gloria de Dios en la realización plena de lo secular, y al reconocer que esta realización es el objeto de la libertad humana, confiere a esta libertad una relevancia insospechada.

Tal relevancia no puede encontrarse en una libertad entendida —teórica o prácticamente— como la irrestricta autonomía que al hombre le queda en el campo, más o menos estrecho, de lo puramente individual, de lo intrascendente, o de lo meramente «opinable», en sentido desdeñoso. Afirmar así la libertad sería afirmarla a expensas de su relevancia, y, por tanto, a expensas de la importancia de afirmarla.

Ciertamente, la libertad alcanza la cota más alta de su valor cuando es entendida y ejercida como existencial apertura del hombre a la fe y a la vida sobrenatural. Pero procede aquí señalar que la libertad es valiosa y relevante, no sólo cuando se actualiza como adhesión íntima y sin trabas a la infalible Verdad Revelada, sino también cuando se ejercita como búsqueda azarosa, cauta e incierta de la insegura verdad de lo temporal. Tanto respecto de lo sobrenatural como respecto de lo temporal, la libertad significa que el hombre no puede ser sustituido en sus decisiones personales: ni en sus decisiones acerca de su destino eterno, ni en sus decisiones sobre su destino temporal. Por esto, en este terreno, y como dice San Josemaría, «cada hombre ha de hacer la experiencia de su personal autonomía, con lo que eso supone de azar, de tanteo y, en ocasiones, de incertidumbre»<sup>14</sup>.

Una libertad irrelevante, es decir, una libertad que versara sólo sobre lo trivial, o que supusiera una previa trivialización de la existencia humana para hacerla así campo de la libertad, sería una libertad que no exigiría, como esencial acompañamiento, la responsabilidad. Precisamente, este acompañamiento

13. Cfr. P. BRUCKNER, *La tentación de la inocencia*, Barcelona 1996, 73.

14. S. JOSEMARÍA ESCRIVÁ, «Las riquezas de la fe», *c. i. z.*

to fue siempre subrayado por San Josemaría, manifestando con ello que la libertad que tanto amaba y propugnaba era una libertad tomada en todo su alcance y profundidad. La responsabilidad acompaña esencialmente a la libertad, y representa como el resello de la dignidad del hombre y de su libertad, porque lo que es objeto de ésta, no lo es por resultar intrascendente, o ser determinable en una pluralidad ilimitada de formas, todas ellas completamente equivalentes. Si así fuera, no tendría sentido ni posibilidad el ser responsables: el tener que responder de nuestros actos. En primer lugar, porque nadie pediría que respondiéramos de nuestros actos, si éstos fueran completamente irrelevantes. Y, en segundo lugar, porque si todas las determinaciones fueran equivalentes, no sería posible responder de nuestras decisiones, pues responder verdaderamente significa dar razones, y razones sólo son motivos cuyo mayor peso puede ser ponderado objetivamente.

No es extraño que la responsabilidad personal figure como la primera consecuencia de la mentalidad laical, en uno de los textos más conocidos de San Josemaría, y uno de los más representativos de su pensamiento sobre el tema que nos ocupa. En la homilía *Amar al mundo apasionadamente*, nos dice: «Tenéis que difundir por todas partes una verdadera *mentalidad laical*, que ha de llevar a tres conclusiones:

- a ser lo suficientemente honrados, para pechar con la propia responsabilidad personal;
- a ser lo suficientemente cristianos, para respetar a los hermanos en la fe, que proponen —en materias opinables— soluciones diversas a la que cada uno de nosotros sostiene;
- y a ser lo suficientemente católicos, para no servirse de nuestra Madre Iglesia, mezclándola en banderías humanas»<sup>15</sup>.

La mentalidad laical, que capacita al cristiano corriente para buscar una santidad verdaderamente conforme con su condición secular, implica en primer lugar el saber cargar con la responsabilidad de las propias decisiones. El fiel laico ha de ser capaz de responder, de dar razón, no sólo de su esperanza sobrenatural, sino también de sus horizontes temporales, es decir, de la meta a la que apunten sus decisiones sobre lo secular. Para esto, el cristiano ha de adquirir, por una parte, un conocimiento sólido y profundo de la doctrina de la fe, y, por otra, una suficiente cultura secular, una comprensión rigurosa y madura de la parcela del mundo sobre la que versan sus decisiones. Dar razón de nuestras decisiones en lo secular, significa justificar estas decisiones mediante argumentos que recogen verdaderas exigencias del perfeccionamiento propio de las realidades seculares; de la misma manera que dar razón de nuestro proceder cara a la eternidad, significa fundar este proceder en las verdaderas exigencias que plantea la plenitud de la caridad, la bienaventuranza eterna.

15. ID., *Conversaciones*, n. 117.

«Para servir, servir», nos propone San Josemaría, como lema para nuestro trabajo. Y lo explica de esta manera: «Porque, en primer lugar, para realizar las cosas, hay que saber terminarlas. No creo en la rectitud de intención de quien no se esfuerza en lograr la competencia necesaria, con el fin de cumplir debidamente las tareas que tiene encomendadas. No basta querer hacer el bien, sino que hay que saber hacerlo»<sup>16</sup>.

Además del conocimiento profundo de la fe, la vocación cristiana exige del laico formación y competencia en los asuntos temporales que son de su incumbencia.

Esta específica preparación es necesaria, precisamente, porque sobre esos asuntos no caben dogmas ni soluciones que puedan arrogarse el título de «católicas». Para dar respuesta a los problemas de este mundo, no basta, pues, con poseer la ciencia de la fe, sino que es preciso contar con la suficiente competencia en las materias seculares. La verdad sobre lo temporal no consiste en una prolongación o derivación unívoca de la misma Verdad Revelada, ni cristianizar el mundo significa traducir directamente el dogma católico en un particular y único estado de cosas temporal. Por esto, no hay contradicción entre el legítimo pluralismo en lo temporal y la unidad de todos los cristianos en la fe.

Al feliz reconocimiento de esto nos dispone la verdadera mentalidad laical, que nos conduce, en consecuencia, a respetar a los hermanos en la fe que sostienen, en lo temporal, opiniones diversas a las nuestras. Este respeto no significa tener que compartir siempre las opiniones de los demás, o considerarlas como equivalentes a las nuestras; significa no cuestionar su condición de cristianos, por el hecho de disentir de nuestras opiniones.

El mundo se nos presenta en toda su riqueza y complejidad, con su carácter plurifacético y multidimensional. Cada mente humana singular es incapaz de aprehender toda esa riqueza de contenido, y —como nos recordaba San Josemaría— Dios no nos ha revelado el sentido de todos los acontecimientos temporales. La búsqueda de este sentido ha quedado encomendada al esfuerzo humano, al ejercicio de las facultades del hombre, con sus posibilidades y limitaciones, con sus certezas e inseguridades.

En estas condiciones, el pluralismo aparece como una consecuencia natural, porque —en palabras de San Josemaría— «no sólo es posible que yo me equivoque, sino que —teniendo yo razón— es posible que la tengan también los demás. Un objeto que a uno parece cóncavo, parecerá convexo a los que estén situados en una perspectiva distinta»<sup>17</sup>.

El pluralismo, lejos de contradecir la posibilidad de la verdad, puede representar la mejor forma posible de expresarla, en cuanto captación desglosa-

16. ID., *Es Cristo que pasa*, n. 50.

17. ID., «Las riquezas de la fe», *cit.*

da de la fecunda y articulada riqueza de la verdad del mundo. Por esta razón, la actitud de respeto hacia los demás, y hacia la realidad misma, se traduce, en primer lugar, en la disposición a escuchar.

La tercera y última conclusión a la que —según nos dice San Josemaría— ha de llevar una verdadera mentalidad laical, es «a ser lo suficientemente católicos, para no servirse de nuestra Madre la Iglesia, mezclándola en banderías humanas».

El reconocimiento de la autonomía de lo temporal, el sentido de la libertad y responsabilidad personales, y el respeto al legítimo pluralismo en los asuntos del mundo, quedan vulnerados cuando el cristiano pretende privilegiar sus opiniones seculares con un supuesto y privativo frenando por parte de la Iglesia, presentando esas opiniones como si constituyeran necesarias y unívocas conclusiones de la doctrina católica. Quien así procediera, no estaría realmente sirviendo a la Iglesia, sino que, por el contrario, se estaría sirviendo de la Iglesia para robustecer espuriamente sus opiniones —en sí mismas, quizá valederas—, y para inmunizarlas arteralmente frente a las críticas que, con todo derecho, pudieran ejercer sobre ellas otros católicos.

Ser católico significa ser fiel hijo y servidor de la Iglesia; razón por la cual quien, en lugar de servir a la Iglesia, se sirve de ella, no actúa siendo suficientemente católico.

Cuando una opción temporal (política, social, cultural, etc.) se pretende justificar por su supuesta «catolicidad», y como medio para servir a la causa de la Iglesia, lo que se está haciendo en verdad no es instrumentalizar lo secular al servicio de la Iglesia —lo cual ya sería una cierta forma de violentar la naturaleza de las cosas, y de hacer de esa opción una intervención en el mundo meramente estratégica, sin interés por lo secular en sí—; sino que, en realidad, lo que se está haciendo es instrumentalizar a la Iglesia en favor de un proyecto secular, mezclando así a ésta en banderías humanas. Las disputas humanas —lícitas y razonables de suyo— no pueden convertirse en una polémica en la que, en el fondo, cada bando pugna por hacerse, en exclusiva, con el beneplácito de la Iglesia. Siempre que se intentan estos compromisos entre la Iglesia y una opción temporal, es lo temporal lo que se aprovecha de la Iglesia, y ésta la que sale perjudicada con tal asociación.

En última instancia, si es ilícito buscar en la autoridad de la Iglesia la legitimación de opciones y opiniones acerca de lo secular, no lo es sólo ni primeramente por el perjuicio que resulta de ello para la Iglesia, sino porque, de suyo, es imposible encontrar tal legitimación. Del dogma católico no es posible extraer, para una opción secular, una legitimación que pudiera anteceder y suplir a la legitimación que esa opción pueda obtener desde el seno mismo de lo secular.

Como Robert Spaemann señala, refiriéndose en concreto a los asuntos políticos, la teología no puede proporcionar a lo político una fundamentación

mejor que la que podemos encontrar sin recurrir a ella: la que podemos encontrar en razones propiamente políticas<sup>18</sup>.

La mentalidad laical, como modo de habérselas con el mundo por parte del cristiano corriente, conduce a reconocer que la seguridad de la fe no nos exime del esfuerzo por encontrar razones específicas e inherentes a lo secular, para estar en condiciones de justificar cabalmente nuestras opiniones acerca de las cosas del mundo. Hemos de ser conscientes de que incluso cuando la fe pueda servirnos de guía para atisbar la correcta orientación de lo secular, intuendo la validez de esta orientación por su sintonía con el contenido de la fe, no estaremos en condiciones de justificar auténticamente nuestra postura, mientras no dispongamos de las razones intrínsecas a lo secular, que sean adecuadas y suficientes para sostener fundadamente dicha postura. El recurso a la fe, a la seguridad de la Verdad Revelada, no puede servir de cómodo expediente para obviar el trabajo de hacer decir a la razón todo lo que ésta es capaz de decir acerca de la huidiza y precaria verdad de las cosas. Lo contrario sería una forma de instrumentalizar la fe, utilizándola para ordenar directamente una realidad que, por Voluntad divina, ha sido encomendada, para su perfeccionamiento y desarrollo, a otro recurso humano: la libre, plural y racional discusión de los hombres.

18. R. SPAEMANN, *Crítica de las utopías políticas*, Pamplona 1980, 132-133.