

# LA RECRISTIANIZACIÓN DE LA CULTURA POSTSECULAR EN JOSEMARÍA ESCRIVÁ

## LA NATURALIDAD DEL CRISTIANISMO EN *CAMINO*, *SURCO* Y *FORJA*

CARLOS ORTIZ DE LANDÁZURI

Facultad de Filosofía. Universidad de Navarra

### *Introducción*

La comunicación analiza la posibilidad de una efectiva recristianización de la *cultura postsecular contemporánea*, en la forma ahora propuesta en la *segunda fase* de elaboración de *Camino*<sup>1</sup>, al igual que después también ocurrió en *Surco*<sup>2</sup> y *Forja*<sup>3</sup>. Con este fin se contraponen el mensaje de la *santificación del trabajo* de Josemaría Escrivá con respecto a otras *dos posibles interpretaciones* del modo de concebir la *secularidad* por parte del pensamiento contemporáneo con posterioridad a la revisión crítica llevada a cabo de los logros alcanzados en el modo de lograr una creciente regulación *del orden temporal* de la sociedad civil a través de los subsiguientes procesos de *secularización*. O bien se utilizan para la autocritica de las limitaciones inherentes a estos mismos procesos de *secularización* para reafirmar aun con más fuerza su estricta necesidad interna, como ahora seguirá defendiendo Charles Taylor. O bien se utilizan para denunciar la aceptación tácita por parte de la sociedad civil de una visión mítica de la historia, para poder seguir fomentando de este modo una *recristianización* encubierta de la *cultura* profana, dando lugar a innumerables contradicciones internas, como recientemente ha hecho

1. JOSEMARÍA ESCRIVÁ, SAN, *Camino*, Madrid, 2001 (72.<sup>a</sup>); *Camino: the way*, BYRNE, A., (ed.), London 2001.

2. JOSEMARÍA ESCRIVÁ, SAN, *Surco*, Madrid 2001 (19.<sup>a</sup>).

3. Íd., *Forja*, Madrid 2001 (19.<sup>a</sup>).

notar Hans Blumenberg. A este respecto la comunicación trata de reconstruir el hilo conductor que justifica una tercera posibilidad, presente en *Camino, Surco y Forja*: la posibilidad de asumir la complementariedad indisociable existente entre la *secularidad* y el mensaje de la *santificación del trabajo*, por ser la aportación más positiva del cristianismo a la resolución de las numerosas paradojas presentes en la *cultura postsecular contemporánea*. Sólo así se podrá evitar tanto una defensa a ultranza de una *secularización* indiscriminada, como la ruptura ciega con el principio de *legibilidad natural* de las *cuestiones temporales*, a la vez que se garantiza el logro de una efectiva *naturalidad*, como término de este mismo proceso de *recristianización* de la *cultura postsecular*<sup>4</sup>.

*La autonomía del orden temporal, una exigencia de la santificación del trabajo*

La segunda parte de *Camino* comprende los capítulos 22 al 35 y, al igual que también sucede en *Surco y Forja*, se hace notar cómo la *autonomía del orden temporal* es una exigencia de la *cultura postsecular contemporánea*. Hasta el punto que la formación de un *carácter fuertemente apostólico*, así como de la propia *santificación del trabajo* en medio del mundo, exige un reconocimiento explícito de esta *autonomía de lo temporal*, sin que haya ya ninguna incompatibilidad entre ambas exigencias<sup>5</sup>. En el caso de *Camino* la mayor parte de estos puntos de esta segunda parte ya se contenían en el antiguo texto de *Consideraciones espirituales*, pero en la llamada época de Burgos, entre los años 1938-1939, experimentaron una reordenación sustancial, añadiéndose otros muchos puntos nuevos<sup>6</sup>.

4. RODRÍGUEZ, P., ALVES DE SOUSA, P. G., ZUMAQUERO, J. M. (eds.), *Mons. Josemaría Escrivá de Balaguer y el Opus Dei: en el 50 aniversario de su fundación*, Pamplona 1985.

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

6. Cfr. ORTIZ DE LANDÁZURI, C., “El sentido del mundo en Josemaría Escrivá. El fundamento evangélico de la metaforología espiritual de *Camino, Surco y Forja*”, en ILLANES, J. L., VILLAR, J. R., MUÑOZ, R., TRIGO, T., FLANDES, E., *El cristianismo en el mundo. En el Centenario del nacimiento del Beato Josemaría Escrivá (1902-2002)*, XXIII Simposio Internacional de Teología, Pamplona 2003, pp. 79-96.

Pedro Rodríguez en la edición crítico-histórica ha titulado a esta segunda parte: *Hacia la santidad: caminar 'in Ecclesia'*, en la medida que el mensaje de la *santificación del trabajo* implica una nueva forma de entender las relaciones de la Iglesia con el modo como la *cultura postsecular contemporánea* entiende la sociedad civil<sup>7</sup>. A través de estos capítulos se profundiza en aquellas virtudes teologales que son una exigencia de la propia *santificación del trabajo*, pero que también implican un nuevo modo de entender la *autonomía del orden temporal*, a fin de hacer posible una efectiva recristianización de la *cultura postsecular contemporánea* desde dentro de ella misma, sin necesidad de someterla a injerencias externas. La formulación de este *principio de autonomía* del orden temporal introduce históricamente un nuevo modo de articular la *fe revelada* y la *cultura*, ampliando ilimitadamente las consecuencias de esta mutua interacción. Por eso ahora el reconocimiento de esta dependencia mutua se puede afirmar como un requisito necesario para un correcto entendimiento del mensaje de la *santificación del trabajo* en el contexto actual de la *cultura postsecular contemporánea*<sup>8</sup>.

Josemaría Escrivá defendió a este respecto una postura muy precisa: las numerosas paradojas originadas por la *cultura postsecular contemporánea* tienen su origen en una visión meramente *profana* de la *autonomía del orden temporal*, que conducen a una visión meramente *conformista* del mensaje de la *santificación del trabajo*. Sin embargo no ocurre así cuando se parte de la hipótesis contraria: la exigencia de llevar a cabo un audaz *apostolado profesional en medio del mundo*, en virtud de los presupuestos escatológicos del mensaje de la *santificación del trabajo*, nos debe permitir dar a estas mismas paradojas un nuevo sentido aún más edificante, detectando las limitaciones de cualquier visión meramente *profana* del mundo natural<sup>9</sup>. En su opinión, es mucho más fácil alcanzar una correcta interpretación cristiana de la legítima autonomía del *orden temporal* desde una previa intelección del mensaje de la *santificación del trabajo*, que si se toma como punto de partida una visión meramente *pro-*

7 JOSEMARÍA ESCRIVÁ, SAN, *Camino. Edición crítico-histórica*, RODRÍGUEZ, P., (ed.), Madrid 2002, pp. 643 y s.

8. Cfr. VÁZQUEZ DE PRADA, A., *El Fundador del Opus Dei. I-III*, Madrid 1992, 2003.

9. Cfr. RODRÍGUEZ, P., "La santificación del mundo en el mensaje fundacional del Beato Josemaría Escrivá", en AA. VV., *El cristiano en el mundo*, Pamplona 2003, pp. 47-68.

*fana del mundo natural*, como si de este modo se pudiera alcanzar una visión totalmente desligada de lo *sagrado*, cuando en realidad se trata de dos ámbitos en sí mismos indisociables<sup>10</sup>.

*Taylor, 1989: la autonomía del orden temporal en las éticas de la autenticidad*

Las tesis de *Camino, Surco y Forja* acerca del principio de *autonomía del orden temporal* se contraponen a la interpretación meramente *profana* del mundo natural, al modo como desde el siglo XVII han sido propuestas por las *éticas de la autenticidad*, a pesar de las numerosas revisiones críticas a las que dieron lugar. A este respecto Charles Taylor en 1989, en *Las fuentes del yo*<sup>11</sup>, ha mostrado cómo la filosofía moderna de Descartes y Hume justificó el principio de *autonomía de lo temporal*, tanto en nombre de la razón como del sentimiento. En su opinión, se trata del único rasgo de los procesos modernos de secularización que deben ser aceptados por la *cultura postsecular* contemporánea, a pesar de las numerosas críticas a que se ha sometido. El principio de *autonomía* de lo temporal, tanto en el caso de Descartes como de Hume, se formuló en un contexto cultural cristiano, presuponiendo a su vez la validez del principio escriturístico de la *legibilidad del mundo* natural y sobrenatural, ya se utilice la luz natural de la razón o los propios Evangelios, siguiendo a su vez el principio de *complementariedad mutua* entre la fe y la razón, a fin de delimitar el ámbito específico en el que se sitúan lo *profano* y lo *sagrado*, sin admitir confusión entre ellos. Sin embargo pronto surgió una aparente incompatibilidad: la pretensión de resaltar la pretendida *autosuficiencia* del *libro de la naturaleza*, de la vida y de la historia, exigía un progresivo distanciamiento crítico respecto de las interpretaciones ofrecidas de ese mismo mundo por el *Libro sagrado*, a pesar de que la autoridad de aquél originariamente venía avalada por éste<sup>12</sup>. Según Taylor, las *éticas de la autenticidad* terminaron encontrado una vía media para eludir el círculo herme-

10. Cfr. HANCOCK, C. L., SWEEMAN, B. (eds.); *Faith and the Life of the Intellect*, Washington 2003.

11. Sobre la reivindicación moderna de lo profano, cfr. TAYLOR, C., *Sources of the self: the making of the modern identity*, Cambridge 1989 (trad. esp., *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*, Barcelona 1996).

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

néutico que ahora se establece entre lo *profano* y lo *sagrado*, a saber: postular una progresiva emancipación de lo *profano* respecto de lo *sagrado*, asignando a estas éticas de la autenticidad una ilimitada capacidad de regulación del mundo natural y del orden temporal propio de la *sociedad civil*. Se logró así una progresiva desvinculación de los asuntos humanos respecto de lo *sagrado* en beneficio de una visión meramente *profana* del mundo *natural* o *civil*, a fin de garantizar de este modo un correcto entendimiento de la *autonomía del orden temporal*<sup>13</sup>.

Según Taylor, las *éticas de la autenticidad* descubrieron las crecientes virtualidades del principio de *autonomía del orden temporal* en un contexto muy distinto del actual. Sin embargo se trata de un principio de validez permanente que debe seguir inspirando a la cultura postsecular contemporánea, a pesar de las numerosas revisiones críticas que se le han formulado. En su opinión, la correcta interpretación del *Libro de la naturaleza* debe comenzar por una previa fijación de un alfabeto mínimo de naturaleza *profana*, cuyo conocimiento debería permitir comprender el desenvolvimiento del mundo natural, de la *vida* (humana) y de la *historia*, sin depender ya de una *legibilidad* previa de tipo *sagrado*, que a su vez vendría avalada por la Biblia y los Evangelios<sup>14</sup>. En cualquier caso tanto Descartes como Hume asignaron un carácter *profano* a esta pretensión del sujeto humano de autorregular sus respectivos *mundos vitales*, que ahora quedarían totalmente *desligados* de cualquier vínculo *sagrado* previo. Las *éticas de la autenticidad* fomentaron de este modo una ampliación ilimitada del principio de *legibilidad del mundo natural, de la vida (humana)* y de la *historia*, aplicándolo a otros campos muy diversos, exigiendo incluso una formulación aún más coherente del principio de *autonomía del orden temporal*, sin permitir ya exigencias externas<sup>15</sup>.

Para Taylor las distintas formas de *legibilidad natural* tienen su origen en la creciente capacidad de emancipación que las éticas de la autenticidad asignan a lo *profano* respecto de lo *sagrado*, sin fijar

13. Cfr. CUPITT, D., *Is Nothing Sacred? The non-Realist Philosophy of Religion. Selected Essays*, New York 2002.

14. Cfr. NOICHL, F., *Ethische Schriftauslegung. Biblische Weisung und moral-theologische Argumentation*, Freiburg 2002.

15. Sobre el origen del principio de autonomía, cfr. TAYLOR, C., *The ethics of authenticity*, Cambridge (Mass.) 1992 (trad. esp., *La ética de la autenticidad*, Barcelona 1994).

límites preconcebidos a estos mismos procesos de *secularización*. Posteriormente estos mismos procesos de *secularización* se han sometido a profundas *revisiones críticas*, a fin de comprobar si sus resultados han estado a la altura de las expectativas depositadas en ellos<sup>16</sup>. Se han iniciado así diversos procesos de *postsecularización avanzada*, donde se han tratado de corregir los límites inevitables inherentes a la propia *falibilidad* del comportamiento humano, aunque en su opinión siempre se debe mantener un principio básico: la validez del principio de *autonomía de lo temporal*, por ser el principio básico subyacente a aquellos procesos de *secularización*, que aún mantiene su validez en estos posteriores procesos de *postsecularización avanzada*, a pesar del uso tan abusivo que en tantos casos se ha hecho de este mismo principio. En su opinión, cabe corregir las aplicaciones tan abusivas que se han hecho de este principio, pero no cabe renunciar a su validez intrínseca, ya que eso sería lo mismo que renunciar a asignarnos una capacidad de regulación del *mundo natural* por nosotros mismos<sup>17</sup>.

Según Taylor, las éticas modernas de la autenticidad demostraron las ilimitadas posibilidades de emancipación respecto de lo *sagrado* contenidas en el mundo natural profano, con tal de cumplir una condición: fomentar una progresiva desvinculación respecto de aquellos lazos sagrados que anteriormente le unían con el mundo trascendente de la metafísica, impidiendo una correcta intelección de la legítima autonomía del *orden temporal*. Sin embargo bastó con que las *éticas modernas de la autenticidad* se apropiaran esta función autorreguladora de sus propias acciones con una finalidad exclusivamente *profana*, para que el *mundo natural* fuera capaz de *autorregularse* por sí mismo de forma espontánea, sin depender ya de factores externos de tipo religioso. Sólo mediante un proceso de este tipo las *éticas de la autenticidad* pudieron aplicar a la vida ordinaria un principio de *legibilidad natural* por nosotros mismos, sin permitir que la religión terminara sacralizando las cuestiones más cotidianas. Por similares motivos la *cultura postsecular* contemporánea debe seguir fomentando esta progresiva emancipación del mundo natural o *profano* respecto de lo *sagrado*, a pesar de tampoco

16. Cfr. SMITH, N. H., *Charles Taylor. Meaning, Morals and Modernity*, Cambridge 2002.

17. Sobre la contraposición profano/sacro hoy día, cfr. TAYLOR, C., *Varieties of religion today: William James revisited*, Cambridge (Mass.) 2002 (trad. esp., *Las variedades de la religión hoy*, Barcelona 2003).

poder marcar unos límites precisos a estos mismos procesos de *emancipación más o menos postsecularizada*<sup>18</sup>.

*La santificación del trabajo, una respuesta a las paradojas del secularismo*

*Camino, Surco y Forja* nunca polemizan con estas propuestas de la ética moderna de la autenticidad, aunque también tratan de dar una respuesta a los retos planteados por la *cultura postsecular contemporánea*. De hecho se rechazan con toda vehemencia algunos malentendidos a los que dio lugar la visión meramente *profana* de la naturaleza, de la vida humana o de la historia, cuando se pretenden desvincular de sus presupuestos sagrados de tipo escatológico. En efecto, ahora se considera una *deformación mental* confundir la justa reivindicación de la *autonomía* del orden temporal con la exclusión de toda la dimensión sobrenatural y *escatológica* de la vida humana, como de hecho ocurre con la visión meramente *profana* del orden temporal<sup>19</sup>. De proceder así, se terminarían sobrevalorando determinados elementos meramente humanos de la sociedad civil, o incluso se los mitificaría, cuando en realidad se trata de principios que adolecen de un carácter meramente convencional, como de hecho ocurrió con numerosos principios propuestos por las éticas de la autenticidad. Sin la referencia a un orden sagrado previo tampoco es posible lograr una correcta intelección de la *autonomía del orden temporal*, cuya validez siempre estará subordinada a la aceptación de otros principios previos, salvo que se sacralice y se absolute, precisamente por tomar como orden eterno y definitivo lo que sólo debería tener un valor temporal y provisional<sup>20</sup>.

En cualquier caso la progresiva radicalización de las éticas de la autenticidad provocó numerosas *deformaciones mentales* en el modo de entender la autonomía del orden temporal, que ahora reiteradamente se denuncian. Se trata de un malentendido muy habitual cuando se reflexiona de un modo muy superficial sobre la necesidad de alcanzar una conformidad entre el carácter convencional de las regulaciones humanas de valor meramente *temporal* y el ca-

18. Cfr. DOUGHERTY, J. P., *The Logic of Religion*, Washington 2003.

19. Cfr. REINHARDT, E., "Autonomía de lo creado y vida de santificación", en AA. VV., *El cristiano en el mundo*, Pamplona 2003, pp. 157-172.

20. Cfr. WHITEHEAD, K. D. (ed.), *John Paul II – Witness to Truth*, South Bend 2001.

rácter *perenne* de ciertas verdades básicas de la revelación cristiana, que exigen un fundamento escatológico y eterno. En estos casos las éticas de la autenticidad contraponen lo profano y lo sacro, como si se situaran en ámbitos totalmente contrapuestos e incompatibles entre sí, cuando en realidad se interaccionan estrechamente entre sí. Sin embargo el mensaje de la santificación del trabajo puso de manifiesto la imposibilidad de afirmar una auténtica *secularidad* a partir de una visión meramente *profana del mundo natural*, con una exclusión explícita de su dimensión trascendente o simplemente *sacra*<sup>21</sup>. En estos casos lo *natural* se desvirtúa al privarlo de su auténtico fundamento, otorgando al orden temporal una validez desmedida, por pretender suplantar a lo *sagrado* de forma indebida. Ni es buena la visión exclusivamente *teocrática* del mundo, ni tampoco la exclusivamente *naturalista*, ya que en ambos casos se introduce un clericalismo o un secularismo claramente desenfocados. De ahí que para llevar a cabo una auténtica recuperación del sentido cristiano de la *naturalidad* del mundo secular se debe comenzar afirmando tanto su *valor santificador* como su *legítima autonomía*, sin contraponerlos indebidamente, reconociendo la recíproca interacción existente entre ellos<sup>22</sup>.

Para *Camino, Surco y Forja* la justa autonomía del *orden temporal* fue otorgada por Dios a las criaturas desde el mismo momento de la creación. Posteriormente, la así llamada *filosofía moderna* profundizó en las consecuencias derivadas de este punto de partida inicial, aunque se trate de una conquista del progreso humano que ya estaba prevista en los planes de la Providencia, sin poder ir ya en detrimento del seguimiento de la ley divina<sup>23</sup>. Sin embargo en el pensamiento contemporáneo sigue habiendo numerosos malentendidos heredados de la filosofía moderna respecto al modo de entender el principio de *autonomía del orden temporal*. Especialmente cuando se exige una completa *desvinculación* del *orden temporal* respecto de lo *sagrado*, cuando el mejor modo de salvaguardarlos es introducir una correcta articulación entre ellos. En cualquier caso la desvinculación de la *sabiduría meramente profana* respecto de los

21. Cfr. ILLANES, J. L., *Existencia cristiana y mundo. Jalones para una reflexión teológica sobre el Opus Dei*, Pamplona 2003.

22. Sobre este tema, cfr. RIES, J. (ed.), *Tratado de antropología de lo sagrado (4)*, Madrid 2001.

23. Cfr. ILLANES, J. L., "Contemplación y acción cristiana en el mundo", en AA. VV., *El cristiano en el mundo*, Pamplona 2003, pp. 391-418.

planes previstos por el Creador genera un progresivo engrheimiento y prepotencia, que habitualmente acaba en el desencantamiento y la falta de sentido<sup>24</sup>.

*Camino, Surco y Forja* llevan a cabo una recuperación del sentido originario de la *autonomía del orden temporal*, por ser el mejor modo de evitar los numerosos desenfoques y malentendidos que por este motivo se han hecho presentes en la filosofía moderna y también en la cultura postsecular contemporánea, recuperando un sentido cristiano de la *secularidad* que nunca se debería haber perdido. Precisamente la necesidad de una progresiva revelación del auténtico ser de Dios y de las verdades *escatológicas* subsiguientes, a través del Antiguo y del Nuevo Testamento, vino justificada por la persistencia de este tipo de malentendidos y deformaciones a la hora de articular lo *profano* y lo *sagrado*<sup>25</sup>. Por su parte el mensaje de la *santificación del trabajo* ha permitido proseguir este proceso de profundización en el sentido de la *secularidad* del mundo natural, de la vida y de la historia para el hombre contemporáneo, sin que en cualquier caso este proceso haya terminado<sup>26</sup>.

#### *La sacro y lo profano, dos dimensiones indisolubles de la cultura postsecular*

Para *Camino, Surco y Forja* uno de los mayores retos del cristianismo en el momento presente es dar una respuesta verdaderamente edificante a este nuevo tipo de relación entre lo *sacro* y *profano*, entre el Evangelio y las diferentes exigencias de tipo profesional, que por distintos motivos han ido apareciendo a lo largo del pensamiento moderno. Evidentemente el reconocimiento de la *secularidad* del mundo natural exige la aceptación previa de un principio de *autonomía del orden temporal*<sup>27</sup>. Sin embargo esta misma secularidad exige con igual fuerza una vinculación con lo sagrado, in-

24. Cfr. ORTIZ DE LANDÁZURI, C., "La teología del mundo de José Luis Illanes. Discrepancias y prolongaciones acerca de la fundamentación de una categoría teológica básica", en TRIGO, T. (ed.), *Libro homenaje a José Luis Illanes*, Pamplona 2003, sin publicar.

25. Cfr. KEEL, O., ZENGER, E. (Hrsg.), *Gottesstadt und Gottesgarten. Zu Geschichte und Theologie des Jerusalemer Tempels*, Freiburg 2002.

26. Sobre el rechazo profano de la escatología, cfr. WETZ, F. J., TIM, H., *Die Kunst des Überlebens: Nachdenken über Hans Blumenberg*, Frankfurt 1999.

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

roduciendo una articulación aún más profunda entre ellos, a fin de que ninguno se desvirtúe. En ningún caso la recuperación de la legítima autonomía del orden temporal debe suponer una *desvinculación* de lo sagrado, sino más bien su *reforzamiento*, si ambos extremos de la relación son correctamente entendidos. Se justifica así la necesidad de orientar el orden temporal en conformidad con la revelación divina, sin ver en ello una limitación de la autonomía del orden temporal, sino más bien lo contrario: la conformidad con el Evangelio es garantía de una efectiva participación en el plan previsto por la Providencia a través de la obra de redención llevada a cabo por Jesucristo, que a su vez exige un pleno desarrollo de las posibilidades de autorregulación del orden temporal<sup>28</sup>.

Para *Camino* no hay que mitificar este tipo de obligaciones profesionales, como si formaran parte de un mundo cerrado y autosuficiente, cuando la *autonomía del orden temporal* es una exigencia derivada del *orden natural* querido por Dios para sus criaturas. Por ello se insiste en la obligación por parte del fiel cristiano de mantener una presencia activa en la totalidad de las instituciones sociales, sin excluir ninguna, dando un testimonio efectivo de la posibilidad de configurar un orden temporal en conformidad con el Evangelio. Por eso afirma con rotundidad: “Si tienes un puesto oficial, tienes también unos derechos que nacen del ejercicio de ese cargo, y unos deberes. – Te apartas de tu camino de apóstol, si, con ocasión –o con excusa– de una obra de celo, dejas incumplidos los deberes del cargo. Porque me perderás el prestigio profesional, que es precisamente tu ‘anzuelo de pescador de hombres’”<sup>29</sup>. Se reconocen así numerosas deformaciones que se terminaron haciendo presentes en la práctica religiosa de numerosos fieles cristianos, haciendo dejación de sus obligaciones cívicas más elementales, a pesar de arrogarse el título de caballero cristiano: “Te veo, caballero cristiano –dices que lo eres–, besando una imagen, mascullando una oración vocal, clamando contra los que atacan a la Iglesia de Dios..., y hasta frecuentando los sacramentos. Pero no te veo hacer un sacrificio, ni prescindir de ciertas conversaciones... mundanas (podría, con razón, aplicarles otro califica-

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

29. JOSEMARÍA ESCRIVÁ, SAN, *Camino*, 372. Cfr. BELDA M., (ed.), *Santidad y mundo. Simposio sobre las enseñanzas del Beato Josemaría Escrivá de Balaguer*, Pamplona 1996.

tivo), ni ser generoso con los de abajo, Ni con esa Iglesia de Cristo! (...). Te veo... – No te veo... – Y tú... ¿dices que eres caballero cristiano? – ¡Qué pobre concepto tienes de Cristo!”<sup>30</sup>.

Por su parte, *Camino* localiza la raíz de estas paradójicas *deformaciones espirituales* en un lugar muy preciso. La creciente separación abierta por el secularismo contemporáneo entre lo *profano* y lo *sacro*, ya sea cuando se pretende afirmar la vida espiritual cristiana de espaldas a las exigencias humanitarias mínimas impuestas por la vida civil, ya sea cuando se ejercitan los derechos cívicos sin atender a las mínimas exigencias de justicia con respecto a la Iglesia<sup>31</sup>. En ambos casos la razón última de estas desviaciones es la misma: la desvinculación de las exigencias *profanas* de la vida civil respecto de los verdaderos requerimientos de la ley divina, con lo cual al final ambas quedan desvirtuadas. “Aconfesionalismo. Neutralidad. –Viejos mitos que intentan siempre remozarse. ¿Te has molestado en meditar lo absurdo que es dejar de ser católico, al entrar en la Universidad o en la Asociación profesional o en la Asamblea sabia o en el Parlamento, como quien deja el sombrero en la puerta?”<sup>32</sup>.

Por su parte *Surco* resalta la autonomía del orden temporal con sus propios criterios de actuación, sin aceptar que una posible regulación de los mundos vitales en conformidad con las enseñanzas del Evangelio pueda desnaturalizar su específico modo de ser, cuando más bien debe significar un reforzamiento de la original idiosincrasia, tanto en un caso como en otro, en el caso de que efectivamente alguno de ellos la hubiera perdido. “No quieras hacer del mundo un convento, porque sería un desorden.... Pero tampoco de la Iglesia una bandería terrena, porque equivaldría a una traición”<sup>33</sup>. Pero a la vez se resalta la necesidad de poner de manifiesto la profunda articulación que siempre debe haber entre lo

30. JOSEMARÍA ESCRIVÁ, SAN, *Camino*, 683. Sobre el lugar de la fe en la sociedad civil, cfr. BURGHARDT, D., *Institution Glaubenssinn. Die Bedeutung des 'sensus fidei' in kirchlichen Verfassungsrecht und für die Interpretation kanonische Gesetze*, Paderborn 2001.

31. Cfr. NAVAS, A., “Algunas reflexiones sobre la Iglesia ante el tercer milenio”, en AA. VV., *El cristiano en el mundo*, Pamplona 2003, pp. 229-238.

32. JOSEMARÍA ESCRIVÁ, SAN, *Camino*, 353. Cfr. Owen, J. J., *Religion and the Demise of Liberal Rationalism. The Foundational Crisis of the Separation of Church and State*, Chicago 2001.

33. JOSEMARÍA ESCRIVÁ, SAN, *Surco* 312. Cfr. MEDINA, J. A., “La santidad en la vida cotidiana, una doctrina católica”, en AA. VV., *El cristiano en el mundo*, Pamplona 2003, pp. 553-572.

profano y lo sacro, sin abdicar en la defensa de los derechos legítimos de la religión por una secularidad mal entendida. “No es verdad que haya oposición entre ser buen católico y servir fielmente a la sociedad civil. ... Mienten, –¡así mienten!– los que afirman lo contrario. Son los mismos que, en aras de una falsa libertad, querían ‘amablemente’ que los católicos volviéramos a las catacumbas”<sup>34</sup>.

Además, *Surco* localiza la raíz de este malentendido: la visión *profana* del mundo civil, en estos casos, hace un uso abusivo del principio de *libertad de conciencia*, cuando en realidad la visión cristiana de la vida pública se debe regir por un principio de la *libertad de las conciencias*. Sólo si se acepta esta segunda formulación se puede fomentar la efectiva participación de los fieles cristianos en el mundo social, sin exigirles una renuncia explícita a la libre manifestación de sus propios principios, como por desgracia ha ocurrido con frecuencia a lo largo del pensamiento moderno por la aceptación irresponsable de la primera formulación<sup>35</sup>. En efecto, la primera formulación de este principio renuncia a la posibilidad de conseguir una creciente *unidad de sentido* entre las manifestaciones externas e internas de esa misma libertad, ya que el seguimiento de los propios imperativos morales se interpreta como una limitación abusiva de esa misma libertad, cuando más bien es su condición de posibilidad y de sentido. Por eso *Surco* es muy claro a este respecto: “Libertad de conciencia: ¡No! – Cuántos males ha traído a los pueblos y a las personas este lamentable error, que permite actuar en contra de los dictados íntimos. Libertad ‘de las conciencias’, sí; que significa el deber de seguir ese imperativo interior ..., ¡ah, pero después de haber recibido una seria formación!”<sup>36</sup>.

Finalmente, *Forja* también hace notar cómo la realización de un trabajo profesional deberá ser el modo habitual como los fieles cristianos ejerciten la propia *autonomía reguladora* en igualdad de condiciones con los demás ciudadanos en el marco de la sociedad civil. Sin embargo para un fiel cristiano la realización de un trabajo profesional tiene una *dimensión teológica* aún más profunda, como es

34. JOSEMARÍA ESCRIVÁ, SAN, *Surco*, 301. Cfr. GOH, J. C. K., *Christian Tradition Today. A Postliberal Vision of Church and World*, Louvain 2000.

35. Cfr. LAUN, A., “Conciencia-libertad y pluralismo”, en AA. VV., *El cristiano en el mundo*, Pamplona 2003, pp. 419-428.

36. JOSEMARÍA ESCRIVÁ, SAN, *Surco*, 389. Cfr. KUPCZAK, J., *Destined for Liberty. The Human Person in the Philosophy of Karol Wojtyła/John Paul II*, Washington 2000.

la consecución de su propia *santificación*, aunque esta dimensión ya no se puede valorar desde criterios meramente profanos, desvinculados de los estrictamente sobrenaturales o teológicos<sup>37</sup>. “Las tareas profesionales –también el trabajo en el hogar es una profesión de primer orden– son testimonio de la dignidad de la criatura humana; ocasión de desarrollo de la propia personalidad; vínculo de unión con los demás; fuente de recursos; medio de contribuir a la mejora de la sociedad, en la que vivimos, y de fomentar el progreso de la sociedad entera.... – Para un cristiano, estas perspectivas se alargan y se amplían aún más, porque el trabajo –asumido por Cristo como realidad redimida y redentora– se convierte en medio y en camino de santidad, en concreta tarea santificable y santificadora”<sup>38</sup>.

En cualquier caso la actuación en la vida pública en conformidad con las enseñanzas del Evangelio permite al fiel cristiano otorgar una *unidad de sentido* a aquel tipo de actividades consideradas habitualmente como *profanas*, en la misma medida que las ejerce con una motivación más profunda de tipo sobrenatural: el amor al mundo y a las criaturas en la forma como ha sido manifestado por Jesucristo en la obra de la *redención*<sup>39</sup>. Esta motivación más profunda exige la colaboración del fiel cristiano en el progresivo logro de este objetivo mediante el cumplimiento de su trabajo profesional, haciendo que la sociedad no se mueva con motivaciones *profanas* sino que progresivamente actúe de un modo más conforme a las exigencias del Evangelio. “Ha querido el Señor que sus hijos, los que hemos recibido el don de la fe, manifestemos la original visión optimista de la creación, el ‘amor al mundo’ que late en el cristianismo. –Por tanto, no debe faltar nunca ilusión en tu trabajo profesional, ni en tu empeño por construir la ciudad temporal”<sup>40</sup>.

37. Cfr. PELLITERO, R., “Santificación del mundo y transformación social”, en AA. VV., *El cristiano en el mundo*, Pamplona 2003, pp. 273-288.

38. JOSEMARÍA ESCRIVÁ, SAN, *Forja*, 702. Cfr. MÉNDIZ, A., BRAGE, J. A., *Un amor siempre joven. Enseñanzas de San Josemaría sobre la familia*, Madrid 2003.

39. Cfr. ORTIZ DE LANDÁZURI, C., “El sentido escatológico del trabajo en Josemaría Escrivá. (La revitalización cristiana del mundo en *Camino, Surco y Forja*)”, en BOROBA, J., ET. AL. (ed.) *Trabajo y Espíritu. Sobre el sentido del Trabajo desde las enseñanzas de San Josemaría Escrivá en el contexto del pensamiento contemporáneo*, Pamplona 2004, pp. 163-180.

40. JOSEMARÍA ESCRIVÁ, SAN, *Forja*, 703. Cfr. GIORGIO, G. (ed.), *Dio padre creatore. L'inizio della fede*, Bologna 2002.

*Blumenberg, 1981: la legibilidad del mundo profano, un mito cristiano*

*Camino, Surco y Forja* también dan respuesta a otros retos aún más radicalizados que hoy día plantea la *cultura postsecular contemporánea*, cuando precisamente rechazan con todas sus consecuencias esta subrepticia continuidad que la modernidad siguió manteniendo entre lo *profano* y lo *sagrado*, sin sacar todas las posibles consecuencias que se derivan de esta ruptura<sup>41</sup>. Especialmente cuando se ha denunciado la escasa radicalidad con que se llevaron a cabo estos pretendidos procesos modernos de *secularización*, dando lugar a los efectos contrarios de los que se pretendían: se pretendió legitimar un mundo *profano* totalmente desvinculado de lo *sagrado*, pero en la práctica lo único que se consiguió fue reforzar una articulación recíproca aún más indisociable entre ambos, como ahora también hemos comprobado que ocurre en *Camino, Surco y Forja*. La *cultura postsecularizada* y el llamado pensamiento *postmoderno* han denunciado este paradójico sometimiento de lo *profano* a lo *sacro*, como ya la *gnosis* primitiva denunció en diversos padres de la Iglesia, con la paradójica consecuencia de que ahora se habrían reforzado aún más de este modo las actitudes *teocráticas* que se pretendían erradicar con estos subsiguientes procesos de *secularización*<sup>42</sup>. Según el *postmodernismo filosófico*, la *cultura postsecular contemporánea* debe llevar a cabo una crítica aún más radicalizada de los presupuestos teológicos por los que se legitiman las *éticas de la autenticidad*, a fin de lograr una efectiva apropiación de la legítima autonomía del orden temporal y de los subsiguientes procesos de *secularización*, sin dar lugar a las incoherencias que se hicieron presentes en Taylor. No vaya a ocurrir que pretendiendo lograr una efectiva *desvinculación* de lo profano respecto de lo sagrado lo único que se consiga sea reforzar aún más su recíproca dependencia, dando lugar a procesos de *re Cristianización encubierta* de esta misma *cultura postsecular* aún más amplios y radicales<sup>43</sup>.

En este contexto Hans Blumenberg ha denunciado aun con más radicalidad las incoherencias de estos procesos de *secularización*

41. Cfr. ADORNO, T. W., *Il gergo dell'autenticità. Sull'ideologia tedesca*, Torino 1989.

42. Cfr. PILLONI, F., *Teologia come sapienza della fede. Teologia e filosofia nella crisi ariana del IV secolo*, Bologna 2002.

43. Sobre el origen de esta distinción, cfr. HUNDECK, M., *Welt und Zeit. Hans Blumenbergs Philosophie zwischen Schöpfungs- und Erlösungslehre*, Würzburg 2000.

llevados a cabo por las *éticas de la autenticidad* del pensamiento moderno. Hasta el punto que la cultura *postsecular contemporánea* debe dar un paso más si efectivamente pretende evitar que la *visión cristiana* de la historia de salvación y del progreso se perpetúen aún más: para evitarlo debe fomentar una ruptura definitiva con el *viejo mito cristiano* de la *legibilidad natural* del orden temporal al que necesariamente se remiten estos mismos procesos de *emancipación* moderna más o menos *postsecularizada*, cuando no se radicalizan totalmente, siendo así que aparentemente pretendían lo contrario<sup>44</sup>. En efecto, en el caso de no romper con este *último residuo* de la visión cristiana de la historia las éticas de la autenticidad se seguirían apropiando unas funciones que anteriormente estaban reservadas a lo *sagrado*, aunque reivindiquen un carácter absolutamente *profano*, cuando lo más consecuente hubiera sido romper de una forma definitiva con el presupuesto al que se remiten todas estas propuestas: *el mito cristiano de la legibilidad del mundo natural*<sup>45</sup>.

Hans Blumenberg, en *La legibilidad del mundo*<sup>46</sup>, ha reconstruido los malentendidos que el pensamiento filosófico moderno introdujo a la hora de contraponer estas dos fuentes tradicionales de la verdad, como son la *Biblia* y el *Libro de la naturaleza*, sin llegar a una ruptura definitiva con el presupuesto básico de la *legibilidad del mundo*, ya sea por un sistema o por otro<sup>47</sup>. De hecho Kepler, Galileo o el propio Descartes siguieron defendiendo la autoría divina del *Libro de la naturaleza*, como la posibilidad de justificar la profunda *unidad de sentido* existente entre ambos libros, como también ocurrió en Leibniz o Newton. Sin embargo posteriormente este supuesto fue cuestionado por Laplace, para quien la ‘hipótesis Dios ya no es necesaria’<sup>48</sup>. Se reivindicó así una autosuficiencia completa del *Libro de la naturaleza* como un principio de sabiduría meramente *profana* sin remitirse ya a nada distinto de sí mismo. Algo similar también ocurrió con las interpretaciones meramente *profanas* del

44. Cfr. BLUMENBERG, H., *Trabajo sobre el mito*, Barcelona 2003.

45. Sobre los posibles usos de la metáfora, cfr. STOELLGER, P., *Metapher und Lebenswelt. Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebenswelthermeneutik und ihr religionsphänomenologischer Horizont*, Tübingen 2000.

46. BLUMENBERG, H., *Die Lesbarkeit der Welt*, Suhrkamp, Frankfurt 1981 (trad. esp., *La legibilidad del mundo*, Barcelona 2000, pp. 91-201).

47. Cfr. DESELAERS, P., *Lebensweisheit aus der Bibel. Biblische Frauen und Männer – Inspiration für heute*, Freiburg 2002.

48. Cfr. ZIZEK, S., *The Fragile Absolute, or, why is the Christian Legacy worth fighting for?*, London 2000.

*Libro de la vida (humana) y de la historia*. Inicialmente se amplió su posible contenido, considerando que también las materias e intereses *profanos* podían haber sido previstos por la Providencia divina en el plan de la Redención, como siguió ocurriendo en Bacon, Montaigne o el propio Descartes. Sin embargo al final se asignó a todo este proceso un carácter plenamente autónomo y simplemente *profano*, como sucedió en Spinoza, Vico, Herder o en Kant, separándolo completamente de su posible significado escatológico o trascendente, el único en que, según estos autores, serían competentes las Sagradas Escrituras<sup>49</sup>.

A este respecto es muy esclarecedor tener en cuenta lo ocurrido en el siglo XVII en el ámbito católico durante el Barroco español, que a su vez tanto influyó en los potenciales lectores de *Camino*, *Surco* y *Forja*. Se asignó el desciframiento del orden temporal a un *libro del mundo humano* meramente *profano*, mientras que los designios *escatológicos* se reservaron en exclusiva a los Evangelios, a fin de hacer ver cómo todos los afanes de tipo temporal son mera vanagloria. Por ejemplo, así sucedió en el *Gran Teatro del mundo* de Calderón de la Barca, o en el *Criticón* y en el *Oráculo Manual* de Baltasar Gracián, al igual que ya antes en *Guía de pecadores* de fray Luis de Granada, aunque al final sea la *escatología* la que resuelve los enigmas irresolubles que plantea el punto de vista meramente *profano* acerca del mundo<sup>50</sup>.

La cultura barroca española introdujo así una permanente escisión entre la vanagloria del mundo profano y el sentido escatológico del Evangelio, dejando un legado muy claro a este respecto: se debe otorgar al *orden temporal* un carácter *profano* y una importancia menor, mientras que en el ámbito de lo *sagrado* se situaron todas las cuestiones decisivas en orden al destino escatológico, a la vez que se pospone al juicio final un posible reconocimiento de la *unidad de sentido* existente entre ambos, con un efecto perverso fácil de apreciar<sup>51</sup>: las cuestiones *temporales* de régimen *ordinario* pasaron a tener una importancia muy secundaria, dado que su resolución

49. Cfr. HARTLE, A., *Michel de Montaigne. Accidental Philosopher*, Cambridge 2003; SCHNEEWIND, J. B. (ed.), *Moral Philosophy from Montaigne to Kant*, Cambridge 2003.

50. Sobre la imagen del mundo en el barroco, cfr. BARNER, W., *Barockrhetorik. Untersuchungen zu ihren geschichtlichen Grundlagen*, Tübingen 2002.

51. Cfr. BRIENT, E., *The Immanence of the Infinite. Hans Blumenberg and the Threshold to Modernity*, Washington 2002.

tampoco afectaba a las cuestiones decisivas de orden escatológico, cuya resolución se mueve en un orden muy distinto del habitual. Pero, según Blumenberg, eso no quiere decir que efectivamente se lograra una efectiva *desvinculación* entre los dos ámbitos, sino que más bien se mantuvo una dependencia solapada de lo profano respecto de lo sagrado, sin quererlo reconocer, con el efecto perverso añadido de provocar un creciente *desencanto ante las cuestiones ordinarias de carácter profano*, por más que justamente se quería pretender lo contrario<sup>52</sup>.

*La secularidad cristiana, una posible respuesta a las paradojas de la cultura postsecular contemporánea*

*Camino, Surco y Forja* nunca polemizan con estas revisiones auto-críticas de la *cultura postsecular contemporánea*, pero en ningún caso comparten el tipo de soluciones ahora propuestas. En efecto, poco se adelanta cuestionando los presupuestos teológicos sobre los que se fundamenta el principio cristiano de la *legibilidad natural del orden temporal*, cuando de este modo la *cultura postsecularizada contemporánea* se queda aún más incapacitada para responder a las numerosas paradojas que generan estos mismos procesos de progresiva *secularización* del ámbito de lo profano y lo temporal<sup>53</sup>. La mejor demostración del fracaso que demostraron las éticas de la autenticidad a este respecto es comprobar el creciente relativismo, banalización o simple escepticismo, cómo la cultura moderna y la postsecularizada terminaron justificando la legítima autonomía del orden temporal, sin terminar de dar una respuesta a las numerosas incoherencias que ahora se generan. De ahí que ahora se proponga una tercera posibilidad: recuperar la capacidad autorreguladora que el cristianismo tradicionalmente otorgó al fiel cristiano para llevar a cabo una defensa apropiada de la legítima autonomía del *orden temporal*, tanto desde un punto de vista natural como sobrenatural, en virtud de su *condición secular* o su ser en *medio del mundo*, sin necesidad de in-

52. Cfr. BLUMENBERG, H., *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt 1981 (trad. esp., *La legibilidad del mundo*, Barcelona 2000, pp. 113-124).

53. Cfr. BECK MATUSTIK, M., MCBRIDE, W. L. (eds.), *Calvin O. Schrag and the Task of Philosophy after Postmodernity*, Evanston (IL) 2002.

jerencias externas<sup>54</sup>. De este modo se podría evitar la sistemática minusvaloración que las *éticas de la autenticidad* siguieron haciendo de los presupuestos teológicos de estos mismos procesos de secularización, como si la correcta regulación de lo *profano* no siguiera manteniendo una dependencia muy precisa respecto lo *sacro*, aunque ahora su aplicación sea de la exclusiva *responsabilidad* del fiel cristiano, en virtud de su condición secular, sin que tenga que haber injerencias de tipo clerical. A su vez también se podrían superar las paradojas que ha seguido generando la *cultura postsecular contemporánea* al dar lugar a una persistente minusvaloración de la legítima autonomía del orden temporal, dando lugar a procesos de relativización, banalización y escepticismo cada vez más acentuados, justamente por no encontrar un fundamento adecuado capaz de justificar su validez intrínseca<sup>55</sup>.

Para *Camino, Surco y Forja* el mejor modo de evitar esta relativización de las cuestiones de orden temporal es afirmar los *presupuestos teológicos* sobre los que se fundamenta la *condición secular* del fiel cristiano, ya que de este modo la *cultura postsecularizada contemporánea* podría superar las numerosas paradojas a que dieron lugar los modernos procesos de *secularización*, en la medida que fomentaron una creciente desvinculación respecto de lo sagrado<sup>56</sup>. Por este motivo ahora se rechazan con gran vehemencia algunos malentendidos generados por la visión meramente *profana* de la naturaleza, de la vida humana o de la historia en su modo de concebir el orden temporal desvinculándolo de sus presupuestos sagrados de tipo escatológico con la pretensión de ampliar el ámbito de su legítima autonomía, cuando de este modo queda absolutamente relativizado, banalizado y minusvalorado. En efecto, ahora se considera una *deformación mental* muy perniciosa la minusvaloración que la *cultura postsecular contemporánea* siguió haciendo del orden meramente temporal, por cuanto conlleva una ruptura con principios cristianos muy básicos, que nunca se deberían haber olvidado y que de-

54. Cfr. VILLAR SALDAÑA, J. R., *Teología de la Iglesia particular; el tema en la literatura francesa hasta el Concilio Vaticano II*, Pamplona 1989.

55. Cfr. BALLESTEROS, J., *Postmodernità: Decadenza o resistenza*, Milano 2002.

56. Cfr. BURGGRAF, J., "Secularidad. Reflexión sobre el alcance de una palabra", en AA. VV., *El cristiano en el mundo*, Pamplona 2003, pp. 239-256.

ben recuperarse, si verdaderamente se quiere devolver a nuestro mundo entorno el esplendor con que fue creado<sup>57</sup>.

Para *Camino* el fiel cristiano se debe hacer responsable de que la legítima autonomía del orden temporal se regule en conformidad con el Evangelio, en virtud de su condición *secular*, sin ver en ello injerencias de tipo teocrático o simplemente clerical. En estos casos la práctica del cristianismo no debe verse como una pesada rémora para la efectiva consecución de otros ideales igualmente nobles, que los hombres persiguen en virtud de la necesaria autonomía del orden temporal, cuando más bien ocurre lo contrario. La fe católica hace que esos mismos ideales se universalicen y se amplíen aún más, sin decrecer por eso en importancia o se minusvaloren, ya se consideren a nivel nacional o mundial, dotándolos de un sentido aún más pleno que el inicial<sup>58</sup>. “Ser ‘católico’ es amar a la Patria, sin ceder a nadie mejora en ese amor. Y, a la vez, tener por propios los afanes nobles de todos los países. ¡Cuántas glorias de Francia son glorias mías! Y, lo mismo, muchos motivos de orgullo de alemanes, de italianos, de ingleses..., de americanos y asiáticos y africanos son también mi orgullo. —¡Católico!: corazón grande, espíritu abierto”<sup>59</sup>.

La razón última de esta mayor apertura a la legítima autonomía en el modo de organizar el *orden temporal* por parte de la sociedad nacional e internacional se inserta en el núcleo mismo de la fe revelada: la posibilidad de ser corredentores con Cristo en la salvación del mundo entero, haciendo que la creación alcance la plenitud de sentido que él mismo nos procuró. Al fiel cristiano sólo se le exige un modo de actuar coherente que haga ver aquellas motivaciones más profundas a través de su propia actuación profesional. “<Y ¿en un ambiente paganizado o pagano, al chocar el ambiente con mi vida, no parecerá postiza mi naturalidad?>, me preguntas. — Y te contesto: Chocará sin duda, la vida tuya con la de

57. Cfr. CIRILLO, A., *Cultura & Teologia. La teologia como mediazione specifica tra fede e cultura*, Milano 2001.

58. Sobre el papel de la fe en la cultura, cfr. RAMOS, A., GEORGE, M. I. (eds.), *Faith, Scholarship, and Culture in the 21<sup>st</sup> Century*, Washington 2002.

59. JOSEMARÍA ESCRIVÁ, SAN, *Camino*, 525. Cfr. DURAND, A., *La foi chrétienne aux prises avec la mondialisation*, Paris 2003.

ellos: y ese contraste, por confirmar con tus obras tu fe, es precisamente la naturalidad que yo te pido”<sup>60</sup>.

Por su parte *Surco* también resalta la visión optimista con que el fiel cristiano debe asumir los retos que hoy día plantea la cultura postsecular contemporánea a la legítima autonomía del orden temporal., en virtud de su *condición secular* y de la privilegiada inserción que mantiene con un mundo entorno muy concreto, ya sea a través de su profesión o de las demás obligaciones propias de su estado. En todos estos casos la persona de carácter fuertemente apostólico conseguirá hacer presente el mensaje optimista del cristianismo a sus compañeros de profesión y oficio, aunque con frecuencia las circunstancias puedan ser muy adversas. “Es difícil gritar al oído de cada uno con un trabajo silencioso, a través del buen cumplimiento de nuestras obligaciones de ciudadanos, para luego exigir nuestros derechos y ponerlos al servicio de la Iglesia y de la sociedad. Es difícil..., pero es muy eficaz”<sup>61</sup>.

En cualquier caso el fiel cristiano no debe adoptar una actitud negativa o desencantada al respecto, cuando su participación en esta tarea hoy día es desde cualquier punto de vista que se mire absolutamente necesaria. Máxime cuando de su realización depende el efectivo cumplimiento del plan redentor querido por Jesucristo en las circunstancias concretas donde cada uno desempeña su trabajo profesional. “El mundo nos espera. ¡Sí!, amamos apasionadamente este mundo porque Dios así nos lo ha enseñado: ‘sic Deus dilexit mundum ...’ – así Dios amó al mundo; y porque es el lugar de nuestro campo de batalla –una hermosísima guerra de caridad– para que todos alcancemos la paz que Cristo ha venido a instaurar”<sup>62</sup>.

Finalmente, *Forja* también resalta las posibles aportaciones del mensaje de la santificación del trabajo en la superación de las paradojas de la *cultura postsecular contemporánea* cuando fomenta una actitud desengañada frente a las promesas salvíficas del cristianismo.

60. JOSEMARÍA ESCRIVÁ, SAN, *Camino*, 380. Sobre las señas de identidad de catolicismo, cfr. FRANZ, A. (Hrsg.), *Was ist heute noch katholisch? Zum Streit um die innere Einheit und Vielfalt der Kirche*, Freiburg 2001.

61. JOSEMARÍA ESCRIVÁ, SAN, *Surco*, 300. Cfr. LLANO, A., “La libertad radical”, en AA. VV., *Acto Homenaje al Beato Josemaría Escrivá de Balaguer*, Pamplona 1992, pp. 95-104.

62. JOSEMARÍA ESCRIVÁ, SAN, *Surco*, 290. Sobre el papel del cristianismo en la sociedad civil, cfr. NACKE, B., *Visionen für Gesellschaft und Christentum. 1-2*, Würzburg 2001.

“Ha querido el Señor que sus hijos, los que hemos recibido el don de la fe, manifestemos la original visión optimista de la creación, el ‘amor al mundo’ que late en el cristianismo. –Por tanto, no debe faltar nunca la ilusión en tu trabajo profesional, ni en tu empeño por construir la ciudad temporal”<sup>63</sup>. Por eso el fiel cristiano debe permanecer receptivo a las innumerables virtualidades abiertas por una correcta regulación de la legítima autonomía del orden temporal, actuando sin complejos desde su condición secular de ciudadano de a pie en situación de igualdad a la de los demás, aprovechando esas mismas circunstancias para mostrar las motivaciones más altas de su modo de actuar. “Por tu condición de ciudadano corriente, precisamente por ese ‘laicismo’ tuyo, igual –ni más, ni menos– al de tus colegas, has de tener la valentía, que en ocasiones no será poca, de hacer ‘tangible’ tu fe; que vean tus buenas obras y el motivo que las empuja”<sup>64</sup>.

En estos casos el mundo contemporáneo se equivoca cuando procura la consecución de estos ideales profanos nobles de espaldas al espíritu del Evangelio, siendo así que los hechos le demuestran con una gran terquedad su gran error: pretender desvincular la legítima autonomía del orden temporal de la voluntad divina. Se insiste en que la primera condición que debe cumplir cualquier asunción de responsabilidades por parte del fiel cristiano es el reconocimiento de la dependencia que la criatura mantiene con el Creador, si verdaderamente quiere culminar su empresa con éxito. Pero en ningún caso debe fomentar una visión desengañada de su posible colaboración en la edificación de la ciudad temporal, ya que se trata del procedimiento querido por la providencia divina para que el espíritu humano logre colmar sus ideales más auténticos de paz y felicidad compartidas. “La paz, que lleva consigo la alegría, el mundo no puede darla. –Siempre están los hombres haciendo paces, y siempre están enzarzados en guerras, porque han olvidado el consejo de luchar por dentro, de acudir al auxilio de Dios, para que Él venza, y conseguir así la paz en el propio yo, en el propio hogar, en la sociedad y en el mundo”<sup>65</sup>.

63. JOSEMARÍA ESCRIVÁ, SAN, *Forja*, 703.

64. *Ibíd.*, 723. Para situar este problema en el panorama contemporáneo, cfr. TRIGO, T., *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana*, Pamplona 2003.

65. JOSEMARÍA ESCRIVÁ, SAN, *Forja*, 102. Cfr. PELLITERO, R., *La teología del laicado en la obra de Yves Congar*, Pamplona 1996.

*La recuperación de la naturalidad por parte de la cultura postsecular recristianizada*

*Camino, Surco y Forja* señalan un posible logro de la *cultura postsecular* en un futuro, una vez que haya sido efectivamente *recristianizada*. Se trata de la *recuperación de la naturalidad* en el modo de comportarse frente a la artificialidad de la que hacen gala los comportamientos exclusivamente *profanos* de la modernidad, o las actitudes claramente *paganizadas* o simplemente *paganas* de la cultura postsecular. Evidentemente ahora este logro se ve como una consecuencia del influjo efectivo de la progresiva formación del *carácter moral* del fiel cristiano en el conjunto de la sociedad, sin que en ningún caso la naturalidad de su comportamiento pase inadvertido: “lo raro de no ser raros”, como alguna vez se expresaría Josemaría Escrivá en alguna entrevista<sup>66</sup>. Sin embargo también se hace notar cómo la consecución de este objetivo requiere un previo proceso de *recristianización* de la propia cultura postsecular, comenzando por las más básicas y elementales, como son la forma de valorar el propio conocimiento humano. Por eso frente a una cultura secular o postsecular en la que sólo se valora la dimensión meramente técnica del conocimiento humano, ahora se hace notar la necesidad de una *recristianización* de esta misma cultura que anteponga una valoración *integral* de las posibles aportaciones de aquellas formas de conocimiento, especialmente las que pueden tener algún tipo de consecuencias en la formación del *carácter moral* de uno mismo o de los demás, sin minusvalorar este tipo de aspectos<sup>67</sup>.

*Camino* contrapone a este respecto dos tipos de actitudes frente a los logros alcanzados por el propio desarrollo técnico y científico, según se aborden con una actitud meramente *mundana* o propiamente *sapiencial*. En el primer caso deliberadamente sólo tienen en cuenta una visión fragmentaria y parcial de esos posibles logros, reduciéndolos a una dimensión meramente utilitaria o temporal, marginando conscientemente la dimensión personal que la posesión de esos conocimientos pueda reportar, como de hecho ocurrió tanto en la visión *profana* de la sabiduría en la modernidad, co-

66 JOSEMARÍA ESCRIVÁ, SAN, *Conversaciones con Monseñor Escrivá de Balaguer*, Madrid 1968.

67. Cfr. MAY, W. E., WHITEHEAD, K. D., *The Battle for the Catholic Mind. Catholic Faith and Catholic Intellect in the Work of Fellowship Scholars 1978-95*, South Bend 2001.

mo en la visión aún más *paganizante* de algunas manifestaciones de la cultura postsecular. En el segundo caso se insiste en las consecuencias negativas que una actitud de este tipo tiene en la propia formación del *carácter moral* de uno mismo y de los demás, haciendo una llamada a favor de una auténtica recuperación de la consideración integral de las consecuencias positivas o negativas que se pueden derivar del buen o mal uso de este mismo tipo de saberes<sup>68</sup>. “No es suficiente que seas sabio, además de buen cristiano. – Si no corriges las maneras bruscas de tu carácter, si haces incompatibles tu celo y tu ciencia con la buena educación, no entiendo que puedas ser santo. – Y, si eres sabio, aunque lo seas, deberías estar amarrado a un pesebre, como un mulo”<sup>69</sup>. Además, esta primacía que ahora se otorga a la dimensión *sapiencial* del conocimiento traerá consigo el logro de una efectiva *naturalidad* en el comportamiento social, que rápidamente se difundirá por vía del ejemplo, como ahora se explica siguiendo la metáfora clásica del ‘caballero cristiano’. “Naturalidad. – Que vuestra vida de caballeros cristianos, de mujeres cristianas –vuestra sal y vuestra luz– fluya espontáneamente, sin rarezas, ni ñoñerías: llevad siempre con vosotros nuestro espíritu de sencillez”<sup>70</sup>.

*Surco*, por su parte, también hace notar las ilimitadas posibilidades abiertas al cristianismo por una cultura postsecularizada como la nuestra, con tal de que los fieles cristianos sepan dar un sentido *sapiencial* más profundo a los conocimientos técnicos y científicos aportados por los diversos saberes especializados. “<Es tiempo de esperanza, y vivo de este tesoro. No es una frase, Padre –me dices–, es una realidad>. Entonces, el mundo entero, todos los valores humanos que te atraen con una fuerza enorme –amistad, arte, ciencia, filosofía, teología, deporte, naturaleza, cultura, almas ...–, todo eso deposítalo en la esperanza de Cristo”<sup>71</sup>. De igual modo ahora se confía en una rápida difusión en el conjunto de la sociedad de esta visión más cristiana del conjunto de saberes que im-

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

69. JOSEMARÍA ESCRIVÁ, SAN, *Camino*, 350.

70. *Ibid.*, 379. Cfr. MORALES, J., “El ‘caballero cristiano’ de ‘Camino’”, en AA. VV., *El cristiano en el mundo*, Pamplona 2003, pp. 319-330.

71. JOSEMARÍA ESCRIVÁ, SAN, *Surco*, 293. Cfr. OCÁRIZ, F., “Vocación a la santidad en Cristo y en la Iglesia”, en BELDA, M. ET AL., *Santidad y mundo*, Pamplona, pp. 35-54.

pregnan la cultura. “Tú, que vives en medio del mundo, que eres un ciudadano más, en contacto con hombres que dicen ser buenos o ser malos...; tú, has de sentir el deseo constante de dar a la gente la alegría de que gozas, por ser cristiano”<sup>72</sup>. En cualquier caso se insiste en la necesidad de llevar a cabo este tipo de cometidos con competencia profesional, fruto a su vez de una naturalidad cristiana que está a su vez enraizada en un *carácter moral* bien formado, tanto en su dimensión humana como sobrenatural. “Para la eficacia, naturalidad. – ¿Qué cabe esperar de un pincel –aún en manos de un gran pintor–, si lo envuelven con caperuza de seda?”<sup>73</sup>.

Finalmente, *Forja* también recurre una metáfora muy gráfica para contraponer la visión meramente *mundana* del conocimiento técnico y científico respecto a la visión estrictamente *sapiencial*. Se localiza así una de las mayores carencias de la cultura postsecular que considera incompatible la visión aportada por la ciencia y la técnica con una posible recristianización de estas diversas formas de conocimiento, cerrándose a un posible uso mucho más edificante de sus propias propuestas. “Oí hablar de unos conocidos aparatos de radio. Casi sin darme cuenta, llevé el asunto al terreno espiritual: tenemos mucha toma de tierra, demasiada, y hemos olvidado la antena de la vida interior... – Ésta es la causa de que sean tan pocas las almas que mantienen trato con Dios: ojalá nunca nos falte la antena de lo sobrenatural”<sup>74</sup>. Hasta el punto que este simple cambio de actitud nos permitirá ejercer aquellas mismas funciones con una completa *naturalidad*, haciendo al fiel cristiano uno más igual a sus demás conciudadanos. “Vive, como los demás que te rodean, con naturalidad, pero sobrenaturalizando cada instante de tu jornada”<sup>75</sup>. En cualquier caso se insiste en la compatibilidad de la imitación de la vida de Cristo con el logro de esta *naturalidad* de comportamiento en la vida social, lo que a la larga permitirá la *efectiva recristianización* de la *cultura postsecularizada* contemporánea. “¡Vive la vida cristiana con naturalidad! Insisto: da a conocer a Cristo en tu conducta, como reproduce la imagen un espejo normal, que

72. JOSEMARÍA ESCRIVÁ, SAN, *Surco*, 321.

73. *Ibíd.*, 557. Cfr. JOHANNES PAULUS II, *Leben aus der Kraft der Hoffnung. Jahreslesebuch*, RATZINGER, J., JOHNA, F. (Hrsg.), Freiburg 2003.

74. JOSEMARÍA ESCRIVÁ, SAN, *Forja*, 510.

75. *Ibíd.*, 508. Cfr. POLO, L., “El concepto de vida en Mons. Escrivá de Balaguer”, *Anuario Filosófico*, 18 (1985/2), pp. 9-32.

no deforma, que no hace caricatura. –Si eres normal, como ese espejo, reflejarás la vida de Cristo, y la mostrarás a los demás”<sup>76</sup>.

*¿Es posible recristianizar la cultura postsecular contemporánea?*

Evidentemente *Camino, Surco y Forja* pusieron de manifiesto cómo la *recristianización de la cultura postsecular contemporánea* constituye un reto irrenunciable del que ningún fiel cristiano ya se puede desentender, si efectivamente quiere ser consecuente con su propia fe. Evidentemente el logro de este objetivo debe comenzar por la recuperación de un presupuesto previo, que se terminó convirtiendo en el desencadenante de la crisis acaecida en la propia *cultura postsecular contemporánea*, justo por negar el único principio que hubiera permitido devolverle la confianza en sí misma, a saber<sup>77</sup>: la aceptación del principio cristiano de la *legibilidad del mundo*, ya sea por referencia a un *libro de la naturaleza*, de la *vida* o de la *historia*, o por referencia a las Sagradas Escrituras, aceptando una posible ayuda mutua, en la forma como reiteradamente ha sido interpretado por la tradición y el Magisterio de la Iglesia. Por rechazar este principio la *cultura postsecular contemporánea* se vio incapacitada de otorgar a la legítima autonomía del orden temporal el valor salvífico que le correspondía dentro del plan divino de corredención llevado a cabo por Jesucristo, sin fomentar una creciente relativización, banalización y escepticismo, como de hecho ocurrió en la modernidad y después en la cultura postsecular contemporánea<sup>78</sup>.

En efecto, el orden temporal de la sociedad civil moderna se pretendió afirmar al precio de introducir una creciente desvinculación entre lo *profano* y lo *sagrado*, sin advertir que de este modo se acababan desvirtuando ambos extremos de la relación, pero especialmente la legítima autonomía del *orden temporal*, por más que se hubiera pretendido lo contrario, al menos según Taylor. Por otro lado, la fragmentación, el particularismo, el relativismo y la banalidad de la *cultura postsecular contemporánea* terminaron amenazando su

76. JOSEMARÍA ESCRIVÁ, SAN, *Forja*, 140. Cfr. LIVI, A., *Razionalità della fede nella rivelazione. Un'analisi filosofica alla luce della logica aletica*, Roma 2002.

77. Cfr. HUNOLD, G. W., SAUTERMEISTER, J. (Hrsg.), *Lexikon der christlichen Ethik*, Freiburg 2003.

78. Cfr. RATZINGER, J., *Glaube, Wahrheit, Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg 2003.

propia autodestrucción, hasta el punto de considerarse absolutamente incompatibles con la posibilidad de volver a recuperar un principio de la *legibilidad del mundo*, tanto natural como sobrenatural, con las consecuencias tan negativas que ya hemos visto, al menos en Blumenberg<sup>79</sup>. Sin embargo ahora se sugiere una tercera posibilidad: hacer notar la necesidad de una *cultura postsecular* que saque la enseñanza adecuada de este fracaso del *secularismo moderno* y *post-moderno*, llegando a una conclusión muy precisa: la recuperación de la auténtica *secularidad* del fiel cristiano en su actuar en medio del mundo natural, de la vida y de la historia pasa por una previa recuperación de los ámbitos de legítima autonomía del orden temporal, sin negar por ello los presupuestos teológicos que lo hacen posible. En cualquier caso la condición *secular* del fiel cristiano hace posible que el desempeño de un trabajo profesional en medio del mundo, al modo como ahora propone el mensaje de la *santificación del trabajo* y el propio principio cristiano de la *legibilidad del mundo natural*, se pueda concebir como una práctica cristiana en sí misma coherente, aportando una respuesta adecuada a la necesidad de evitar las paradojas originadas por la *cultura postsecular contemporánea*<sup>80</sup>.

Para *Camino, Surco y Forja* la *cultura postsecular contemporánea* tiene a su disposición los medios adecuados para lograr el desarrollo de una cultura cada vez más universalista, integradora, cosmopolita y bien fundada, siempre que la legítima autonomía del orden temporal se proponga alcanzar una *plenitud de sentido* que el pensamiento moderno y la cultura postsecularizada le negó<sup>81</sup>. En este sentido *Camino, Surco y Forja* insistirán en la necesidad de recuperar el singular papel del *magisterio pontificio* en la regulación autónoma de un *orden temporal*, que a su vez pueda ser concebido como un medio efectivo de *santificación personal*<sup>82</sup>. Además, de este modo también se podrá conseguir que el mensaje de las *parábolas de Reino* penetre aun con más fuerza en la sociedad contemporánea, devolviendo a las situaciones más cotidianas de la *vida ordinaria* el sentido más noble

79. Cfr. HANCOCK, C. L., SWEEMAN, B. (eds.), *Faith and the Life of the Intellect*, Washington 2003.

80. Cfr. VATTIMO, G., *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso*, Barcelona 2003.

81. Cfr. DURAND, A., *La foi chrétienne aux prises avec la mondialisation*, Paris 2003.

82. Cfr. ORTIZ DE LANDÁZURI, C., "El magisterio universal del Romano Pontífice en Josemaría Escrivá. (A través de *Camino, Surco y Forja*)", sin publicar.

y pleno que nunca deberían haber perdido. Sin embargo el análisis de estas dos últimas etapas en la *recristianización de la cultura postsecular contemporánea* ya caen fuera de la extensión de este artículo y serán analizadas en otro lugar<sup>83</sup>.

#### *Breve sinopsis del proceso secularizante*

En 1889 Nietzsche publicaba una obra exasperada, *El ocaso de los dioses*<sup>84</sup>. Con ese libro no sólo pretendía acelerar la actividad secularizante que con múltiples esfuerzos precedentes se había llevado a cabo, sino abolir definitivamente la religión e inaugurar una nueva época, la de la muerte de Dios. Transcurrido más de un siglo desde esa publicación, se constata que ese hermeneuta de la sospecha ha sido prolongado con multitud de esfuerzos secularizantes a lo largo del siglo XX, que han adquirido, además, no sólo formas literarias sino tintes supuestamente científicos, médicos, políticos, bélicos, énicos, filosóficos, etc.

Es claro que el empeño secularizante está vigente en la llamada *postmodernidad*<sup>85</sup>, en la que, dicho sea de paso, el autor más influyente es Nietzsche (sobre todo por lo que respecta al actual *nihilismo*<sup>86</sup>), porque su modelo es seguramente prototípico de los síntomas de crisis que padece nuestra sociedad. Además, por el título de este Simposio se puede advertir que la actividad secularizante todavía no ha tocado fondo. No obstante, ofrezco a consideración la si-

84. Cf. NIETZSCHE, F., *Capítulo de los dioses o cómo se libra en el mundo*, introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid 1993. El tema se repite en otras obras. Así, en otro lugar escribe "Yo considero al cristianismo como la peor mentira de seducción que ha habido en la historia".

85. Cf. ORTIZ DE LANDÁZURI, C., "El caminar histórico hacia el Reino de Cristo en Josemaría Escrivá, (un estudio a través de *Camino, Surco y Forja*)", en SARANYANA, J. I., *El caminar histórico de la santidad cristiana. Desde los inicios de la época contemporánea hasta el Concilio Vaticano II*, XXIV Simposio Internacional de Teología, Pamplona 2003, sin publicar.