

LA TEOLOGÍA DEL MUNDO DE JOSÉ LUIS ILLANES: DISCREPANCIAS Y PROLONGACIONES EN LA FUNDAMENTACIÓN DE UNA CATEGORÍA TEOLÓGICA BÁSICA

Carlos Ortiz de Landázuri Busca

PRESENTACIÓN

La comunicación pretende resaltar uno de los objetivos prioritarios que se marcó la *teología del mundo* de José Luis Illanes, a saber: concretar el papel efectivo desempeñado por el mensaje de la *santificación del trabajo* de S. Josemaría Escrivá en la posterior elaboración de los textos magisteriales más significativos del Concilio Vaticano II sobre el lugar de la Iglesia en el *mundo*, así como en el magisterio pontificio posterior, en confrontación con un contexto histórico muy preciso¹. Con este fin se reconstruyen los cuatro momentos sucesivos que—a mi juicio—hicieron posible la elaboración de una *teología del mundo* a lo largo de la dilatada trayectoria intelectual de José Luis Illanes: la fase propedéutica de fijación del lugar exacto de la *teología del mundo* en el mensaje de S. Josemaría Escrivá y en los textos conciliares del Vaticano II; la fase apologética de *discrepancias* en el modo como hasta entonces la *teología del mundo* había abordado los desafíos teológicos y filosóficos más urgentes del pensamiento *contemporáneo*²; la fase especulativa de *fundamentación* estrictamente *espiritual* de esta misma *teología del mundo*, en continuidad con el Magisterio, la Tradición y el propio mensaje de S. Josemaría Escrivá; y, finalmente, la fase *discursiva* de *ampliación* y *prolongación* de esta misma *teología del mundo*, a fin de abordar otros problemas colaterales también planteados por el Concilio Vaticano II y el magisterio pontificio posterior, sin pretender darlos por cerrados completamente, como también se hace notar en la conclusión³.

1. Cfr. J.-M. SEVRIN, A. HAQUIN (eds.), *La théologie entre deux siècles. Bilan et perspectives*, Louvain 2002.

2. Para situar este problema en el panorama contemporáneo, cfr. T. TRIGO, *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana*, Pamplona 2003.

3. Cfr. K. DEMMER, *Angewandte Theologie des Ethischen*, Freiburg 2003.

1. LA FASE PROPEDÉUTICA DE APROXIMACIÓN A LA TEOLOGÍA DEL MUNDO (1964-1966)

En *Ante Dios y en el mundo*⁴ (ADM), Illanes ha rememorado las circunstancias concretas que motivaron su inicial dedicación al estudio de la *teología del mundo*. Los inicios de aquella preocupación intelectual, él mismo los sitúa en 1964, cuando se marcó el objetivo de localizar el papel desempeñado por la *teología del mundo* tanto en el mensaje del Fundador del Opus Dei, como en los posteriores desarrollos del Concilio Vaticano II, especialmente en la Constitución Pastoral *Gaudium et spes*, en la Constitución Dogmática *Lumen gentium* y en el Decreto *Apostolicam actuositatem*. En su opinión, una profundización en los presupuestos teológicos del mensaje de la *santificación del trabajo* en el pensamiento de S. Josemaría Escrivá permitiría alcanzar una mejor comprensión de los retos afrontados por el Concilio Vaticano II a fin de lograr una presencia más efectiva de la Iglesia en el mundo.

A este respecto afirma: «Precisamente en el período que culminó la elaboración de la *Gaudium et spes* se sitúa otro hecho que quiero evocar, ya que aparecen unidos, una vez más, la persona del hoy Beato Josemaría Escrivá y el ideal de la santificación del trabajo... En este contexto algunos sucesos... me llevaron, ya entrado el año 1964, a pensar en la posibilidad de preparar un ensayo que contribuyera a poner de manifiesto la riqueza teológica que implica el espíritu del Opus Dei. Una vez concebido ese proyecto, entre las múltiples tareas posibles, una se impuso enseguida a la consideración: el trabajo, la santificación del trabajo, cuestión nuclear en el espíritu del Opus Dei y, a la vez, en la coyuntura cultural contemporánea. Unos meses más tarde, ya en 1965, había completado la tarea y tenía ante mí una primera versión de ese ensayo» (ADM, 11-12)⁵.

En su opinión, las diversas tradiciones contemporáneas de pensamiento teológico y filosófico convergen hacia un conjunto de problemas comunes, que sin duda también se hicieron presentes en el mensaje de S. Josemaría y del propio Concilio Vaticano II, o en el posterior magisterio pontificio, configurando lo que ahora se denomina la *teología del mundo*⁶. Según Illanes, el mensaje de la *santificación del trabajo*, núcleo del mensaje de S. Josemaría Escrivá, permitió resaltar algunos aspectos escatológicos e incluso cósmicos de la Constitución *Gaudium et spes*, de la *Lumen gentium* y del Decreto *Apostolicam actuositatem*, o del propio magisterio pontificio posterior. Se comprobó la ne-

4. Cfr. J.L. ILLANES, *Ante Dios y en el mundo. Apuntes para una teología del trabajo*, Pamplona 1997.

5. Sobre el sentido cristiano de una cultura del trabajo, cfr. P. RODRÍGUEZ, *Vocación, trabajo, contemplación*, Pamplona 1987.

6. Cfr. J.I. SARANYANA, *Cincuenta años de historia*, en J. MORALES (ed.), *Estudios sobre Camino*, Madrid 1988, 59-67.

cesidad de elaborar una *teología del mundo* que en aquel momento todavía estaba por hacer⁷.

José Luis Illanes hace notar en 1981 el papel tan central desempeñado entonces por esta reflexión teológica acerca del mundo: «En efecto, reconociendo que el Reino de los cielos es esencialmente don, y don al que se llega a través de la muerte y, por tanto, de la transformación, se debe afirmar que, al fin de los tiempos, lo transformado será no un mundo cualquiera, sino *este* mundo, es decir, el mundo que ha conocido la aventura y el esfuerzo humanos. Los nuevos cielos y la nueva tierra en los que, de acuerdo con el lenguaje bíblico, se manifestará la plenitud escatológica, están siendo preparados, aunque obscura e imperfectamente, por la historia y el trabajo humano. Por eso la Constitución *Gaudium et spes*, después de precisar que “hay que distinguir cuidadosamente progreso temporal y crecimiento del Reino de Cristo”, afirma que “todos los frutos excelentes de la naturaleza y de nuestro esfuerzo, después de haberlos propagado por la tierra en el Espíritu del Señor y de acuerdo con su mandato, volveremos a encontrarlos limpios de toda mancha, iluminados y transfigurados cuando Cristo entregue al Padre el reino eterno y universal”» (ADM, 31-32)⁸.

En 1966, en *La santificación del trabajo* (ST), Illanes se reafirma en la necesidad de iniciar una *propedéutica teológica* que sea capaz de justificar un presupuesto antropológico muy preciso: la *noción de ser en el mundo*, en la forma como fue concebida por el mensaje espiritual de San Josemaría Escrivá y por el propio magisterio conciliar, como rasgo del fiel cristiano. En cualquier caso, se trata de un presupuesto teológico muy claramente delimitado: «Pero, dejemos ya los prolegómenos y abordemos la exposición de la espiritualidad específica del Opus Dei, de acuerdo con la metodología genética antes indicada (...) El ser del mundo no es —reco rdémoslo de nuevo— un objetivo, una finalidad, sino un presupuesto. No hay en la espiritualidad del Opus Dei nada que hable de alejamiento del mundo, de separación del mundo: es una espiritualidad que mira derechamente al cristiano que vive en las estructuras temporales, cuya ocupación es el trabajo profesional, cuya existencia transcurre en el marco normal del vivir del común de los hombres; una espiritualidad que mira a ese cristiano precisamente para hacerle descubrir el sentido divino de la realidad que le circunda y en la que está inmerso» (ST, 75-76)⁹.

A este respecto, la *teología del mundo* de Illanes tiene como punto de partida una reflexión sobre los presupuestos teológicos y antropológicos del pensamiento de S. Josemaría Escrivá, tal y como fueron expresados en el punto 939

7. Sobre el fundamento de libertad en el cristianismo, cfr. J. KUPCZAK, *Destined for Liberty. The Human Person in the Philosophy of Karol Wojtyła / John Paul II*, Washington 2000.

8. Cfr. G. VANONI, B. HEININGER, *Das Reich Gottes. Perspectives des Alten und Neuen Testaments*, Würzburg 2002.

9. Cfr. R. ALVIRA, *El trabajo en Camino*, en J. MORALES, *Estudios*, o. c., 257-266.

de *Camino*, con una raigambre evangélica muy clara¹⁰: «Los cristianos corrientes, siendo del mundo, amándolo, han de saberse a la vez elegidos por Dios, llamados a la comunidad de los santos, sacados no del mundo, pero sí del pecado, según las palabras de Cristo en su oración sacerdotal: “no pido que los saques del mundo, sino que los libres del mal” (Jn 17, 15)». Y ya refiriéndose explícitamente al punto 939 de Camino, se afirma: «“Sed hombres y mujeres del mundo, pero no seáis hombres o mujeres mundanos”, ha escrito el Fundador del Opus Dei con frase que cierra y completa el pensamiento que exponemos» (ST, 80).

En este contexto, Illanes resalta la importancia programática de la homilía pronunciada por S. Josemaría Escrivá en el Campus de la Universidad de Navarra, después publicada con el título, *Amar al mundo apasionadamente*¹¹, cuya génesis se retrotrae a escritos no publicados anteriores, de los que ahora se destaca el texto siguiente: «somos instrumentos de Dios para cooperar en la verdadera “consecratio mundi”; o más exactamente, en la santificación del mundo “ab intra”, desde las mismas entrañas de la sociedad civil»¹². A partir de aquí, Illanes analiza algunos de los rasgos específicos de la espiritualidad del Opus Dei, en cuanto se adapta a las circunstancias y a las necesidades más cotidianas de la existencia del fiel cristiano en medio del mundo: «Una consecuencia existencial brota inmediatamente de esta realidad de fondo: el amor al mundo. Si otras espiritualidades, insistiendo en la tensión escatológica propia del caminar cristiano, pueden desembocar en una actitud de despegue frente al mundo —de *contemptus mundi*—, la espiritualidad del Opus Dei, sin olvidar esa tensión pero poniendo de manifiesto que el cristiano corriente tiende hacia lo eterno asumiendo las realidades terrenas, engendra una actitud de amor al mundo, que se fundamenta en las enseñanzas de la fe cristiana sobre la creación y sobre la sobreabundancia de la gracia» (ST, p. 88-89)¹³.

La *teología del mundo* de Illanes presupone una recepción sin rupturas de la doctrina tradicional sobre la necesidad de anteponer la visión sobre natural y la vida de oración a las meras exigencias mundanas del trabajo profesional. Sólo así los fieles cristianos podrán llegar a ser *contemplativos en medio del mundo*, en expresión tajante de S. Josemaría Escrivá, como ahora explícitamente se afirma: «En la enseñanza del Fundador del Opus Dei trabajo y oración se unen, y se unen hasta tal punto que desembocan en esa cúspide que es la vida contemplativa. También sobre este punto —la compatibilidad de la vida contemplativa con las ocupaciones temporales—, las palabras de Mons. Escrivá de Balaguer son tajantes y explícitas: el camino que traza el Opus Dei

10. Sobre las señas de identidad del catolicismo, cfr. A. FRANZ (Hrsg.), *Was ist heute noch katholisch? Zum Streit um die innere Einheit und Vielfalt der Kirche*, Freiburg 2001.

11. Cfr. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Conversaciones*, nn. 113 y 114.

12. Cfr. ID., *Carta de 14-II-1950*, citado en ST, 63.

13. Sobre el lugar de la escatología en la vida cristiana, cfr. A. NITROLA, *Trattato di escatologia. I. Spunti per un pensare escatologico*, Milano 2001.

es camino de almas contemplativas en medio del mundo, como decía el 19 de marzo de 1954, recogiendo su predicación constante (...) El Fundador del Opus Dei invita a alcanzar (la contemplación) en medio del mundo: “Nosotros vivimos en la calle, ahí tenemos la celda: somos contemplativos en medio del mundo” (ST, 112-113)¹⁴.

Para justificar estas propuestas, Illanes realiza un largo análisis de los presupuestos exegéticos y doctrinales de este mensaje en la Sagrada Escritura y en la tradición, subrayando claramente un aspecto: el ideal de *unidad de vida* y de coherencia sin fisuras entre la dimensión natural y sobrenatural de la actuación del fiel cristiano en medio del mundo, en las circunstancias más diversas, especialmente cuando se tiene que enfrentar a un mundo ideológicamente hostil, como con frecuencia ocurre en la cultura contemporánea, a fin de dar un testimonio adecuado de la perenne validez del mensaje cristiano¹⁵.

En este sentido, el mundo contemporáneo se ha vuelto más hostil al cristianismo, pero también más necesitado de la función de testimonio que el fiel cristiano debe dar en todo momento, incluidas las circunstancias más ordinarias del mundo en el que vive, sin por ello sentirse transportado a un mundo aparte, cuando su mundo sigue siendo el mismo de siempre¹⁶. «Y todo esto, en el cristiano que advierte que Dios lo quiere en el mundo, implica darse cuenta que el conjunto de las aptitudes personales e incidencias históricas que integran y determinan la vocación humana son mucho más que una simple preparación a la vocación divina, puesto que forman parte de ella. En otras palabras, la historia pasada y la situación personal a la que, como consecuencia de esa historia pueda haberse llegado, no son, en el cristiano corriente, un trampolín que, al percibir la vocación sobrenatural, se abandona para pasar a un mundo psicológico y sociológico distinto, sino una realidad que permanece plenamente, penetrada, es cierto, por una fuerza nueva, pero por una fuerza que no la niega ni destruye sino que manifiesta el profundo e íntimo sentido al que la ordena el querer de Dios» (ST, 87).

2. LA FASE APOLOGÉTICA DE DISCREPANCIAS ACERCA DEL «SER EN EL MUNDO» DEL FIEL CRISTIANO (1966-1977)

La segunda fase *apologética* la desarrolló Illanes en tres obras emblemáticas de este periodo, *Hablar de Dios*¹⁷, de 1969 (HD); *Cristianismo, Historia,*

14. Cfr. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, Texto de 31-V-1954, citado en ST, 56.

15. Sobre este principio de conformidad o coherencia evangélica, cfr. A. BLANCO, A. CIRILLO, *Cultura & Teología. La teología como mediación específica tra fe y cultura*, Milano 2001.

16. Cfr. W. SCHWEIDLER (Hrsg.), *Wiedergeburt und kulturelles Erbe. Reincarnation and Cultural Heritage*, Sankt Augustin 2001.

17. Cfr. J.L. ILLANES, *Hablar de Dios*, Madrid 1969.

Mundo, de 1973¹⁸ (CMH); y *Sobre el saber teológico*, de 1977¹⁹ (SST). En los tres casos se marcó un objetivo muy concreto: discurrir de algunas formulaciones de la *teología del mundo*, haciendo notar los rasgos esenciales de esta *categoría teológica básica*, en continuidad con las Escrituras y el magisterio de la Iglesia. Especialmente discrepa de la llamada *teología de la muerte de Dios*, así como de la teología de la *secularización* y de la *liberación*, debido a las deformaciones introducidas en el modo de concebir esta categoría teológica básica²⁰.

En *Hablar de Dios*, Illanes discrepa de la *teología de la muerte de Dios* de Bonhoeffer, Robinson, Vahanian, Van Bu ren, Cox, Hamilton y Altizer. Este movimiento teológico surgió en el área de influencia del protestantismo alemán y americano de la posguerra, tratando de extraer las consecuencias derivadas de la experiencia del nazismo y del comunismo soviético, sin poder cerrar ya los ojos a los cambios culturales ocurridos con anterioridad. Según estos autores, la tarea más urgente del cristianismo en el momento presente debe ser lograr una auténtica superación de toda forma de lenguaje mítico en beneficio de una justificación plenamente racionalista del cristianismo, que esté verdaderamente puesta al día, al modo señalado por la *teología dialéctica* de Rudolf Bultmann y Paul Tillich²¹.

Para lograr este objetivo esta corriente teológica reivindica el logro por parte del pensamiento contemporáneo de una plena autonomía, a fin de resolver sus propios desafíos, otorgándole una plena *madurez* a este respecto, sin mantener ya dependencias de ningún tipo. Hasta el punto que el cristianismo ya no puede recurrir a una engañosa apologética para eludir esta dura realidad, siendo así que el fiel cristiano vive en un mundo cada vez más secularizado, donde las cuestiones temporales verdaderamente debatidas se abordan sin mantener ninguna dependencia respecto a la Iglesia y su magisterio²².

Illanes formula un diagnóstico muy preciso sobre las posibles aportaciones de este movimiento teológico: «Lo característico del movimiento intelectual iniciado por Bonhoeffer está, a nuestro juicio, precisamente en esta confluencia del deseo de mostrar los aspectos vitales y seculares del cristianismo, con el convencimiento de que la humanidad ha llegado a una mayoría de edad caracterizada por la imposibilidad de hablar de Dios (...) Su pregunta fundamental es: ¿cómo presentar el cristianismo a un mundo que no siente la

18. Cfr. ID., *Cristianismo, historia, mundo*, Madrid 1973.

19. Cfr. ID., *Sobre el saber teológico*, Madrid 1978.

20. Sobre el relieve actual de este problema, cfr. G. PASQUALE, *La teologia della storia della salvezza nel secolo XX*, Bologna 2002.

21. Sobre la génesis de esta actitud, cfr. H. HILL, *The Politics of Modernism. Alfred Loisy and the Scientific Study of Religion*, Washington 2002.

22. Sobre esta noción de madurez, cfr. H. DEUSER, M. MOXTER (Hrsg.), *Rationalität der Religion und Kritik der Kultur: Hermann Cohen und Ernst Cassirer*, Würzburg 2002.

necesidad de Dios?; o también ¿cómo formular un cristianismo secular?» (HD, 35-36).

Para responder a estos interrogantes tan radicales, Illanes propone una recuperación de una *teología de la vida* de Dios y de su presencia en medio de las actividades de los hombres y de su historia, sin claudicar ante los incorreptos desafíos con que nos enfrenta el mundo contemporáneo. En su opinión, la reivindicación de una legítima autonomía de lo temporal en ningún caso se debe tomar como una excusa para que el hombre contemporáneo deje de seguir confiando en Dios. En efecto, en el caso de que olvidase esta verdad tan elemental, el hombre acabaría siendo víctima de sus propios desatinos, sin que sirviera entonces de mucho una reivindicación de este tipo.

En cualquier caso, la reflexión sobre el sentido de esta dependencia que el hombre mantiene respecto del mundo, y de ambos respecto de Dios, tiene un sentido muy preciso: poner de manifiesto la función regeneradora que la providencia divina continuamente ejerce respecto de la vida del mundo, y que el hombre puede incrementar si colabora con los planes divinos. Pero en ningún caso esta autonomía en lo temporal se debe usar como excusa para eludir las propias responsabilidades o para abordar con un mayor grado de inmadurez los retos que hoy día sigue planteando la progresiva realización del Reino de Dios en los corazones de los hombres. En su opinión, una reflexión del fiel cristiano sobre su «ser en el mundo», en vez de alejarle de Dios, le debe llevar a una profundización aún más radical sobre los presupuestos mismos de la fe cristiana, a fin de no crearse falsos espejismos, como con frecuencia sucede. En cualquier caso, Illanes podría compartir el diagnóstico de la teología de la muerte de Dios, pero discrepa radicalmente respecto de la terapia a seguir: «Para decirlo brevemente, lo que hoy hace falta es una teología de la vida de Dios, de su presencia entre los hombres y en la historia humana. Si a algo debe llevarnos la crisis denunciada por Bonhoeffer y por otros autores, es precisamente a una toma de conciencia más plena del contenido de la revelación cristiana sobre Dios y, por tanto, a una predicación más tajante de su realidad» (HD, 94).

Evidentemente no vamos ahora a detenernos en el modo como Illanes refutó cada una de las derivaciones doctrinales tan extremas, defendidas por estos teólogos de la muerte de Dios. Sólo nos interesa destacar el uso tan constructivo que Illanes hizo de estas discrepancias para invertir el uso ahora propuesto, defender una *teología de la vida de Dios y de la necesidad de su presencia efectiva en el mundo*, y poder llegar así a la conclusión opuesta a la de aquellos autores. En este sentido, Illanes llevará a cabo una profunda reflexión sobre las relaciones que el cristianismo introduce entre Dios y el mundo civil, destacando a este respecto el papel desempeñado por la Iglesia, concebida como un símbolo emblemático de esta teología de la vida de Dios entre los hombres, a la que antes se había referido.

En su opinión, la existencia secular del fiel cristiano en medio del mundo nunca se debería haber entendido como una vuelta a un secularismo de

tipo agnóstico o naturalista, como ocurre en los *teólogos de la muerte de Dios*, cuando más bien debe conducir a todo lo contrario. Es decir, se debería utilizar esta denuncia para reivindicar una teología de la vida como la señalada por la Constitución *Lumen gentium*, cuando afirma: «Para un cristiano toda acción, toda obra, cobra su último sentido por su relación con el advenimiento del Reino, y es por lo tanto algo que tiene valor de anuncio, de anticipación, de signo. La Iglesia es “sacramentum salutis totius mundi”, es decir, instrumento y signo de la salvación que Dios opera en todo el orbe, también más allá de las que, en un momento determinado y desde un punto de vista externo, puedan considerarse las fronteras de la comunidad eclesial» (HD, 199).

Para Illanes, el mensaje de la *santificación del trabajo* fue el detonante inicial de una reflexión teológica ahora solo esbozada, cuyas principales derivaciones todavía estaban por llegar, exigiendo una revisión aún más básica de los presupuestos de la vida cristiana: «Estos planteamientos a los que acabo de referirme hacen ver cómo una teología de la secularidad, es decir, de la existencia terrena del cristiano, es sólo posible desde una profundización en la totalidad de la fe cristiana. Mi intento en este capítulo no es, pues, el de formularla en toda su integridad, sino más bien (...) el de desbrozar el camino hacia un planteamiento integral del tema» (HD, 175)²³.

En *Cristianismo, historia, mundo*, de 1973, Illanes profundiza aún más en esta misma línea *apologética* de discrepancias respecto de la *noción de mundo*, tal y como se hacen presentes en dos tradiciones de pensamiento teológico contemporáneo: la teología dialéctica de la *secularización*, de Karl Barth, y la teología de la *liberación* o de la revolución, de Metz y seguidores, a la vez que se entronca esta última con los planteamientos de Maritain en *Humanismo integral*, de 1936. En su opinión, en ambos casos se acabaron rechazando explícitamente muchas de las ulteriores propuestas de sus propios intérpretes, como ya hicieron notar Barth en *Ad limina Apostolorum*, de 1967, y Maritain en *Le paysan de la Garone*, de 1967²⁴.

El objetivo final de *Cristianismo, historia, mundo* (CHM) es iniciar una revisión crítica que permita contraponer las propuestas de estas dos tradiciones al nuevo mensaje de la *santificación del trabajo*, resaltando un hilo conductor común: el lugar tan decisivo otorgado ahora a la *teología del mundo*, por ser el ámbito específico querido por Dios para manifestar el mensaje de la revelación y su plan redentor. Por eso se afirma en el prólogo: «Una de las causas del desasosiego y la inseguridad que experimentan en la actualidad amplios sectores del pensamiento cristiano es, a mi juicio, la dificultad sentida por parte de la teología contemporánea para situar al hombre en el mundo y en la historia y, por consiguiente, para describir la misión o tarea del cristiano en el mundo. Di fi-

23. Cfr. R. LLANO CIFUENTES, *Dios o el sentido de la vida*, Madrid 2002.

24. Cfr. D.A. OLLIVANT (ed.), *Jacques Maritain and the Many Ways of Knowing*, Washington 2002.

cultad que a su vez deriva de la crisis en que han entrado dos de los más importantes intentos de la teología de la historia surgidos en la primera parte de nuestro siglo: el de Karl Barth y el de Jacques Maritain» (CHM, 11).

En el caso de la teología dialéctica de Karl Barth, ahora se comprueba que supuso un último intento de superar las conflictivas relaciones que en el protestantismo se establecen entre el cristianismo y el mundo contemporáneo, mediante una vuelta a la originaria interpretación luterana del principio de «*sola fides*». Se podría decir incluso que Barth radicaliza aún más la contraposición entre fe y razón, o entre lo sacro y lo profano, estableciendo una mera yuxtaposición entre ellos, sin que en este contexto tenga ya ningún sentido la reivindicación del ideal de la *unidad de vida*, al menos en el sentido civil y secular que antes se ha mencionado²⁵.

Por su parte, la *teología del mundo* de Metz pretende resolver estas tensiones afirmando que la *secularidad* del mundo es simplemente la consecuencia lógica de la confianza que la revelación divina ha puesto en la madurez del hombre, especialmente en el caso del hombre contemporáneo²⁶. En su opinión, el proceso de progresiva naturalización antropocéntrica del mundo civil es compatible con un proceso de creciente cristianización de las ciencias transcendentales compartidas, como si ambos procesos compartieran unas mismas aspiraciones políticas, y de este modo se pudiera recuperar el originario sentido edificante que entonces tuvo el mensaje cristiano. Sólo así se podría devolver al hombre una confianza creciente en la madurez de sus propias realizaciones. En este punto convergen las propuestas de Metz con algunos planteamientos marxistas, como se hizo evidente en muchos desarrollos posteriores de la teología latinoamericana de la liberación, como ahora también se hace notar²⁷. Se concibe así la esencia del mensaje cristiano como una revelación intramundana de una posible superación de toda forma de diferenciación o de relación de dominio, fruto a su vez de la creciente madurez de sus propias realizaciones emancipadoras. Hasta el punto que se llega así a una paradójica conciliación de las metas propuestas por la teología dialéctica con los objetivos tendencia de la filosofía historicista, ya sea de procedencia protestante, católica o marxista, sin poder evitar la aparición de un *concordismo* reciente, como Illanes pone de relieve²⁸.

Finalmente, Illanes entronca estos planteamientos de la *teología del mundo* de Metz con algunos malentendidos originados por las propuestas de Ma-

25. Sobre este tema, cfr. J. RIES (ed.); *Tratado de antropología de lo sagrado (4). Crisis, rupturas y cambios*, Madrid 2001.

26. Cfr. J.B. METZ, *Teología del mundo*, Salamanca 1971.

27. Cfr. J-I. SARAYANA, C.-J. ALEJOS GRAU, *Teología en América Latina*, vol. III: *El siglo de las teologías latinoamericanas (1899-2001)*, Madrid 2001.

28. Cfr. con un método análogo S. CARLETTO, *Salvezza ed Ecumene. Il recente dibattito sulla dottrina della giustificazione per fede in Germania (1997-1999)*, Bologna 2003.

ritain en *Humanismo integral*, en 1936. En efecto, en *Humanismo integral*, Maritain postuló una progresiva convergencia entre la evolución del mundo civil y el propio desarrollo intramundano de la Iglesia, a fin de garantizar así una progresiva implantación del Reino de Dios a lo largo de la historia. Sin embargo, en 1969, en *Le paysan de la Garone*, el propio Maritain rechazó estas derivaciones de sus propuestas anteriores, revisando muchas de las tesis de su *teología del mundo*²⁹.

En cualquier caso, Illanes señala en *Cristianismo, historia, mundo* algunos presupuestos esenciales de una *teología del mundo* que pretenda dar una respuesta adecuada a estos desafíos del pensamiento contemporáneo. En su opinión, este intento debe comenzar recuperando una *noción teológica del mundo* en toda su radicalidad *teocéntrica*, sin rebajarla en un sentido antropocéntrico claramente racionalista, como en su opinión ocurre en Metz. Se recupera así una noción teológica del mundo más allá de la visión meramente antropológica habitual en estos casos: «Designamos con el vocablo mundo a la totalidad de lo creado en cuanto tiene en el espíritu (humano y angélico) su culmen, y se nos presenta (...) como una historia que recibe su significación de la realización de los fines transcendentales (comunión con Dios) a los que el espíritu está llamado» (CHM, 151).

Según Illanes, una correcta conceptualización teológica de la noción de *mundo* debe comenzar con una verdadera recuperación del sentido de la creación, como fundamento de una visión *teocéntrica* del mundo natural y humano, incluido ahora también el ámbito político. En su opinión, las nociones de mundo habitualmente utilizadas adolecen de un déficit reflexivo respecto de su alcance teológico y metafísico, sin que este olvido sea trivial, como ahora también se hace notar: «Acercándonos de una manera más inmediata y expresa al tema de la teología del mundo (...) a nuestro parecer los límites de los sistemas teológicos sobre la secularización a los que hemos criticado provienen de una insuficiente reflexión sobre el dogma de la creación (...) Y ciertamente el dogma de la creación lleva sí a afirmar la radical distinción entre Creador y criatura, pero proclama a la vez e inseparablemente la presencia de Dios en el mundo y en el hombre, y lleva a reconocer que todo cuando existe y sucede depende de la voluntad omnipotente y amorosa de Dios, de tal manera que no hay ninguna realidad que no diga, de un modo u otro relación a Él» (CHM, 158-159).

En *Sobre el saber teológico*, de 1977 (SST), Illanes sitúa la razón última de estas discrepancias básicas acerca de la noción de mundo en el distinto modo de abordar los presupuestos de la propia *especulación teológica* como saber científico. A este respecto se retoma la génesis de las anteriores discrepancias a un momento previo, que le conduce a una profunda revisión de las pro-

29. Cfr. O. COMPAGNON, *Jacques Maritain et l'Amérique du Sud*, Villeneuve d'Ascq 2003.

puestas de Karl Rahner, Paul Tillich, y Jacques Maritain, a fin de determinar así el tipo de fundamentación que se debe exigir a *una teología del mundo* de este tipo. Especialmente se comprueba un malentendido muy frecuente en la denominada *teología dialéctica*: la pretensión de elaborar una *ciencia teológica crítica* que esté a la altura de la *madurez* cultural alcanzada por el mundo contemporáneo; es decir, que sea capaz de asumir con verdadera actitud *autocrítica* los subsiguientes procesos de *desmitificación* y *secularización*, sin fomentar ya actitudes *dogmáticas*, propias de épocas *pre-ilustradas*, *pre-dialécticas*, o *pre-historicistas*, por tratarse de una exigencia previa del pensar contemporáneo que en ningún caso se puede eludir³⁰.

Frente a estas exigencias de la *teología dialéctica*, Illanes discrepa de la pretendida *inmadurez* de la ciencia teológica medieval, especialmente en el caso de Santo Tomás. En su opinión, fue entonces cuando se delimitó con el máximo rigor la fisonomía científica del trabajo teológico, sin que la pretendida *madurez* alcanzada por el pensamiento posterior haya cambiado sustancialmente la problemática abordada, y les debería haber conducido a adoptar una actitud contraria a la ahora propuesta. Es decir, el reconocimiento de estos procesos de secularización nos deberían haber hecho más precavidos ante la aceptación acrítica de la inevitabilidad de estos mismos procesos de racionalización claramente abusiva, que de hecho terminaron afectando a la recta comprensión de los misterios de la fe cristiana.

Según Illanes, el saber *teológico* debe tratar de integrar desde la fe la pluralidad de puntos de vista acerca del *mundo*, de modo que la *teología del mundo* resultante debe permitir llevar a cabo una profunda revisión crítica de algunos planteamientos teológicos y filosóficos contemporáneos, articulándolos recíprocamente entre sí, al modo como en su tiempo pretendió llevar a cabo la ciencia teológica tomista, aunque lógicamente ahora este proyecto presenta exigencias muy distintas. Por eso, se afirma en el prólogo: «En el caminar humano hay un lugar (...) para un momento especulativo reflexivo: es necesario, para la salud de su entera vida, que el hombre se detenga a considerar, en cuanto fundado en la verdad, el ser que se le aparece y la Palabra que se le dirige. Y ese momento es lo que da lugar, en todo hombre, a la filosofía y, en el creyente, a la teología» (SST, 15)³¹.

Illanes analiza dos casos paradigmáticos, el de Karl Rahner y el de Paul Tillich, de los que, sin embargo, discrepa. Según Illanes, Karl Rahner hizo una defensa ficticia de un *pluralismo teológico* meramente metodológico, por considerar que era la única forma en que una actitud verdaderamente crítica podía evitar la aparición de un monismo historicista o de un agnosticismo re-

30. Sobre los presupuestos de la fe, cfr. J.P. MACKAY, *The Critique of Theological Reason*, Cambridge 2000.

31. Cfr. J.-P. TORRELL, *Saint Thomas Aquinas*, vol. 2: *Spiritual Master*, R. ROYAL (ed.), Washington 2003.

lativista³². Illanes opina que en su lugar hubiera sido mucho más adecuado llevar a cabo una defensa de la verdad, ya se conozca a través de la teología o de la filosofía. En su opinión, la mejor forma de justificar un pluralismo verdaderamente crítico es seguir remitiéndose a una teoría de la verdad divina sin pretender debilitarla, ya que una verdad de este tipo nunca se puede pretender agotar o monopolizar por parte de ningún sistema filosófico o teológico, sin ver por otro lado en ello ninguna ventaja. «De ahí una aparente paradoja: la libertad intelectual, la actitud de respeto a la diversidad y a la pluralidad de pareceres, deben ser amadas y defendidas (...) pero la diversidad no debe ser buscada por sí misma» (SST, 151)³³.

En cuanto a Tillich, Illanes piensa que fomentó una excesiva subordinación de la fe a la autosuficiencia racionalista del mundo contemporáneo, de igual modo que Barth fomentó una negación abusiva de la razón en nombre de la fe. En el primer caso no se pudo evitar la aparición de un creciente *coñcordismo* cada vez más claudicante ante las exigencias del secularismo, mientras que en el segundo se fomentó una vuelta a un fideísmo cada vez más negador de la validez intrínseca de la pluralidad cultural. De ahí que afirme: «Es sólo cuando, yendo más allá de Barth, se reconoce el valor de la inteligencia bajo la fe, cuando se está en condiciones de acoger lo que hay de válido en la instancia tillichiana —su insistencia en la necesidad de un diálogo de la fe con la cultura— no ya en perjuicio de la fe, sino en su servicio» (SST, 151)³⁴.

Por último, Illanes recurre a la visión crítica que Maritain hizo de sus propias propuestas. Reconoció la infinita distancia que siempre habrá entre cualquier proyecto humano con miras simplemente políticas y el proyecto redentor llevado a cabo por Jesucristo. Por eso ahora se pone a Maritain de ejemplo de cómo es posible encontrar hoy día un equilibrio entre la inteligencia de la fe y una adecuada valoración de las aportaciones del pensamiento contemporáneo, sin confundirlos, con independencia del uso más o menos *correcto* que posteriormente hizo de estos mismos principios. Por eso concluye, refiriéndose a su ensayo *La ciencia moderna y la razón*: «En su ensayo de 1910 (Maritain) nos ofrece una amplia exposición de las ayudas que la fe presta a la razón filosofante y, por tanto, de su visión acerca de lo que se ha convenido en llamar “filosofía cristiana” o —quizás mejor— filosofar cristiano o filosofar desde la fe» (SST, 277)³⁵.

32. Cfr. K. RAHNER, *Sämtliche Werke. Enzyklopädische Theologie*, vol. 17, H. VORGRIMLER (Hrsg.), Freiburg 2002.

33. Sobre las implicaciones de la fe, cfr. K. HÜBNER, *Glaube und Denken. Dimensionen der Wirklichkeit*, Tübingen 2001.

34. Sobre los fines y la visión instrumental de la cultura, cfr. T. GÖLLER, *Kulturverstehen. Grundprobleme einer epistemologischen Theorie der Kulturalität und kulturellen Erkenntnis*, Würzburg 1999.

35. Este ensayo de Maritain se recogió más tarde en *Antimoderne*, cap. 1, 29-70.

3. LA FASE DE FUNDAMENTACIÓN ESPECULATIVA DE LA NOCIÓN ESPIRITUAL DE MUNDO (1977-1984)

Illanes culminó esta tercera fase de *fundamentación* especulativa de la noción espiritual de mundo en 1984, en *Mundo y santidad*³⁶ (MS). Este análisis lo llevó a iniciar una revisión crítica de algunas nociones cristianas básicas imprescindibles para elaborar una *teología del mundo* en el sentido ahora propuesto, como son las nociones de santidad, perfección, llamada universal a la santidad, vocación divina, seguimiento de Cristo, preceptos y consejos evangélicos. En todos los casos se trata de elementos imprescindibles para entender el ideal de unidad de vida, según la ley de Cristo, a cuyo seguimiento debe aspirar todo fiel cristiano, a fin de ser consecuente con este ideal en las condiciones habituales de la vida ordinaria. Como Illanes señala, la génesis de este período se retrotrae a la década de los sesenta, cuando se le pidió su participación en la elaboración de la *Gran Enciclopedia Rialp*, con el propósito explícito de lograr una formulación más actualizada de este tipo de nociones. Por eso afirma en el prólogo: «El presente libro se sitúa en ese contexto histórico (...) A finales de la década de los sesenta y principios de los setenta tuvimos ocasión de colaborar activamente en la elaboración de esa gran empresa editorial que es la Gran Enciclopedia Rialp, contribuyendo con varias voces, entre ellas algunas relacionadas con la Teología Espiritual» (MS, 17)³⁷.

Evidentemente, lleva a cabo esta revisión crítica en continuidad con su trayectoria anterior, pero dando un paso más respecto del modo de fundamentar su *teología del mundo*. En su opinión, han sido los sucesivos avances de la *Teología espiritual* los que han permitido alcanzar una mejor conceptualización de la noción de *mundo*, hasta llegar a concebirla como una categoría teológica básica en virtud de razones estrictamente *especulativas*³⁸. Por eso ahora la noción de *mundo* se concibe como un presupuesto *especulativo* o *reflexivo* de las complejas relaciones que la teología espiritual establece entre la *fe* y la *razón*, o entre la *revelación* y la *filosofía*, con anterioridad a los posteriores desarrollos de una teología del trabajo, de la unidad de vida, de la secularidad, de la historia o de la propia creación. En efecto, ahora la *teología espiritual* justifica la noción de *mundo creado* como un tipo de *preámbulo* o *presupuesto de la fe*, sin cuya aceptación difícilmente se podría hablar de la *santificación del trabajo*, o de una *nueva evangelización*, como en cambio hizo el Concilio Vaticano II y el magisterio pontificio posterior.

36. Cfr. J.L. ILLANES, *Mundo y santidad*, Madrid 1984.

37. Cfr. A. DEL PORTILLO, *Significado teológico-espiritual de «Camino»*, en J. MORALES (ed.), *Estudios...*, o.c., 45-59.

38. G. DELLA TORRE, *Animación cristiana del mundo*, en M. BELDA, J. ESCUDERO, J.L. ILLANES, P. O'CALLAGHAN (eds.), *Santidad y mundo. Simposio sobre las enseñanzas del Beato Josemaría Escrivá de Balaguer*, Pamplona 1996, 191-210.

En cualquier caso, *Mundo y santidad* se propuso alcanzar una fundamentación especulativa de la noción de *mundo creado*, que respondiera a estas nuevas exigencias de la *teología espiritual*. Con este fin, Illanes inició una reflexión aún más profunda acerca de algunos presupuestos existenciales o preámbulos de la fe, cuya aceptación ahora se concibe como un requisito previo de una posterior justificación de las numerosas nociones de Teología espiritual antes mencionadas. En su opinión, la justificación del mensaje de la *santificación del trabajo*, tal y como había quedado reflejado en los textos conciliares, exigía iniciar un proceso reflexivo de este tipo, que terminaría afectando a toda la *teología espiritual* en su conjunto. En efecto, en la medida que la noción de *mundo creado* es una categoría teológica básica, su reelaboración afecta de algún modo a todas las demás categorías existenciales de la *teología espiritual*. «Todo ese vivir cristiano —afirma Illanes— confluyó en las aulas conciliares dando lugar a textos de una enorme nitidez (...) En pocas palabras: las exigencias radicales del cristianismo son propuestas a todo cristiano; más aún, son propuestas como algo que puede ser vivido en cualquier estado o condición. Las implicaciones que eso tiene para una teología de la perfección cristiana son muchas e importantes (...) Se proclama con toda fuerza que la perfección cristiana no está vinculada a un determinado estado; es decir, que todo cristiano, sea cual sea su condición y su situación en la Iglesia y en el mundo, está llamado a la plenitud de la caridad» (MS, p. 55-57).

La teología espiritual localiza así un presupuesto básico del mensaje de la *santificación del trabajo*, que ahora puede ser asumido por cualquier fiel cristiano, con independencia del puesto que ocupe en la Iglesia o en la sociedad. En efecto, todo fiel tiene la posibilidad de llevar a cabo una recta ordenación de las realidades temporales según el querer divino, como requisito previo para la ulterior santificación de este tipo de tareas. En estos casos, Illanes no reivindica tanto un principio de *unidad de vida*, en la forma como antes se había hecho, para justificar así ciertas discrepancias con otras tradiciones teológicas que cuestionaron esta misma posibilidad. Ahora se trata más bien de justificar un presupuesto previo al propio mensaje de la *santificación del trabajo*: mostrar la *apertura* de toda la realidad creada a una disponibilidad de ser redimida, sin que ello suponga en ningún caso una alteración del orden natural, sino más bien un intento de llevar a cabo un cumplimiento aún más efectivo de este plan salvífico universal. Por eso afirma nuestro autor que «la llamada universal a la santidad sólo puede tener incidencia histórica si se la capta en unión con otra verdad, que la complementa y le da cuerpo. Esta otra verdad es la del valor vocacional de la entera existencia, incluidas sus dimensiones seculares. La afirmación de una llamada universal a la santidad implica, en efecto, que santidad y vida no son dimensiones yuxtapuestas, sino realidades que se entrecruzan, mejor, que constituyen una profunda unidad» (MS, 66)³⁹.

39. Cfr. para mayor profundización J. RATZINGER et al., *Die Welt, eine Leidenschaft: Charme und Charisma des Seligen Josemaría Escrivá*, St. Ottilien 1993.

La teología espiritual debe comenzar abordando esta articulación básica entre santidad y vida, sin introducir una distancia insalvable entre ellas, como en su opinión ocurrió en numerosos planteamientos protestantes, ya sea el de Lutero o el de Barth, por no hablar de otros muchos planteamientos filosóficos contemporáneos⁴⁰. Por eso afirma: «Llegados a este punto no quedan más que dos soluciones: o sostener que la santidad se edifica al margen de la vida (lo que, en el nivel teórico, implica postular una ruptura entre lo humano y lo divino coherente sólo en la línea de un Lutero o de un Barth), o reconocer que el vivir humano no es obstáculo para la santificación, más aún, que puede y debe contribuir a ella; en otras palabras, que el mundo o realidad temporal, con todo cuanto la integra —familia, trabajo, vida cívica—, tiene un valor cristiano» (MS, 74-75)

Evidentemente, a lo largo de la historia ha habido muchas formas posibles en el cristianismo de integrar esta polaridad que ahora se establece entre vida y santidad, respetando siempre la exigencia del fiel cristiano de ser coherente con su fe. Illanes pone el ejemplo de tres tipos de espiritualidad que, a su modo, pretenden alcanzar este objetivo. Por un lado, la «*oratio methodica*» de la «*devotio moderna*», que fomentó un análisis reflejo de la vida ascética y espiritual, con un afán de dar un testimonio lo más explícito posible de la vida futura, como de hecho ocurre en la vida religiosa, aunque ello supusiera dejar en un segundo plano el entonces llamado *mundo profano*, que de este modo queda desvinculado del *mundo sagrado* y de la tarea de la santificación⁴¹. Por otro lado, los planteamientos pastorales de S. Francisco de Sales, que supusieron un efectivo acercamiento al tema de la santificación del laicado, aunque fuera proyectando sobre el fiel cristiano un tipo de espiritualidad más propia de religiosos, dando lugar a las mismas dicotomías de antes. Finalmente, el mensaje de la *santificación del trabajo* que difundió S. Josemaría Escrivá entre todos los fieles cristianos, la llamada universal a la santidad *en medio del mundo*, sin excluir a ningún fiel cristiano de esta exigencia. Sin embargo, la justificación de este mensaje exigió iniciar la reformulación de algunas nociones teológicas básicas, entre ellas la propia noción de *mundo* (cfr. MS, 67-83)⁴².

La *teología del mundo* de Illanes señala algunos rasgos comunes a estos distintos tipos de espiritualidad, y a sus respectivas nociones de *mundo creado*, aunque es evidente que en cada caso se hace un uso muy diferente de ellas. En todos los casos está claro que se rechaza la visión del hombre *mundano*, es decir, del hombre que se opone al efectivo cumplimiento en la realidad secular de las exigencias derivadas del fiel seguimiento de Cristo, con tal de llevar a

40. Cfr. A.P.F. SELL, *Confessing and Commending the Faith. Historic Witness and Apologetic Method*, Cardiff 2002.

41. Cfr. T. KEATING, *La mejor parte. Etapas de la vida contemplativa*, Bilbao 2002.

42. L. POLO, *El concepto de vida en Mons. Escrivá de Balaguer*, «Anuario Filosófico» 18 (1985/2) 9-32.

cabo una *lectura* atenta de los Evangelios. En su lugar más bien el hombre *mundano* antepone las exigencias de la vida presente, dejándose llevar exclusivamente por una *lectura* del libro de la naturaleza, de la vida o de la historia, sin admitir una posible compatibilidad entre ambas exigencias⁴³. Por este motivo, *la teología espiritual* concibió la noción de *mundo creado* desde unos presupuestos escriturísticos y doctrinales muy precisos, a saber: el *mundo creado* se concibe como la totalidad de los seres materiales y espirituales que han sido redimidos por Jesucristo, con un objetivo básico: lograr que las realidades creadas manifiesten la gloria del Creador, sin que exista ya una incompatibilidad entre las exigencias derivadas del *Evangelio* y las derivadas del *libro* de la naturaleza, de la vida y de la historia. En efecto, *ambos libros* tienen a Dios por autor, y ambos contribuyen a lograr una mejor legibilidad del *mundo creado*, incrementando su capacidad de ordenar las realidades temporales según la ley de Cristo, con independencia de la amplitud y de los procedimientos *espirituales* utilizados para hacer efectiva esta ordenación⁴⁴.

La *teología del mundo* de Illanes señala este objetivo común, pero a la vez contrapone dos posibles *espiritualidades* que a lo largo de la historia han pretendido llevar a cabo este objetivo, según el grado de interacción que establezcan entre ambos libros.

Por un lado, la *espiritualidad* que se refleja en el c. 1, del lib. 1 de *La imitación de Cristo*, donde se lee: «Quien me sigue no anda en tinieblas, dice el Señor. Estas palabras son de Cristo, y con ellas nos amonesta que imitemos su vida y costumbres, si verdaderamente queremos ser iluminados, y vernos libres de toda ceguera de corazón. Sea, pues, todo nuestro afán meditar la vida de Jesús» (citado en MS, 133)⁴⁵. En este caso, la lectura e imitación de la vida de Cristo tiene un fin muy preciso, que debe ser antepuesto a toda posible lectura del libro de la naturaleza, de la vida y de la historia, a fin de cumplir esta función de *iluminación*, ya sea respecto de uno mismo o de los demás, mediante una adecuada lectura e imitación de la vida de Cristo. De este modo se persigue dar a la totalidad del mundo creado un testimonio público de las verdades eternas para cuyo conocimiento Cristo nos ha creado y redimido, siendo testigos de su muerte y resurrección, pero con una condición: dejar relegadas a un segundo plano las exigencias derivadas del correcto ordenamiento del orden temporal, por considerar que las exigencias derivadas de una atenta lectura del libro de la naturaleza, de la vida o de la propia historia tienen un va-

43. Cfr. D.R. FOSTER, J.W. KOTERSKI (eds.), *The two Wings of Catholic Thought. Essays on «Fides et ratio»*, Washington 2003.

44. Cfr. C. ORTIZ DE LANDÁZURI, *La revitalización del mundo en Josemaría Escrivá. (El alcance escatológico de la santificación del trabajo en «Camino», «Surco» y «Forja»)*, en AA.VV., *Trabajo y Espíritu. Sobre el sentido del Trabajo desde las enseñanzas de San Josemaría Escrivá en el contexto del pensamiento contemporáneo*, Pamplona 2003.

45. Cfr. A. DE VOGÜE, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*, Paris 2003.

lor muy secundario. «Santidad y vida —afirma Illanes— aparecen así (en este caso) como realidades diversas, que tal vez es posible coordinar y yuxtaponer, pero en ningún caso integrar» (MS, 73)⁴⁶.

Por otro lado, Illanes se remite a la *espiritualidad laical* reflejada en el punto 2 de *Camino*: «Ojalá fuera tal tu compostura y tu conversación que todos pudieran decir al verte o al oírte hablar: éste lee la vida de Jesucristo» (citado en MS, 133)⁴⁷. En este caso, la compostura y conversación del fiel cristiano también deben manifestar una previa lectura y una efectiva imitación de la vida de Cristo, pero haciéndola compatible con una atenta lectura y seguimiento de las exigencias razonables del orden temporal, reflejadas en el libro de la naturaleza, de la vida y de la historia, incluidos también los problemas sociales, políticos y económicos, a escala nacional y mundial⁴⁸. Hasta el punto que ahora las lecturas de estos dos libros, el Evangelio y el libro de la naturaleza, se refuerzan entre de sí, de modo que ya no se concibe una *santificación del trabajo* que a su vez posponga o descuide el respeto debido a las exigencias derivadas del orden temporal, como señala nuestro autor acudiendo al punto 356 de *Camino*: «No me explico que te llames cristiano y tengas esa vida de vago inútil —¿Olvidas la vida de trabajo de Cristo?» (citado en MS, 133-134)⁴⁹.

Evidentemente, en ambas espiritualidades se justifica una posible compatibilidad entre la *legibilidad del mundo* según los criterios del Evangelio y según el libro de la naturaleza, de la vida y de la historia, aunque en ambos casos las exigencias derivadas de esta doble lectura sean muy distintas⁵⁰. En el caso de la *Imitación de Cristo* el *mundo creado* se hace *legible* en la medida que se otorga un papel preferencial a esta capacidad *iluminadora* de la propia vida de Cristo, tratando de dar ante el mundo un testimonio profético de esta misma posibilidad, aunque ello exija posponer a un segundo plano muy relativas las exigencias derivadas de una posible lectura del libro de la naturaleza, de la vida o de la historia⁵¹. Sin embargo, el caso de *Camino* es muy distinto. En *Camino* el *mundo creado* no es un simple destinatario de este testimonio pú-

46. Desde una perspectiva distinta, ver las reflexiones de F. LE GAL, *La folie saine et sauve. Pour une théologie catholique de la folie sainte*, París 2003.

47. Cfr. C. ORTIZ DE LANDÁZURI *El sentido del mundo en Josemaría Escrivá. El fundamento evangélico de la metafísica espiritual de «Camino», «Surco» y «Forja»*, en AA.VV., *El cristianismo en el mundo. En el Centenario del nacimiento del Beato Josemaría Escrivá (1902-2002)*, Pamplona 2003, 79-96. Sobre la unidad del mundo, cfr. J.F. WIPPEL, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas. From Finite Being to Uncreated Being*, Washington 2000. Cfr. T.L. SMITH, *Thomas Aquinas' Trinitarian Theology. A Study in Theological Method*, Washington 2003.

48. Cfr. A. DURAND, *La foi chrétienne aux prises avec la mondialisation*, París 2003.

49. Cfr. A. LLANO, *La libertad radical*, en AA.VV., *Acto Homenaje al Beato Josemaría Escrivá de Balaguer*, Pamplona 1992, 95-104.

50. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, PEDRO DE ALVERNIA. *Comentario al libro de Aristóteles sobre «El cielo y el mundo»*, J. CRUZ CRUZ (ed.), Pamplona 2002.

51. Cfr. R. PELLITERO, *La teología del laicado en la obra de Yves Congar*, Pamplona 1996.

blico, sino que las realidades temporales se incorporan de un modo activo al proceso cada vez más amplio de *legibilidad* de este doble tipo de exigencias, evangélicas por un lado y a la vez naturales, vitales e históricas⁵².

En efecto, en la misma medida que las realidades temporales deben llevar a buen término el plan creador querido por Dios desde el inicio, también deben abrirse a iniciar un posible proceso de corredención cada vez más plena, como por otra parte fue reconocido por muy diversos autores. Por eso señala Illanes que «la primera mitad de nuestro siglo presencia una honda maduración de ideas, encaminada a repensar muchos de los conceptos y enfoques de la Teología Espiritual y, como trasfondo dogmático, a poner de manifiesto la virtualidad santificable y santificadora de las realidades terrenas y, más radicalmente aún, el valor cristiano del mundo en cuanto orden de la creación asumido y vivificado por la gracia. El Concilio Vaticano II, con su proclamación de la llamada universal a la santidad y a la participación en la misión de la Iglesia y su reafirmación de las relaciones entre creación y redención, constituye la canonización, a nivel de magisterio eclesiástico, de este amplio movimiento» (MS, 14).

4. CONCLUSIÓN: ¿LA LEGIBILIDAD DEL MUNDO PRESUPONE LA ADQUISICIÓN DE UN DETERMINADO CARÁCTER MORAL?

A partir de 1984, Illanes comprobó las numerosas consecuencias que se derivaban de su anterior tesis de esta *doble legibilidad* del mundo creado, especialmente respecto de la configuración de un *único mundo humano*, civil y escatológico a un tiempo⁵³. Pero también comprobó que la validez de estas diversas lecturas que se han descrito depende a su vez de la previa adquisición de un *carácter moral* determinado, en la forma como también había sido hecho notar en *Camino*⁵⁴. Hasta el punto que ahora se llevará a cabo una ampliación y prolongación de su anterior *teología del mundo*, con un quíntuple objetivo: 1) Determinar el tipo de *formación doctrinal* necesaria para hacer efectiva en cada uno de los fieles cristianos la tesis de la *legibilidad del mundo creado*, como propuso en *Teología y facultades de teología*, de 1991⁵⁵; 2) Analizar la fisonomía espiritual precisa a la que debe aspirar el fiel cristiano y la propia Igles-

52. Cfr. F. OCÁRIZ, *Vocación a la santidad en Cristo y en la Iglesia*, en M. BELDA et al., *Santidad y mundo*, 35-54.

53. Sobre los presupuestos de la metáfora de los dos libros, cfr. H. BLUMENBERG, *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt 1981; *La legibilidad del mundo*, Barcelona 2000, 11-38.

54. Cfr. C. ORTIZ DE LANDÁZURI, *La reinención innovadora del carácter en «Camino», «Surco» y «Forja»*. (El sentido apostólico de la formación moral, según San Josemaría Escrivá de Balaguer), en J.F. SELLÉS, R. CORAZÓN, C. ORTIZ DE LANDÁZURI, *Tres estudios filosóficos sobre el pensamiento de San Josemaría Escrivá*, Pamplona 2002, 75-114.

55. Cfr. J.L. ILLANES, *Teología y facultades de teología*, Pamplona 1991.

sia a fin de hacer efectiva la implantación del Reino de Dios en los corazones de los hombres, como defendió en *Historia y sentido. Estudios de teología de la historia* de 1997⁵⁶; 3) Comprobar que la participación en esta tarea exige la elaboración de una específica espiritualidad del trabajo, como hizo notar en *Ante Dios y en el mundo. Apuntes para una teología del trabajo*, también de 1997, ya citado; 4) Advertir los ilimitados retos apostólicos que la tesis de la legibilidad del mundo creado plantea a la propia difusión del Evangelio, como llevo a cabo en *Desafíos teológicos de la nueva evangelización. En el horizonte del tercer milenio*, de 1999⁵⁷; 5) Y, finalmente, reexaminar el progresivo impacto que el mensaje de S. Josemaría Escrivá ha seguido desempeñando en el modo según el cual en la actualidad se ha ampliado y prolongado esta doble forma de justificar la *legibilidad del mundo creado*, como recientemente ha indicado en *Existencia cristiana y mundo. Jalones para una reflexión teológica sobre el Opus Dei*, de 2003⁵⁸.

Evidentemente, la tesis de la *legibilidad del mundo creado* presenta hoy día ilimitadas virtualidades, que a su vez exigen el desarrollo de una determinada *espiritualidad* y la adquisición de un *carácter moral* adecuado, mediante la previa aceptación de un mismo presupuesto: la tarea evangelizadora por parte de la Iglesia siempre presupone la complementariedad existente entre esta doble *legibilidad* que ahora se asigna al *mundo creado*, sin que se pueda minusvalorar ninguna de las *espiritualidades* ahora consideradas⁵⁹. En cualquier caso, una consideración teológica de la Iglesia en su dimensión universal y particular ya no puede prescindir de ninguna de estas formas de inserción de los fieles cristianos en el mundo. «De ahí —afirma Illanes— que la forma de estar referidos al mundo y de contribuir a su salvación será diversa, coherente con la peculiar vocación: una es, por ejemplo (...) la propia del religioso, al que corresponde el testimonio público de lo eterno en virtud de su consagración; otra, la del sacerdote o presbítero, al que pertenece actuar en nombre de Cristo cabeza; otra, finalmente, la del laico, al que compete gestionar y ordenar según Dios los asuntos temporales o seculares»⁶⁰.

En este contexto, la espiritualidad del Opus Dei fomenta entre los fieles cristianos la adquisición de un carácter apostólico muy preciso, encaminado a lograr la progresiva implantación del Reino de Cristo en los corazones de los hombres a través del ejercicio de las diversas actividades profesionales en medio del *mundo*, como Illanes señala: «En todo momento San Josemaría subra-

56. Cfr. ID., *Historia y sentido. Estudios de Teología de la historia*, Madrid 1997.

57. Cfr. ID., *Desafíos teológicos de la nueva evangelización*, Madrid 1999.

58. Cfr. ID., *Existencia cristiana y Mundo. Jalones para una reflexión teológica sobre el Opus Dei*, Pamplona 2003.

59. Cfr. W. BROWN (ed.), *Character and Scripture. Moral Formation, Community and Biblical Interpretation*, Grand Rapids 2002.

60. Cfr. J.L. ILLANES, *Historia y sentido*, 198. Cfr. J.R. VILLAR SALDAÑA, *Teología de la Iglesia particular; el tema en la literatura francesa hasta el Concilio Vaticano II*, Pamplona 1989.

yó que el vivir cristiano, y en concreto el mensaje que proclamaba y la acción apostólica que promovía, remitía a Dios como su fundamento. Ser cristianos y serlo en medio del mundo, afrontando la tareas que el mundo y la historia traen consigo, es un empeño que nace no del hombre sino de Dios (...) a fin de que el hombre regenere y perfeccione la creación, hasta llevarla a su definitivo cumplimiento»⁶¹.

61. Cfr. J.L. ILLANES, *Existencia cristiana y Mundo*, 12. Cfr. A. VÁZQUEZ DE PRADA, *El fundador del Opus Dei. I-II*, Madrid 2002.