

falla que se quema la noche anterior a san José, como se hace en Valencia, ante el alborozo de residentes y amigos.

*Voces relacionadas:* Administración de la Residencia de la Moncloa; Madrid (1939-1946).

**Bibliografía:** AVP, II, *passim*; José Luis Múzquiz, “Instalación de la Moncloa” (*pro manuscripto*).

José Antonio IBÁÑEZ-MARTÍN

## MORAL CRISTIANA

1. Dinamismo y dimensiones fundamentales de la vida moral cristiana. 2. La lógica de la Encarnación: virtudes sobrenaturales y virtudes humanas. 3. Moral social y política. La doctrina social de la Iglesia.

En los escritos de san Josemaría se encuentran abundantes referencias a los conceptos utilizados generalmente por la reflexión moral acerca de la vida cristiana (libertad, ley moral, virtud, conciencia, etc.). Estas referencias no son, sin embargo, lo más característico de sus enseñanzas, que se concentran más bien en subrayar la llamada a la santidad que, por estar radicada en el Bautismo, urge igualmente a todos los cristianos, cualquiera que sea su condición y estado. “Tienes obligación de santificarte. –Tú también. –¿Quién piensa que ésta es labor exclusiva de sacerdotes y religiosos? A todos, sin excepción, dijo el Señor: «Sed perfectos, como mi Padre Celestial es perfecto»” (C, 291). La vida moral del cristiano se concibe como una totalidad dinámica unificada por la finalidad que determina la dirección de su movimiento, y que puede quedar resumida en tres breves lemas: *Deo omnis gloria!*, *Regnare Christum volumus!* y *Omnes cum Petro ad Iesum per Mariam!* San Josemaría entiende que la existencia moral de los bautizados –sacerdotes, religiosos y laicos– mira igualmente, aunque bajo modalidades concretas en parte diferentes, a la

identificación con Cristo para la gloria del Padre y cooperando con el Espíritu Santo en la edificación y crecimiento de la Iglesia. Las dimensiones teocéntrica, cristológica y eclesial, y de modo subordinado también mariológica, caracterizan fundamentalmente la moral cristiana.

### 1. Dinamismo y dimensiones fundamentales de la vida moral cristiana

En la visión de fondo que brevísimamente se acaba de esbozar se encuadran las enseñanzas de san Josemaría sobre aspectos particulares de la vida moral. Su interés no se dirige directamente a la puesta a punto de soluciones para problemas concretos de ética normativa, ni se siente cautivado por los dilemas de la casuística. Su intención se dirige a favorecer en sus lectores la conciencia de que la libertad, mucho antes que capacidad de resolver conflictos, es poder de “escoger la vida” (AD, 24), de “rendir o negar al Señor la gloria que le corresponde (...) ¿Quieres tú pensar –yo también hago mi examen– si mantienes inmutable y firme tu elección de Vida? ¿Si al oír la voz de Dios, amabilísima, que te estimula a la santidad, respondes libremente que sí?” (AD, 24). Utilizando la terminología científica de la teología moral actual, de la que san Josemaría no se sirvió por razón del contexto en el que se movía, cabe decir que estamos ante una reflexión moral elaborada desde el punto de vista de la primera persona, es decir, de una enseñanza que quiere ayudar a resolver, a la luz de la Revelación cristiana, la pregunta fundamental acerca del tipo de persona que un bautizado debe ser y del tipo de vida que debe vivir.

La profundización teológica y espiritual en la llamada universal a la santidad ofrece elementos de notable interés para todos los bautizados. Pero conviene tener en cuenta que la actividad pastoral de san Josemaría se dirigía principalmente, aunque no exclusivamente, a los fieles laicos y a los sacerdotes seculares, que están lla-

mados a “buscar la santidad en medio del mundo, en mitad de la calle” (CONV, 62). Es verdad que, en virtud de su participación en la misión redentora de Cristo, todos los miembros de la Iglesia son partícipes de su dimensión secular (cfr. ChL, 15), en cuanto todos ellos se sienten responsables del mundo, pero esa dimensión adquiere en los fieles laicos una modalidad peculiar y propia sólo de ellos, porque el mundo es el medio y el ámbito en el cual y a través del cual son llamados a dar gloria a Dios Padre (cfr. *ibidem*). La “índole secular”, lejos de ser una connotación meramente sociológica, adquiere un contenido teológico positivo, que “modaliza” profundamente las enseñanzas morales de san Josemaría, tanto desde el punto de vista de los temas tratados como en el aspecto pedagógico. En realidad, lo sociológico y lo teológico están profundamente entrelazados. La secularidad se vería negativamente afectada, sea por todo lo que connote distanciamiento respecto de las realidades seculares (familiares, profesionales, sociales, culturales, políticas, etc.), sea “por cuanto implique incoherencia entre la fe y la conducta, renuncia a manifestar con sencillez y naturalidad –y, eventualmente, con valentía– las convicciones de fondo, aunque ciertamente llevará a manifestar esas convicciones no desde fuera del ambiente, de la realidad secular en la que se vive, sino desde dentro de ella misma, evidenciando con obras que la gracia no destruye lo humano, sino que lo eleva” (ILLANES, 2002, p. 568).

Desde el punto de vista temático, la referencia a la llamada a la santidad o identificación con Cristo para gloria del Padre, dinamismo que vertebra la vida moral cristiana, se proyecta de modo inmediato sobre las exigencias específicas de la santificación de la vida familiar y de la actividad profesional, social, cultural y política, desglosando los principios de la recta regulación de tales actividades. En este horizonte adquiere una tonalidad específica la comprensión de las virtudes teologales y morales, que vienen a constituir la regla

fundamental para la santificación de las actividades seculares, y que han de interiorizarse mediante una formación moral específica (cfr. por ejemplo, S, 318, 319; F, 450, 709, 712, 840, 841, 892). Se puede decir que la actividad principal de san Josemaría, y del Opus Dei, “consiste en dar a sus miembros, y a las personas que lo deseen, los medios espirituales necesarios para vivir como buenos cristianos en medio del mundo. Les hace conocer la doctrina de Cristo, las enseñanzas de la Iglesia; les proporciona un espíritu que mueve a trabajar bien por amor de Dios y en servicio de todos los hombres” (CONV, 27).

La búsqueda de la santidad en y a través de las ocupaciones ordinarias comporta también una particular pedagogía moral. De la finalidad última que se persigue se desprende un modo concreto de ordenar las diversas actividades y de armonizarlas entre sí. El concepto de “unidad de vida”, muy característico de las enseñanzas de san Josemaría, expresa muy bien esa realidad. Teóricamente, a partir de la finalidad última y del contenido de las virtudes teologales y morales, se puede pasar a la comprensión de sus consecuencias operativas concretas: modo de armonizar entre sí la vida de piedad, las exigencias de la vida familiar y las del trabajo profesional; rectitud con que se han de desarrollar las actividades culturales y sociales, etc. La experiencia práctica demuestra, sin embargo, que, a la vez, se ha de proceder por un camino que va desde abajo hacia arriba, es decir, que sólo a través del aprendizaje y de la práctica de los modos concretos de realizar rectamente y de compatibilizar las diversas actividades se llega a hacer realidad en la propia existencia –e incluso a comprender plenamente– la santificación en el mundo. Con otras palabras, no es difícil entender teóricamente que la ordenación de toda la existencia a la gloria del Padre en Cristo comporta un concreto estilo de vida, pero en la práctica sólo en la medida en que se incorporan al propio modo de vivir las numerosas manifesta-

ciones concretas de ese estilo de vida se consigue ordenar todo a la gloria de Dios.

En efecto, quien asume para sí este propósito “sabe y vive que debe alcanzar la santidad en su propio estado, en el ejercicio de su trabajo, manual o intelectual. He dicho *sabe y vive*, porque no se trata de aceptar un simple postulado teórico, sino de realizarlo día a día, en la vida ordinaria” (CONV, 62). Conceptos muy frecuentes en los escritos de san Josemaría –como “plan de vida”, “presencia de Dios”, “mortificación”, “cosas pequeñas”, “contemplativos en medio del mundo”, etc.– responden a esta pedagogía moral y espiritual, que constituye un itinerario formativo y moral que no sólo es compatible con las normales ocupaciones de los fieles laicos, sino que se construye sobre ellas y de ellas se alimenta. “Allí donde están vuestros hermanos los hombres, allí donde están vuestras aspiraciones, vuestro trabajo, vuestros amores, allí está el sitio de vuestro encuentro cotidiano con Cristo. Es, en medio de las cosas más materiales de la tierra, donde debemos santificarnos, sirviendo a Dios y a todos los hombres. (...) Dios os llama a servirle *en y desde* las tareas civiles, materiales, seculares de la vida humana: en un laboratorio, en el quirófano de un hospital, en el cuartel, en la cátedra universitaria, en la fábrica, en el taller, en el campo, en el hogar de familia y en todo el inmenso panorama del trabajo, Dios nos espera cada día. Sabedlo bien: hay *un algo* santo, divino, escondido en las situaciones más comunes, que toca a cada uno de vosotros descubrir. (...) Se trata de un movimiento ascendente que el Espíritu Santo, difundido en nuestros corazones, quiere provocar en el mundo: desde la tierra, hasta la gloria del Señor. Y para que quedara claro que –en ese movimiento– se incluía aun lo que parece más prosaico, San Pablo escribió también: *ya comáis, ya bebáis, hacedlo todo para la gloria de Dios* (1 Co 10, 31)” (CONV, 113-115).

## 2. La lógica de la Encarnación: virtudes sobrenaturales y virtudes humanas

El modo en que san Josemaría entiende el dinamismo fundamental de la vida moral del cristiano comporta una intensa concentración cristológica: se advierte en sus escritos la presencia constante y unificante de “una comprensión singularmente rica y coherente del misterio de Cristo, perfecto Dios y perfecto hombre”, que permite encontrar en la “Encarnación del Verbo el fundamento perennemente actual y operativo de la transformación cristiana del hombre y, a través del trabajo humano, de todas las realidades creadas” (FABRO, 1992, p. 115). La coexistencia armónica de la plenitud divina y humana en Cristo se convierte en paradigma de la armonía de lo sobrenatural y de lo humano en la existencia y actividades del cristiano. “Hablando con profundidad teológica, es decir, si no nos limitamos a una clasificación funcional; hablando con rigor, no se puede decir que haya realidades –buenas, nobles, y aun indiferentes– que sean exclusivamente profanas, una vez que el Verbo de Dios ha fijado su morada entre los hijos de los hombres, ha tenido hambre y sed, ha trabajado con sus manos, ha conocido la amistad y la obediencia, ha experimentado el dolor y la muerte” (ECP, 112).

Lejos de toda contraposición, san Josemaría rechaza la mentalidad de quienes se empeñan “en no considerar al cristiano como hombre entero y pleno” (AD, 74), olvidando que “las virtudes humanas componen el fundamento de las sobrenaturales” (*ibidem*); la de quienes “ven el cristianismo como un conjunto de prácticas o actos de piedad, sin percibir su relación con las situaciones de la vida corriente, con la urgencia de atender a las necesidades de los demás y de esforzarse por remediar las injusticias” (ECP, 98) y, también, la de quienes “tienden a imaginar que, para poder ser humanos, hay que poner en sordina algunos aspectos centrales del dogma cristiano, y actúan como si la vida de oración,

el trato continuo con Dios, constituyeran una huida ante las propias responsabilidades y un abandono del mundo. Olvidan que, precisamente Jesús, nos ha dado a conocer hasta qué extremo deben llevarse el amor y el servicio” (*ibidem*). En realidad, ni las exigencias del Evangelio sofocan las cualidades y valores humanos, ni la vida en estrecho contacto con las más variadas actividades humanas pone en peligro la pureza de la fe (cfr. AD, 74).

Se propone una visión de la vida moral cristiana en la que la fe y la caridad se asumen como criterios supremos del comportamiento personal, profesional y social con claridad y sin miedo a traicionar las obligaciones profesionales y civiles (cfr. S, 301), porque esas virtudes teologales se traducen también en un empeño sincero por cultivar las virtudes humanas: “el cristiano percibe que las virtudes teologales – la fe, la esperanza, la caridad–, y todas las otras que trae consigo la gracia de Dios, le impulsan a no descuidar nunca esas cualidades buenas que comparte con tantos hombres” (AD, 91; cfr. AD, 73-93). En el cristiano coherente lo divino y lo humano se ayudan recíprocamente: “Las virtudes humanas –insisto– son el fundamento de las sobrenaturales; y éstas proporcionan siempre un nuevo empuje para desenvolverse con hombría de bien. (...) Si el cristiano lucha por adquirir estas virtudes [humanas], su alma se dispone a recibir eficazmente la gracia del Espíritu Santo: y las buenas cualidades humanas se refuerzan por las mociones que el Paráclito pone en su alma” (AD, 91-92). Por esta razón san Josemaría concedió mucha atención a las virtudes humanas y a su relación con las sobrenaturales (*vid.* las voces dedicadas a cada una de las virtudes).

La convicción de que Cristo representa también la plenitud de lo humano tiene muchas otras consecuencias en las enseñanzas de san Josemaría: la visión armónica de las relaciones entre razón y fe, entre fe y ciencia, la conciencia del

alto valor poseído por las realidades creadas, y más concretamente, por la libertad personal, principal don natural concedido por Dios al hombre (cfr. AD, 23-38), y el reconocimiento gustoso de la autonomía y consistencia propia de las realidades terrenas, que comporta el imperativo de conocer y respetar su dinámica intrínseca, reflejo de la sabiduría del Creador, y por consiguiente la exigencia de competencia técnica y profesional, presupuesto necesario de cualquier proyecto apostólico para la santificación del mundo desde dentro: “El cristiano, cuando trabaja, como es su obligación, no debe soslayar ni burlar las exigencias propias de lo natural. Si con la expresión *bendecir las actividades humanas* se entendiese anular o escamotear su dinámica propia, me negaría a usar esas palabras” (ECP, 184).

La visión de la vida moral del cristiano ofrecida por san Josemaría se caracteriza también por la importancia atribuida a la creatividad y a la espontaneidad personales. En sus enseñanzas no faltan referencias a los mandamientos de la ley de Dios y a los preceptos negativos en ellos contenidos, que presenta sin admitir una visión conflictiva de la relación entre la ley moral y la libertad. Pero su visión de la vida moral está muy lejos de reducirse a lo que no se debe hacer. La tarea fundamental del cristiano la concibe más bien como la necesidad de que cada uno proyecte un estilo concreto de vida que le lleve a buscar con eficacia la unión con Cristo mediante el cumplimiento de sus deberes familiares, profesionales y sociales, haciendo fructificar los talentos recibidos y las posibilidades que le ofrece el contexto en que vive. Y este enfoque preside la acción formativa que desarrolla el Opus Dei. Escribe san Josemaría: “Damos una importancia primaria y fundamental a la *espontaneidad apostólica de la persona*, a su libre y responsable iniciativa, guiada por la acción del Espíritu; y no a las estructuras organizativas, mandatos, tácticas y planes impuestos desde el vértice” (CONV, 19). Y en casos mucho

más precisos, se proporciona a cada uno “la asistencia espiritual necesaria para su vida de piedad, y una adecuada formación espiritual, doctrinal-religiosa y humana. Después, ¡patos al agua! Es decir: cristianos a santificar todos los caminos de los hombres, que todos tienen el aroma del paso de Dios. (...) Cada uno, con espontaneidad apostólica, obra con completa libertad personal y formándose autónomamente su propia conciencia de frente a las decisiones concretas que haya de tomar, procura buscar la perfección cristiana y dar testimonio cristiano en su propio ambiente, santificando su propio trabajo profesional, intelectual o manual” (*ibidem*).

Este planteamiento presupone un delicado respeto a la conciencia moral y a las decisiones que cada uno llega a madurar en su intimidad, a la vez que hace hincapié en la obligación de formarse, tanto en las cuestiones éticas de orden general, cuanto en las que se refieren más directamente a la propia profesión y situación social. Formación que ha de ser continua, porque no basta con unas pocas reglas aprendidas de una vez para siempre. Es muy grande el ámbito de los problemas que hay que afrontar, y casi todos ellos están sujetos a rápidas transformaciones, porque la libertad y la historia que con ella se forja son reales. “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. 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” (Josemaría ESCRIVÁ DE BALAGUER, “Las riquezas de la fe”, en *ABC*, 2-XI-1969, p. 118). La incertidumbre ligada a la contingencia que suele caracterizar las cosas humanas es un desafío para la responsabilidad moral, que ha de ser afrontado mediante el estudio sereno, la escucha atenta, el diálogo cordial y la rectitud de quien está dispuesto a cambiar de opinión cuando la verdad y la justicia lo exigen.

### 3. Moral social y política. La doctrina social de la Iglesia

Su profunda comprensión del principio de la Encarnación, al que ya se ha aludido, generaba en san Josemaría la convicción de que “la tarea apostólica que Cristo ha encomendado a todos sus discípulos produce (...) resultados concretos en el ámbito social. No es admisible pensar que, para ser cristianos, haya que dar la espalda al mundo, ser un derrotista de la naturaleza humana. (...) El cristiano ha de encontrarse siempre dispuesto a santificar la sociedad *desde dentro*” (ECP, 125). Por esta razón se encuentran en sus escritos abundantes reflexiones encaminadas a la formación de la conciencia en lo referente a la ética social y política.

Pero a la vez afirmó y escribió rotundamente, más de una vez: “Yo no hablo nunca de política” (CONV, 48). De ese modo quería poner de manifiesto su máxima de no proponer ni sugerir “la solución concreta a un determinado problema, al lado de otras soluciones posibles y legítimas, en concurrencia con los que sostienen lo contrario” (CONV, 76). Se negaba a intervenir en el juego de las opiniones que suelen determinar la adscripción de los ciudadanos a los diversos partidos políticos, sindicatos, movimientos culturales, etc., con el propósito de concurrir noblemente a la configuración política de la sociedad. Nunca permitió que sus palabras o su actividad fuesen interpretadas en sentido político. Varias e importantes son las razones de esta línea de conducta: el carácter exclusivamente sacerdotal y espiritual que quería dar a toda su actividad (cfr. CONV, 48; ECP, 79); su vivísima conciencia de la misión sobrenatural de la Iglesia, que le impedía concebir el cristianismo como una “corriente político-religiosa –sería una locura–, ni siquiera aunque tenga el buen propósito de infundir el espíritu de Cristo en todas las actividades de los hombres” (ECP, 183); su respeto a la legítima libertad de los fieles para elegir, entre las opcio-

nes políticas compatibles con el dogma y la moral de la Iglesia, la que en conciencia consideren mejor para el propio país y, no en último lugar, la seguridad de que la fe cristiana trasciende todas las síntesis político-culturales concretas, y por eso la imposibilidad de identificar la fe con una cultura política humana sin que se derive de ello un daño grave para las almas y para la Iglesia.

Lo que, obviamente, no quita que san Josemaría defendiera el derecho y el deber de la jerarquía de la Iglesia de pronunciar juicios morales sobre asuntos temporales, cuando lo exijan la fe o la moral cristianas (cfr. CONV, 11). Es más, enseñó constantemente que los fieles tienen la obligación moral de aceptar esos juicios doctrinales (cfr. CONV, 29), e incorporó a sus enseñanzas orales y escritas los contenidos fundamentales del Magisterio pontificio y episcopal en materia social. Parte del empeño por formar la conciencia de los fieles que caracteriza al Opus Dei consiste en hacer llegar a todos sus fieles o a quienes se acercan a su apostolado la doctrina social de la Iglesia.

Por otra parte, san Josemaría poseía una clara conciencia de que las actividades sociales y políticas no son simples enunciaciones de principios perennes, sino concretas realizaciones de bienes humanos en un contexto histórico, geográfico y cultural determinado, marcadas por una contingencia al menos parcialmente insuperable. Por eso, afirmaba que “nadie puede pretender en cuestiones temporales imponer dogmas, que no existen. Ante un problema concreto, sea cual sea, la solución es: estudiarlo bien y, después, actuar en conciencia, con libertad personal y con responsabilidad también personal” (CONV, 77). No significa esto que todo es contingente, ya que no dudó en proclamar con fuerza los principios dogmáticos y morales universalmente válidos. Los dos aspectos del problema, necesidad y contingencia, se deben sostener simultáneamente: “No

me olvidéis que, en asuntos humanos, también los otros pueden tener razón: ven la misma cuestión que tú, pero desde distinto punto de vista, con otra luz, con otra sombra, con otro contorno. Sólo en la fe y en la moral hay un criterio indiscutible: el de nuestra Madre la Iglesia” (S, 275).

La conciencia de la limitación de los proyectos humanos influyó en su modo de entender el principio de libertad, que ha de unirse a los principios de responsabilidad, de participación y de solidaridad. Para san Josemaría amar la libertad implica necesariamente amar “el pluralismo que la libertad lleva consigo” (CONV, 98). Pluralismo no es sinónimo de conflicto o de tensión: “El hecho de que alguno piense de distinta manera que yo —especialmente cuando se trata de cosas que son objeto de la libertad de opinión— no justifica de ninguna manera una actitud de enemistad personal, ni siquiera de frialdad o de indiferencia. Mi fe cristiana me dice que la caridad hay que vivirla con todos, también con los que no tienen la gracia de creer en Jesucristo” (*ibidem*).

Al principio de libertad se debe unir el de responsabilidad, que lleva al ciudadano cristiano a tratar seria y comprometidamente los problemas que surjan, y a sentir la preocupación de adquirir una sólida formación, de manera que su actividad constituya efectivamente una positiva contribución al recto orden de la vida social. En este sentido subrayaba la necesidad de proporcionar a todos esa formación. “Os diré, a este propósito, cuál es mi gran deseo: querría que, en el catecismo de la doctrina cristiana para los niños, se enseñara claramente cuáles son estos puntos firmes, en los que no se puede ceder, al actuar de un modo o de otro en la vida pública; y que se afirmara, al mismo tiempo, el deber de actuar, de no abstenerse, de prestar la propia colaboración para servir con lealtad, y con libertad personal, al bien común. Es éste un gran deseo mío, porque veo que así los católicos aprenderían estas

verdades desde niños, y sabrían practicarlas luego cuando fueran adultos” (*Carta 9-I-1932*, n. 45: RODRÍGUEZ LUÑO, 1997, p. 173). Ese deseo hoy se ha hecho realidad, pues el *Catecismo de la Iglesia Católica* y otros catecismos nacionales conceden la debida atención a los temas sociales y políticos. El problema es de capital importancia, porque de la adecuada formación de los laicos depende que su presencia en la vida pública dé como resultado la ordenación cristiana del mundo, y no la “mundanización” de los cristianos. Cuando se habla aquí de formación, no se entiende propiamente la comunicación de soluciones concretas prefabricadas e irreformables, cerradas al diálogo constructivo. Formar es más bien promover una sensibilidad hacia las exigencias del bien común, así como estimular un pensamiento que, a la luz de la fe, permita progresar en la comprensión de la realidad y del cambio social. El fundador del Opus Dei veía en esta formación una fuente y un motivo de solidaridad, es decir, de participación solidaria en la empresa colectiva de búsqueda de la verdad.

La conexión entre el principio de libertad y el de participación es sin duda una de las ideas más presentes en las reflexiones de san Josemaría sobre materias sociales y políticas. “Como cristiano, tienes el deber de actuar, de no abstenerte, de prestar tu propia colaboración para servir con lealtad, y con libertad personal, al bien común” (F, 714). El trabajo en favor del bien común requiere empeño y sacrificio, por lo que la pasividad, la pereza, el “dejar hacer”, son tentaciones siempre al acecho ante las que no se debe ceder. “Los hijos de Dios, ciudadanos de la misma categoría que los otros, hemos de participar «sin miedo» en todas las actividades y organizaciones honestas de los hombres, para que Cristo esté presente allí. Nuestro Señor nos pedirá cuenta estrecha si, por dejadez o comodidad, cada uno de nosotros, libremente, no procura intervenir en las obras y en las decisiones humanas, de las que dependen el presente y el futuro

de la sociedad” (F, 715; cfr. F, 717-718). Parte muy importante de la participación en la vida social y política es el trabajo de promoción social, la lucha contra la injusticia, la corrupción, la violencia y la falta de equidad en la distribución de los bienes económicos y culturales. “Se comprende muy bien la impaciencia, la angustia, los deseos inquietos de quienes, con un alma naturalmente cristiana, no se resignan ante la injusticia personal y social que puede crear el corazón humano. Tantos siglos de convivencia entre los hombres y, todavía, tanto odio, tanta destrucción, tanto fanatismo en los ojos que no quieren ver y en corazones que no quieren amar. Los bienes de la tierra, repartidos entre unos pocos; los bienes de la cultura, encerrados en cenáculos. Y, fuera, hambre de pan y de sabiduría, vidas humanas que son santas, porque vienen de Dios, tratadas como simples cosas, como números de una estadística” (ECP, 111).

Al hablar de participación, san Josemaría no se refería sólo a quienes, siempre pocos, se dedican profesionalmente a la política, ni tampoco quería decir que convenía dedicarse a ella, lo que no sería bueno para los que carecen de las aptitudes necesarias; pensaba en el ciudadano que cumple sus deberes cívicos y ejercita sus derechos, y tanto en un caso como en el otro es coherente con su concepción del mundo, del hombre y del bien común político, asociándose libremente con quienes –cristianos o no– comparten esas ideas y están dispuestos a realizarlas. Parte de la recta concepción del bien común es la sensibilidad hacia el valor representado por el Estado. A ese propósito recordaba la obligación de ser ejemplares en el cumplimiento de las leyes civiles justas. Quería evitar que el hecho de dedicarse generosamente a actividades sin fines de lucro, de voluntariado, etc., pudiera llevar a alguno a sentirse eximido de respetar el marco legal con el que el Estado regula esas actividades. Consideraba deseable, en cambio, procurar que ese marco legal fuese cada vez

más justo, al menos en el sentido de que reconociera el interés social y público –en la acepción jurídicamente más rigurosa del término– de las iniciativas de promoción que surgen en el seno de la sociedad.

Desde este punto de vista destacaba la importancia de la libertad de enseñanza. “La libertad de enseñanza no es sino un aspecto de la libertad en general. Considero la libertad personal necesaria para todos y en todo lo moralmente lícito. Libertad de enseñanza, por tanto, en todos los niveles y para todas las personas. Es decir, que toda persona o asociación capacitada, tenga la posibilidad de fundar centros de enseñanza en igualdad de condiciones y sin trabas innecesarias. La función del Estado depende de la situación social: es distinta en Alemania o en Inglaterra, en Japón o en Estados Unidos, por citar países con estructuras educacionales muy diversas. El Estado tiene evidentes funciones de promoción, de control, de vigilancia. Y eso exige igualdad de oportunidades entre la iniciativa privada y la del Estado: vigilar no es poner obstáculos, ni impedir o coartar la libertad” (CONV, 79). Y descendiendo a detalles más concretos, relativos a la enseñanza universitaria, añadía: “Algunas manifestaciones, para la efectiva realización de esta autonomía, pueden ser: libertad de elección del profesorado y de los administradores; libertad para establecer los planes de estudio; posibilidad de formar su patrimonio y de administrarlo. En una palabra, todas las condiciones necesarias para que la Universidad goce de vida propia. Teniendo esta vida propia, sabrá darla, en bien de la sociedad entera” (*ibidem*). El Estado no debe suprimir la existencia ni la libre actividad de auténticos “sujetos sociales”, como son la familia y los diversos tipos de asociaciones. Es una exigencia ligada inseparablemente a una recta concepción del bien común político, y que incide inmediata y notablemente en la cualidad ética de la convivencia.

Ya se ha dicho que san Josemaría consideraba que la pluralidad de opciones

sociales y políticas, es decir, el hecho de que otros ciudadanos propusiesen –para un determinado problema– una solución diversa de la propia, no debe ser considerado negativamente: el pluralismo es una realidad, inevitable por lo demás, que debe ser amada como la libertad humana en la que tiene su origen. El pluralismo puede darse también en el orden de las creencias religiosas: en un mismo Estado, en una misma ciudad, en el seno de una misma familia, frecuentemente conviven y colaboran personas que tienen creencias religiosas o morales diversas de las que en conciencia consideramos verdaderas y objetivamente vinculantes. Esta convivencia puede crear y crea de hecho tensiones y problemas de varia naturaleza. La doctrina de la Iglesia Católica sobre el derecho a la libertad religiosa, sobre la cooperación al mal o sobre el comportamiento ante las leyes injustas, por ejemplo, constituye un criterio de acción para algunas de las situaciones que pueden plantearse.

Los problemas históricamente ligados a las diferencias religiosas y morales, junto con factores de tipo ideológico, han originado la mentalidad, muy extendida en algunos ambientes, de que las convicciones, y más concretamente la afirmación de que la posibilidad de alcanzar la verdad sobre la persona y las comunidades humanas, acaba traducándose en injustas relaciones de dominio o de violencia. De esa idea pueden surgir diversas actitudes. En el extremo, algunos niegan de forma absoluta la posibilidad de alcanzar la verdad y se asientan en el nihilismo. Otros, sin llegar a ese punto, consideran que una cierta dosis de agnosticismo o de relativismo es un bien, o al menos un mal menor, necesario para la convivencia democrática, por lo que piensan que de las verdades últimas es mejor no hablar en el ámbito público, llegando a veces a exigir, como condición para cualquier forma de diálogo, la disponibilidad del interlocutor a renunciar o, al menos, a poner entre paréntesis las convicciones constitutivas de

la propia identidad; si alguien no estuviera dispuesto a hacerlo, sería acusado de ser un mal ciudadano, un enemigo de la convivencia. En este contexto hay quienes se cierran al diálogo, porque no quieren dar ciertas explicaciones, por miedo o porque se sienten sometidos a un chantaje moral, y se encierran en sus propios juicios de forma fundamentalista. Tampoco faltan quienes consideran que el diálogo es un bien y concluyen que, puestas así las cosas, vale la pena ceder, es decir, renunciar, al menos externa y tácticamente, a la propia identidad; actitud que implica una cierta doblez, poco leal tanto hacia las propias convicciones como hacia los mismos interlocutores.

Es éste un problema hacia el que san Josemaría demostró, desde los inicios de su actividad, una sensibilidad muy delicada. Dos enseñanzas neotestamentarias están en la base de sus reflexiones: la advertencia del Señor de que no existe un verdadero dilema entre lo que se debe a Dios y lo que se debe al César (cfr. AD, 165) y la enseñanza de san Pablo de que la verdad ha de ser expuesta con caridad, sin herir (cfr. F, 559). Muchas veces expresó su convicción de que no existe “una contraposición entre el servicio a Dios y el servicio a los hombres; entre el ejercicio de nuestros deberes y derechos cívicos, y los religiosos; entre el empeño por construir y mejorar la ciudad temporal, y el convencimiento de que pasamos por este mundo como camino que nos lleva a la patria celeste” (AD, 165). Esta convicción descansa en el hecho de que siempre es posible armonizar el derecho a mantener la propia identidad intelectual y espiritual, de una parte, y de otra, el deber de hablar noblemente o incluso de colaborar con quien tiene ideas diversas. Pensaba que la colaboración con personas de diversas creencias podía ser, en bastantes casos, una oportunidad de difundir la verdad y de disipar prejuicios y malentendidos, o una ocasión para profundizar en la fe. Siempre manteniendo una línea de conducta evan-

gética, que excluye cualquier forma de intolerancia y de violencia. Distinguió con extrema claridad la relación íntima de la conciencia personal con la verdad y la relación entre personas. La primera de esas relaciones ha de estar presidida por el poder normativo de la verdad, porque nunca es honrado no ser coherente con lo que en conciencia se juzga verdadero; la segunda, por la justicia y por las exigencias inalienables de la dignidad de la persona. Por eso hablaba, pensando en la primera de esas dos relaciones, de la *santa intransigencia*, término con el que hacía referencia a la coherencia y a la sinceridad, a la que se opone la villanía, es decir, la actitud de quien estando convencido de que dos más dos son cuatro dice que son tres y medio por debilidad o por comodidad. Pero siempre añadía, pensando en la segunda relación, que la *intransigencia* referida a un aserto doctrinal no es santa si no va unida a la transigencia amable con la persona que sostiene una posición diversa de la nuestra (cfr. C, 397). Por eso pudo declarar que, “cuando alguno intentara maltratar a los equivocados, estad seguros de que sentiré el impulso interior de ponerme junto a ellos, para seguir por amor de Dios la suerte que ellos sigan” (*Carta 31-V-1954*, n. 19: RODRÍGUEZ LUÑO, 1997, p. 180).

En suma, san Josemaría fomentaba el diálogo abierto, leal y sincero. Confía en él como medio de cohesión social y como ocasión de entendimiento y de apostolado. Advertía que el bien común de la sociedad, y sobre todo de una sociedad compleja como la actual, exige relacionar adecuadamente un conjunto de instancias y puntos de vista diferentes, que no deben cerrarse en sí mismos ni obrar de modo puramente autorreferencial. Veía sobre todo que la condescendencia demostrada por Dios al querer que su Verbo eterno se hiciese también palabra humana, hacía del diálogo humano un criterio de conducta vinculante para la conciencia cristiana.

*Voces relacionadas:* Conciencia; Deberes de estado; Familia, Santificación de la; Formación; Consideración general; Libertad en las cuestiones temporales; Medios de comunicación social; Política; Sociedad; Trabajo, Santificación del; en general, voces sobre virtudes teológicas y morales.

**Bibliografía:** Antonio ARANDA, *“El bullir de la sangre de Cristo”*. Estudio sobre el cristocentrismo del Beato Josemaría Escrivá, Madrid, Rialp, 2000, pp. 203-254; Cornelio FABRO, “La temprada de un padre della Chiesa”, en Cornelio FABRO - Salvatore GAROFALO - Maria Adelaide RASCHINI, *Santi nel mondo. Studi sugli scritti del beato Josemaría Escrivá*, Milano, Ares, 1992, pp. 22-155; José Luis ILLANES, “La secularidad como actitud existencial”, *Anuario Filosófico*, 35 (2002), pp. 553-579; José Miguel PERO-SANZ - Jean-Marie AUBERT - Tomás GUTIÉRREZ CALZADA, *Acción Social del cristiano. El Beato Josemaría Escrivá y la Doctrina Social de la Iglesia*, Madrid, Palabra, 1996; Álvaro DEL PORTILLO, “A conclusione del Convegno”, en Manuel BELDA - José ESCUDERO - José Luis ILLANES - Paul O’CALLAGHAN (eds.), *Santità e mondo. Atti del Convegno teologico di studio sugli insegnamenti del beato Josemaría Escrivá*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1994, pp. 219-232; Ángel RODRÍGUEZ LUÑO, “La formación de la conciencia en materia social y política según las enseñanzas del beato Josemaría Escrivá”, *Romana. Boletín de la Prelatura de la Santa Cruz y Opus Dei*, 24 (1997), pp. 162-181.

Ángel RODRÍGUEZ LUÑO

## MORTIFICACIÓN Y PENITENCIA

1. El lugar de la mortificación en la vida espiritual. 2. Necesidad y motivos para la mortificación. 3. Mortificación, amor, oración. 4. Formas y manifestaciones de la mortificación. 5. Mortificación y redención.

Toda la vida del cristiano se dirige y se desarrolla en un contexto de unión con Dios en Cristo Jesús Nuestro Señor, de manera que pueda llegar a decir con san Pablo: “con Cristo estoy crucificado: vivo, pero ya no vivo yo, sino que Cristo vive en

mi” (Ga 2, 20). Dentro de esta perspectiva, la mortificación es una práctica ascética que mueve al cristiano a abandonar, corregir, renunciar a cuanto en su modo de ser, en su actuación, pueda ser obstáculo para esa unión con Dios, para crecer en el amor a Dios y al prójimo. La mortificación facilita la acción de la gracia en el cristiano, haciendo posible una verdadera unión espiritual con Cristo, en el cuerpo y en el alma.

La unión con Cristo –la santidad– consiste en unirse a su Cruz, y vivir con Él su Resurrección. Y en orden a ese fin es necesaria la mortificación. “El camino de la perfección pasa por la cruz. No hay santidad sin renuncia y sin combate espiritual (cfr. 2 Tm 4). El progreso espiritual implica la ascesis y la mortificación que conducen gradualmente a vivir en la paz y el gozo de las bienaventuranzas” (CCE, n. 2015). De ahí que san Josemaría llegue a afirmar con palabras netas: “Sin mortificación, no hay felicidad en la tierra”, y “Un día sin mortificación es un día perdido” (S, 983, 988).

Para comprender adecuadamente el sentido de la mortificación en los escritos y en las enseñanzas de san Josemaría, hemos de tener presentes tres rasgos determinantes de su mensaje: a) la llamada universal a la santidad; o sea, que a la plena unión con Cristo están llamados todos los hombres; b) que esa unión puede crecer y desarrollarse en cualquier situación de vida en la que los hombres se encuentren, también en las condiciones propias de la vida ordinaria; c) que esa unión es un desarrollo –contando con la propia correspondencia del cristiano– de la gracia recibida en el Bautismo: la gracia de ser hijos de Dios en Cristo Jesús. En relación con la mortificación se pueden resumir estas características diciendo que todos los cristianos han de vivir la mortificación en las condiciones normales y cotidianas de su existencia; y hacerlo con espíritu de hijos de Dios Padre y con conciencia de estar colaborando con el Hijo de Dios hecho hombre, en la redención del mundo.

## **Aviso de Copyright**

Cada una de las voces que se ofrecen en esta Biblioteca Virtual forma parte del *Diccionario de San Josemaría Escrivá de Balaguer* y son propiedad de la Editorial Monte Carmelo, estando protegidas por las leyes de derecho de autor.