

LA SECULARIDAD COMO ACTITUD EXISTENCIAL

JOSÉ LUIS ILLANES

In this paper the history of the term "secularity" is studied highlighting its relation with the meaning of "saeculum" in Christian literature, concluding that, although the usage of this term has been extended to other areas, the notion of secularity presupposes a Christian view of the world. Following San Josemaría Escrivá three dimensions of secularity are considered: the sociological and theological features of secularity; the value of earthly realities, and the connection between laity and conscience of Christian and priestly sense of existence.

El substantivo "secularidad", aunque surgido en tiempos muy anteriores, sólo desde mediados del siglo XX alcanzó verdadera difusión tanto en el lenguaje ordinario como, especialmente, en el científico, particularmente, en la teología, la filosofía, el derecho canónico y la sociología. El *Diccionario de la lengua española*, en su edición de 1985, recoge como segunda acepción, la siguiente: "condición común del hombre que vive en el mundo"¹. Precizando más el significado del vocablo puede decirse que por secularidad se entiende la cualidad propia de cuanto —realidades, actitudes,

¹ La primera de las acepciones que menciona la edición de 1985 del *Diccionario de la lengua española* ("condición de vida de los individuos que componen un instituto secular") debería ser más bien la segunda, pues es claramente secundaria y derivada. El término "secularidad" aparece ya en ediciones anteriores, desde la de 1739, pero con una definición meramente formal: "la forma, o calidad, que constituye (lo) secular". A las ediciones posteriores a 1985 haremos referencia más adelante.

estilos de vida— pertenece al modo ordinario de ser y de comportarse de los hombres en su vivir social.

El vocablo secularidad posee, en este sentido, resonancias que lo acercan a las voces “naturalidad” y “normalidad”, con las que no raramente se relaciona e incluso intercambia, pero se distingue claramente de ellas. La palabra normalidad tiene connotaciones estadísticas, que están ausentes del término secularidad, y la naturalidad hace referencia a la espontaneidad vital, sin referencia alguna a ámbitos concretos de vida, a los que remite en cambio la voz secularidad. Hablamos, en efecto, de secularidad para aludir no ya a lo que resulta propio del comportamiento humano sin otras matizaciones, sino, más concreta y precisamente, al modo de ser y de comportarse propio de los ámbitos constitutivos de la sociedad civil, en cuanto que contradistintos de los ámbitos eclesiásticos o, más ampliamente, religiosos. En este sentido, posee un ámbito semántico próximo y en ocasiones coincidente con el que corresponde al vocablo “laicidad”, aunque con éste se alude no tanto a una actitud existencial —o a sus presupuestos—, cuanto a los ámbitos civiles en cuanto tales a fin de subrayar la autonomía que les corresponde —o les puede corresponder— respecto de las instancias religiosas.

La difusión que el vocablo “secularidad”, partiendo de una previa situación de olvido, ha ido alcanzado desde mediados del siglo XX no es sorprendente, ya que se trata de un término que permite aludir de forma sintética y con fuerza expresiva a una amplia gama de significados muy en consonancia con algunas de las preocupaciones no sólo culturales sino también teológicas más sentidas durante aquellos años y en nuestros días. La afirmación, también desde una perspectiva religiosa, de un valor intrínseco del mundo y de la historia constituye, sin duda, uno de los rasgos característicos de la cultura contemporánea.

La historia de un término no siempre es determinante respecto de su posterior valor semántico, ya que el lenguaje evoluciona siguiendo derroteros muy diversos. Y los vocablos, al difundirse en contextos muy diversos de aquellos en los que se originaron, pueden llegar a tener significados distintos del primigenio o al menos desconectados de su trasfondo primitivo. De hecho, el término

“secularidad”, que fue acuñado en un contexto cristiano —más concretamente, teológico y canónico—, ha trascendido ampliamente ese ámbito. No parece sin embargo que haya roto del todo la conexión con su origen. Más aún, al menos a nuestro juicio, no sería conveniente que así ocurriera, ya que una ruptura de ese tipo arrastraría consigo una considerable pérdida de su riqueza semántica y de su capacidad de evocación. No será, por eso, tiempo perdido que consideremos, aunque sea brevemente, su historia, dirigiendo la atención al vocablo del que deriva de forma inmediata, el adjetivo “secular”, así como al sustantivo “siglo”, en latín *saeculum*, del que este último proviene.

1. Hacia una determinación del concepto de secularidad

a) De los conceptos de “mundo” y “siglo” al de “secularidad”

El sustantivo siglo y el adjetivo secular adquirieron la significación que gravitó posteriormente sobre el término secularidad en el seno del lenguaje bíblico². Para el judío, como después para el cristiano, el universo no es una realidad eterna, que gira describiendo ciclos que constante y sucesivamente se repiten, sino una realidad que tiene un comienzo (se origina con el acto creador de Dios) y se encamina hacia una meta (la plenitud a que Dios destina todas las cosas). El mundo, en suma, tiene una historia, en el sentido fuerte del vocablo. Y una historia cuyo eje está determinado por el existir humano. El universo, el conjunto de la realidad creada participa del destino del hombre, de modo que, como señala un pasaje bien conocido de la carta a los Romanos, la creación espera con ansia la manifestación de la gloria de los hijos de Dios³, la llegada de la humanidad a su plena y definitiva realización.

² Sobre este punto, y algunos de los que siguen, ver las consideraciones que ya exponíamos en *Cristianismo, historia y mundo*, Eds. Pamplona, 1963, 171 ss.

³ *Rom* 8, 19-22.

El horizonte a la vez antropológico y metafísico (teologal) que acabamos de evocar, trae consigo, a nivel terminológico, una intercomunicación entre los vocablos que sirven para indicar el espacio y los que sirven para indicar el tiempo. Más concretamente, una cierta equivalencia entre los vocablos mundo y siglo, ya que la intercomunicación entre los registros espaciales y los temporales provocó que el sintagma siglo terminara por indicar no sólo una cierta medida del tiempo, sino también un periodo histórico dotado de características determinadas y, lo que es más, el universo o cosmos en cuanto que integrado en ese periodo y participando de sus características y de su desenlace o destino.

Desde esta perspectiva el adjetivo secular podía servir, y acabó sirviendo de hecho, para cualificar a las realidades pertenecientes al tiempo en el que históricamente se vive y al conjunto de sociedades, instituciones y modos de comportamiento que caracterizan a ese tiempo. En ese contexto la voz secularidad viene a significar tanto como sintonía con el propio tiempo. Más concretamente, la actitud propia de quien no sólo *vive en el propio tiempo*, sino que *vive ese tiempo*, reconociéndolo como propio, participando sentida y personalmente con cuanto en ese tiempo acontece y se despliega.

b) *Coordenadas de la comprensión cristiana del mundo*

La significación que acabamos de atribuir al substantivo secularidad es no sólo clara, sino básica: se trata de una significación que lo acompaña en todos y cada uno de sus usos. Es, sin embargo, todavía genérica, ya que puede adquirir diversas modulaciones según la interpretación que se dé a los términos originarios, es decir, a las voces mundo y siglo. Conviene por eso que continuemos nuestro análisis de lo que afirma al respecto la dogmática cristiana, con las repercusiones teológicas y terminológicas que de ahí derivan.

La literatura apocalíptica precristiana, que contribuyó poderosamente a consolidar esa interrelación entre los vocablos mundo y siglo a la que ya nos hemos referido, tendía a distinguir de modo

neto dos periodos: el presente (designado con frecuencia con las expresiones “este siglo” o “este mundo”), marcado con el mal, el pecado, la dispersión y el dolor; y el futuro (designado también con frecuencia como “siglo futuro” o “mundo futuro”), en el que se esperaba que tuviera lugar la superación de todo mal y de toda ruptura. Uno y otro periodo se suceden, desde esta perspectiva, cronológicamente, de modo que “este siglo” se extenderá hasta el fin de los tiempos, cuando Dios, manifestando todo su poder, destruirá el mal e introducirá la plenitud.

Ese modo de hablar de la apocalíptica judía se refleja en los escritos apostólicos, especialmente en los de san Pablo y san Juan, pero con una modificación de gran importancia, que deriva precisamente de la realidad de Cristo. Con la encarnación, con la vida, muerte y resurrección de Jesús, se ha introducido ya la plenitud de los tiempos, si bien, a diferencia de lo que tendía a pensar la apocalíptica judía, no termina la historia, puesto que hay un tiempo, situado entre la primera y la segunda venida de Jesús, en el que se opera ya el triunfo sobre el pecado y se comunica la gracia, pero en el que todavía subsiste, vencida pero real, la potencia del mal. En consecuencia, las expresiones “este mundo” o “este siglo” y “mundo futuro” o “siglo futuro” no indican ya tanto dos periodos sucesivos, cuanto dos dimensiones —quizá mejor, dos fuerzas— que coexisten en el tiempo, en el hoy y el ahora de la historia, en el que continúa operando el pecado, pero también, y aún más, la gracia.

De ahí, entre otras, dos consecuencias, ambas substantivas y, a la vez, ambas con implicaciones semánticas o terminológicas en el campo concreto que aquí nos ocupa.

La primera de esas consecuencias es sencillamente la Iglesia. Cristo resucitado no se retira de la historia sino que prolonga su presencia en la historia mediante el envío del Espíritu Santo y la institución de una economía salvífica de carácter sacramental. La Iglesia, querida por Cristo y animada por el Espíritu Santo, contribuye con su predicación, con sus sacramentos, con su vida, a hacer presente a lo largo de los siglos la oferta divina de salvación. Esa realidad de la Iglesia, comunidad de creyentes situada entre las múltiples y variadas sociedades humanas, hacía posible una evolu-

ción terminológica que se produjo relativamente pronto: acudir al sustantivo “siglo” y, más aún, al adjetivo “secular”, para designar las instituciones y tareas que integran la sociedad humana en cuanto que contradistinta de la Iglesia. La expresión “lo secular” y su paralela “las ocupaciones seculares” vinieron así a designar la vida cívica, las profesiones, la cultura, la política, la economía, en suma, las instituciones y realidades que integran la existencia humana a partir de su constitución nativa, y que por tanto no derivan de la institución eclesial, aunque puedan, y deban, ser impregnadas por el espíritu cristiano.

La segunda consecuencia que conviene señalar se sitúa a un nivel diverso y, en más de un aspecto, más radical. En todo caso, determinante para nuestro tema, puesto que hace referencia a la comprensión misma del concreto y efectivo darse en la historia de la totalidad de los seres y por tanto a la valoración de las realidades que en la historia y a través de la historia se configuran, y, más particularmente, de esas realidades a las que, como acabamos de indicar, se puede y se suele designar como realidades seculares.

Forman parte de la concreta e histórica condición humana, la ambivalencia del acontecer, la presencia del bien y del mal, el constante enfrentarse de la aspiración a la unidad con la tendencia a la oposición y la ruptura. La fe cristiana no sólo recoge esa experiencia universal, sino que sale a su paso, proclamando una visión del mundo y de la historia determinada por cuatro coordenadas fundamentales, que dan razón de la complejidad de la situación presente y contribuyen a plasmar el modo de confrontarse con ella:

a) la creación, acto divino del que procede la totalidad de los seres que advienen al ser como fruto no de la necesidad o de una caída originaria y primordial, sino del amor de Dios Padre omnipotente y están dotados por tanto, intrínseca y constitutivamente, de bondad;

b) el pecado, que no destruye por entero la bondad originaria, pero la oscurece introduciendo el desorden en el espíritu humano, y en consecuencia dificultando la apertura del hombre a la verdad y al bien;

c) la redención, ya que Cristo, con su entrega, con su muerte y con su resurrección ha vencido al pecado y, enviando al Espíritu Santo, regenera al ser humano, de modo que el hombre, abriéndose a la gracia de Cristo, puede regenerar a su vez el mundo en el que vive, conduciéndolo en Cristo y por Cristo, hacia Dios Padre;

d) la consumación final, en la que Cristo, constituido en rey de la creación, llevará a término la obra redentora y Dios Padre, con la plenitud de su poder, establecerá los nuevos cielos y la nueva tierra, en los que habitará la familia de los hijos de Dios, libres de todo mal y llenos del gozo de la plena comunión con la Trinidad.

En el universo, en el conjunto de cuanto nos rodea y de cuanto acaece, se entrecruzan no sólo mal y bien, sino caída y redención, pecado y gracia. Una redención y una gracia que no sólo están destinadas a triunfar, sino que operan ya ahora. Lo que obviamente tiene hondas implicaciones respecto al modo de entender las realidades históricas y, por tanto, la secularidad⁴.

c) *Comprensión cristiana del mundo y secularidad*

De modo esquemático podemos resumir esas implicaciones agrupándolas en dos apartados:

a) Recalquemos, en primer lugar, y ante todo, las afirmaciones dogmáticas aludidas —y especialmente los dogmas de la creación y de la redención— implican una valoración positiva del mundo con todo lo que lo compone. De ahí que el cristianismo se haya enfrentado siempre a los planteamientos —ampliamente difundidos en las culturas precristianas, pero presentes también en nuestros días—, que, de una forma o de otra, propugnan un dualismo meta-

⁴ Las consideraciones que exponemos a continuación, pueden completarse en algunos puntos con las que ya ofrecíamos en la obra citada en la nota 2. Pueden consultarse también P. Rodríguez, *Vocación, trabajo, contemplación*, Pamplona, 1986, especialmente 124 ss., y J. Miras, *Fieles en el mundo. La secularidad de los laicos cristianos*, Pamplona, 2000.

físico y una consideración negativa de la materia y de cuanto con ella se relaciona (la corporalidad, la sexualidad, etc.). El mundo es originariamente bueno, metafísicamente bueno, puesto que está dotado desde el núcleo más profundo de su ser —o sea, en virtud del acto divino creador— de una consistencia ontológica y de una capacidad de bien que le son consubstanciales. Todo pesimismo metafísico y todo espiritualismo desencarnado, es decir, todo modo de pensar y toda actitud que connoten o impliquen la condenación de la materia o reduzcan la realidad sensible a mera apariencia carente de densidad, quedan así excluidos de raíz.

b) Señalemos, en segundo lugar, que la fe cristiana implica también —y aquí las afirmaciones dogmáticas sobre el pecado juegan un papel decisivo— una aguda conciencia acerca del carácter concupiscente del ser humano, marcado y dañado por la pecaminosidad, y subraya, en consecuencia, la necesidad de la ascesis, del esfuerzo y de la lucha, no ya, ciertamente, para destruir lo corporal y lo sensible —lo que nos conduciría al planteamiento que en el párrafo precedente se acaba de rechazar—, sino para vencer las secuelas del pecado y contribuir de esa forma a que la mente y el corazón se abran real y efectivamente al bien y a la belleza. El cristiano no olvida —no debe olvidar— en ningún momento que el pecado no aniquila la bondad originaria de los seres, ni la de su propio espíritu, y que la gracia de Cristo es más fuerte que el pecado y, en consecuencia, que nada justifica el pesimismo, pero sabe a la vez que el mal y el pecado son una realidad. Su actitud no es pues ingenua, sino realista; mejor, existencialmente operativa, ya que, animada por un optimismo que deriva de la fe en la obra salvadora de Cristo y del Espíritu Santo, impulsa a un empeño decidido por promover eficaz y perseverantemente el bien.

La coincidencia de esas dos perspectivas explica una oscilación semántica, presente tanto en los escritos neotestamentarios como en la literatura cristiana posterior, en el uso de los términos *siglo* y *mundo*, según la carga valorativa que se hace recaer sobre ellos. En algunas ocasiones, en efecto, son usados con un fuerte acento negativo: es lo que ocurre cuando se acude a ellos para referirse a la realidad presente en cuanto que marcada por el pecado. En otras en

cambio —cuando se aspira a subrayar el poder creador de Dios o la virtualidad y los frutos históricos de la gracia—, los términos son usados con un sentido positivo.

Más allá de esa oscilación semántica —en sí misma no siempre significativa—, la realidad es que, dentro de la común comprensión cristiana de las cosas, pueden darse, y de hecho se han dado, posiciones y sensibilidades muy diversas. De hecho en algunos periodos de la historia, incluso largos, ha estado ampliamente difundida una mentalidad que, sea por influjo de planteamientos culturales y filosóficos que fomentaban la prevención frente a la materia, sea como consecuencia de una fuerte, y en ocasiones unilateral, acentuación de la realidad del pecado y sus secuelas, tendía a considerar negativamente las realidades temporales y seculares. Y en consecuencia, a presentarlas, por una u otra vía, como incompatibles con una vida espiritual plena, como obstáculo para la efectiva realización del ideal cristiano, de modo que ese ideal, en el supuesto —más bien excepcional— de que llegara a realizarse, se alcanzaba no a través de las realidades seculares, y menos aún gracias a ellas, sino a pesar de ellas.

Como resulta obvio, desde un planteamiento de ese tipo la reflexión sobre la secularidad no puede desarrollarse. Surge en cambio espontáneamente apenas se afirma sin ambages el valor del mundo y, por tanto, de las realidades seculares. No es éste el momento de describir las vías que han conducido, de forma cada vez más neta, a esa valoración. Señalemos sólo que en ese proceso han jugado un papel de primer plano la actividad y los escritos de san Josemaría Escrivá, que se enfrentó de forma no sólo decidida, sino por así decir programática, con toda depreciación desestima del mundo. “Ha querido el Señor —afirma lapidariamente en *Forja*— 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”⁵.

Los dogmas de la encarnación y de la eucaristía —comenta más detalladamente en una de sus homilías— abren a un horizonte que

⁵ *Forja*, 703.

quedaría oscurecido y desdibujado si se presentara “la existencia cristiana como algo solamente *espiritual* —espiritualista, quiero decir—, propio de gentes *puras*, extraordinarias, que no se mezclan con las cosas despreciables de este mundo, o, a lo más, que las toleran como algo necesariamente yuxtapuesto al espíritu, mientras vivimos aquí. Cuando se ven las cosas de este modo, el templo se convierte en el lugar por antonomasia de la vida cristiana; y ser cristiano es, entonces, ir al templo, participar en sagradas ceremonias, incrustarse en una sociología eclesiástica, en una especie de *mundo* segregado, que se presenta a sí mismo como la antesala del cielo, mientras el mundo común recorre su propio camino. La doctrina del Cristianismo, la vida de la gracia, pasarían, pues, como rozando el ajetreto avanzar de la historia humana, pero sin encontrarse con él”⁶. Nada más alejado de la realidad, añadía poco después, ya que “hay *un algo* santo, divino, escondido en las situaciones más comunes, que toca a cada uno de vosotros descubrir”⁷.

Desde esta honda valoración del mundo, la reflexión sobre la secularidad, sobre la sintonía con el propio momento histórico y con cuanto lo caracteriza, no sólo resulta posible, sino que, como apuntábamos hace un momento, brota espontánea y connaturalmente. Más aún, se hace evidente que esa sintonía es consubstancial al existir cristiano, aunque se reconozca a la vez que se trata de una sintonía interiormente estructurada, es decir, una sintonía que implica contemporánea e inseparablemente participación y discernimiento. No se olvida, en efecto, que para un ser concupiscente como el hombre, cualquier realidad o tarea puede dar pábulo a la dispersión o, en otros momentos, a la autosatisfacción egocéntrica. Pero se recalca que ese dato no es ni el único ni el primario. La realidad básica está constituida, en efecto, por el hecho de que el mundo, y con él la historia, se integran en el proceso por el que Dios, realizando su designio salvífico, conduce el universo a la consumación.

⁶ *Conversaciones con Mons. Escrivá de Balaguer*, 113.

⁷ *Conversaciones*, 114.

El devenir histórico, el desarrollarse de los pueblos y el sucederse de las culturas, no constituyen, en consecuencia, un mero ámbito en el que acontecería una salvación ajena al contexto en el que se produce, sino realidades en las que la salvación repercute; mejor, realidades que se integran en ese proceso. Dios, que sale al encuentro del hombre en el tiempo y en la historia, invita a asumir ese tiempo y esa historia en el interior de la respuesta al llamamiento divino. En suma, el mundo no es, para el cristiano, mero ámbito o contexto, sino tarea, realidad con la que está comprometida la existencia y en la que se configura la propia personalidad; realidad, por tanto, que debe ser mirada, y vivida, con aprecio, con solidaridad, con amor. Y esto es, a fin de cuentas, lo que subraya la secularidad, como realidad y como actitud.

2. Dimensiones de la secularidad

La exposición que precede implica que la secularidad, en cuanto actitud existencial, es un eco en la esfera antropológica de la valoración positiva del mundo y del conjunto de las ocupaciones y actividades seculares. En páginas y párrafos anteriores han ido apareciendo algunos de los rasgos que implica esa actitud. Para precisar mejor los contornos del templo de alma que implica la secularidad, convendrá, no obstante, prolongar algo más nuestra consideración. Lo haremos tomando como guía las enseñanzas de san Josemaría Escrivá y centrando la atención en tres puntos que ocupan un lugar importante en su mensaje: la naturaleza tanto sociológica como teológica de la secularidad; el amor al mundo; la unión entre alma sacerdotal y mentalidad laical.

a) *Naturaleza simultáneamente sociológica y teológica de la secularidad*

La secularidad no es un mero dato de hecho, sino una realidad dotada de densidad humana y cristiana. En palabras de Álvaro del Portillo, “no es simplemente, una nota ambiental o circunscriptiva, sino una nota positiva y propiamente teológica”⁸.

La frase que acabamos de citar apunta a la necesidad, para comprender la secularidad, de trascender lo descriptivo y, por tanto, la sociología. Pero a la vez implica que resulta imprescindible referirse a ella. Hablar de secularidad es hablar, en efecto, de un modo de ser y de comportarse marcado por la naturalidad, por el hecho de compartir con el resto de los conciudadanos unas condiciones de vida, unas costumbres, un estilo de vida, un modo de expresarse y de vestir, una común responsabilidad ante las tareas colectivas, unos mismos afanes y unas mismas ilusiones. Formar, en suma, parte de una sociedad, compartiendo sentimentamente y de corazón su carácter y su vida.

Cuanto acabamos de decir se aplica —con unos u otros acentos, y uno u otro grado según la peculiar condición o vocación de cada persona singular— al cristiano en general, ya que el cristianismo se opone a todo espíritu de secta, a toda tendencia a replegarse sobre sí mismo aislándose de los demás y sintiéndose extraño a ellos⁹. Tiene, no obstante, implicaciones especiales en el caso del cristiano corriente, llamado por Dios a santificarse en el mundo, siendo

⁸ A. del Portillo, *Fieles y laicos*, Pamplona, 1969, 201; 3ª ed., 1991, 184.

⁹ Las palabras que, hace ya veinte siglos, escribiera el autor de la epístola de Diogneto presuponen, ciertamente, una determinada situación histórica y un determinado grado de configuración de la comunidad cristiana —“Los cristianos no se distinguen de los demás hombres ni por su tierra ni por su habla ni por sus costumbres. Porque ni habitan ciudades exclusivamente suyas, ni hablan una lengua extraña, ni llevan un género de vida aparte de los demás” (*Discurso a Diogneto*, V, 1-2)—, pero apuntan a la vez a rasgos característicos de lo cristiano. Citamos la epístola o discurso a Diogneto por la traducción de Daniel Ruiz Bueno, *Padres apostólicos*, BAC, Madrid, 1974, 850.

y sabiéndose del mundo: más aún, tomando ocasión del mundo y de las realidades nobles que lo componen¹⁰.

Las resonancias sociológicas del lenguaje sobre la secularidad son, en todo caso, innegables: desconocerlas sea en la reflexión teórica, sea en el vivir concreto, equivaldría a negarla y destruirla. Pero, una vez dicho todo eso, importa reiterar que la secularidad trasciende la sociología, ya que el mundo y las realidades que lo integran son valoradas plenamente cuando se las ve no como realidades mostrencas, que simplemente son, sino como realidades que conforman la humanidad en cuanto tal, y que, por tanto, son captadas y comprendidas en toda su hondura cuando se las ve y considera desde la humanidad, es decir, desde lo que el hombre es y está destinado a ser. En suma, y yendo hasta el fondo último de las cosas, cuando se reconoce la apertura del hombre a Dios, y se percibe que el conjunto del tiempo y de cuanto en el tiempo acontece no es ajeno al designio de Dios para con el hombre y a la dignidad y la misión que ese destino le confiere.

Dicho con otras palabras, el lenguaje sobre la secularidad tiene —como recalca el texto de Álvaro del Portillo antes citado— resonancias, más aún, presupuestos cristianos y teológicos. De hecho no sólo ha surgido —como hemos puesto de relieve en páginas anteriores— en un contexto cristiano, sino que cabe pensar que no habría podido surgir en otro contexto, o al menos que no podría haber surgido en un contexto en el que se subrayara la trascendencia y la presencia de Dios con la fuerza con que lo hace la fe cristiana. Fuera de ahí cabe, ciertamente, una reflexión sobre

¹⁰ En esa línea la Exhortación apostólica *Christifideles laici*, promulgada por Juan Pablo II en 1988, a raíz de la celebración del Sínodo de los Obispos destinado a hablar de la vocación y misión de los laicos, después de poner de manifiesto que toda la Iglesia tiene una “dimensión secular”, indica que esa dimensión común se “modaliza” según la vocación propia de cada cristiano, para concluir señalando que, en el caso de los laicos, adquiere una densidad y unos rasgos que le hacen poseer el carácter de “índole” (Ex. ap. *Christifideles laici*, n. 15). Para un estudio detenido de ese texto y del proceso teológico que culminó con su redacción, ver nuestra obra *Laicado y sacerdocio*, Pamplona, 2001, 144-161.

el hombre y sobre las dimensiones de su existir, pero difícilmente se desarrollaría una reflexión temática sobre el tiempo y sobre las dimensiones temporales como la que reclaman en cambio las perspectivas propias de lo cristiano.

Todo ello sin olvidar de otra parte —y así ha sido puesto de relieve en la exposición histórica que precede— que, ya en contexto cristiano, la reflexión sobre la secularidad se desarrolla cuando se percibe con nitidez:

—no sólo que el cristiano vive en el mundo, en el seno de la sociedad de los hombres estando en comunión con los problemas y avatares de esa sociedad;

—sino también, e inseparablemente, que está llamado a responder a Dios y dirigirse hacia Él asumiendo las responsabilidades que implique su concreta posición en el mundo, lo que, en el caso del seglar o cristiano corriente, implica ser consciente de que está llamado a santificarse y a santificar a los demás precisamente en y a través de la santificación del mundo, santificando el mundo¹¹.

La personal santificación y la contribución a la santificación de los demás han de estar íntimamente unidas, en el cristiano al que Dios llama a santificarse en el mundo, con la santificación de la condición secular y de cuanto esa condición implica: tradiciones culturales, trabajo profesional, relaciones familiares y sociales, participación en actividades colectivas, etc., etc. La condición secular y cuanto la integra no es, en su caso, el mero contexto de una santificación que lo toca sólo tangencialmente, sino la “materia” con la que debe edificar la santidad¹².

¹¹ La expresión “cristiano corriente”, a la que ya hemos recurrido y a la que volveremos a recurrir, está muy relacionada, sea en sí misma sea en los escritos de san Josemaría, con cuanto hace referencia a la secularidad. Ver al respecto J. L. Illanes. “La secularidad de los miembros del Opus Dei”, en *El Opus Dei en la Iglesia*, Madrid, 1993, 213 ss.

¹² Estamos ante una doctrina central en la predicación de san Josemaría quien volvió sobre ella en muchos momentos, acudiendo para manifestarla a algunas de las expresiones que acabamos de emplear en el texto y a otras análogas: santificar la vida ordinaria y santificarse con la vida ordinaria, santificar el trabajo, santi-

La fe cristiana no es una disposición de ánimo que sobrevuela por encima de la condición humana, sin contribuir a potenciarla, sino una luz y una fuerza que vivifican desde dentro esa condición. Y las realidades y actitudes seculares no son una especie de revestimiento exterior que se yuxtapone a la condición cristiana como desde fuera y sin incidir en ella, sino una componente intrínseca del existir precisamente en cuanto que cristiano. Dicho con otras palabras, vocación divina y vocación humana —siempre, y de modo muy particular en el cristiano corriente— se integran en unidad iluminándose y completándose mutuamente¹³.

El primero de los sucesores de san Josemaría al frente del Opus Dei, Álvaro del Portillo, lo expresaba de forma muy neta en una carta dirigida a los fieles de la Prelatura, de la que resultará útil citar algunos párrafos. La secularidad no consiste —escribe— “en un camuflaje con el fin de lograr una determinada eficacia; no se queda en una táctica pastoral o apostólica; es concretamente el lugar donde nos coloca el Señor (...) para santificar este mundo, en el que compartimos las alegrías y las tristezas, los trabajos y las distracciones, las esperanzas y las faenas cotidianas de los demás ciudadanos, nuestros iguales”. Por eso —añade— la secularidad no es, en modo alguno, una invitación a un “cristianismo fácil”; implica, en efecto, “una connatural participación en lo más serio de la vida: en el trabajo bien realizado, en el buen cumplimiento de las obligaciones familiares y sociales, en la participación en los dolo-

ficarse con el trabajo y santificar a los demás con el trabajo, etc. Citas textuales y glosas o comentarios a ese respecto pueden encontrarse en J.L. Illanes, *La santificación del trabajo*, 10ª ed., Madrid, 2001, 31 ss. y 83 ss.; F. Ocáriz, *Naturaleza, gracia y gloria*, Pamplona, 2000, 263 ss.; A. Aranda, *Identidad cristiana y configuración del mundo*, conferencia pronunciada en Roma, el 11-I-2001, en el Congreso internacional sobre “La grandeza de la vida ordinaria”, organizado por la Pontificia Universidad de la Santa Cruz, con motivo del centenario del nacimiento de san Josemaría Escrivá.

¹³ Sobre la conexión entre vocación divina y vocación humana en la espiritualidad del Opus Dei, ver J. L. Illanes, *La santificación del trabajo*, 93-103.

res de los hombres y en los esfuerzos por construir en paz y de cara a Dios la ciudad terrena”¹⁴.

Lo sociológico y lo teológico están en suma íntima y profundamente entrelazados en la secularidad, contribuyendo, precisamente en virtud de su interconexión, a configurarla como actitud existencial. La secularidad resulta, en consecuencia, afectada por todo lo que connote distanciamiento, sea efectivo, sea afectivo, respecto de las realidades seculares. Pero también 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 las obras que la gracia no destruye lo humano, sino que lo eleva¹⁵.

¹⁴ A. del Portillo, *Carta 28-XI-1982*, n. 22 (citada y comentada, con referencia tanto a su contenido como a su contexto histórico, en A. de Fuenmayor, V. Gómez-Iglesias, J.L. Illanes, *El itinerario jurídico del Opus Dei. Historia y defensa de un carisma*, Pamplona, 1989, 444-446).

¹⁵ Digámoslo con tres textos de *Camino*, en los que no aparece el vocablo secularidad —apenas usado en el momento en que esa obra fue redactada—, pero sí uno de los términos más afines: naturalidad. “«¡Influye tanto el ambiente!», me has dicho. —Y hube de contestar: sin duda. Por eso es menester que sea tal vuestra formación, que llevéis, con naturalidad, vuestro propio ambiente, para dar «vuestro tono» a la sociedad con la que conviváis. —Y, entonces, si has cogido este espíritu, estoy seguro de que me dirás con el pasmo de los primeros discípulos al contemplar las primicias de los milagros que se obraban por sus manos en nombre de Cristo: «¡Influimos tanto en el ambiente!»” (*Camino*, 376). “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” (*Camino*, 379). “«Y ¿en un ambiente paganizado o pagano, al chocar este ambiente con mi vida, no parecerá postiza mi naturalidad?», me preguntas. —Y te contesto: Chocará sin duda, la vida tuya con la de ellos, y ese contraste, por confirmar con tus obras tu fe, es precisamente la naturalidad que yo te pido” (*Camino*, 380). Para la historia de estos puntos ver P. Rodríguez, *Camino. Edición crítico-histórica*, Madrid, 2002, 534-537.

b) *Amor apasionado al mundo*

Pero pasemos ya al segundo de los rasgos que configuran la secularidad como actitud: el amor al mundo. La bondad ontológica del mundo trae consigo, en efecto, como vertiente antropológica y existencial, la valoración y el aprecio por el mundo, más concretamente, el amor al mundo. Y no un amor frío o desencarnado, sino —en expresión que Josemaría eligió como título para una de sus homilías¹⁶— un amor apasionado, un amor que pone en juego todas las fibras de la personalidad. Es así, en efecto, como debe ser amado un mundo al que se reconoce como querido por Dios, como destinado por Dios al hombre no mero ámbito para su vivir, sino como realidad que reclama ser incorporada a su destino.

La expresión “amor al mundo” tiene una amplia gama de significaciones, según los diversos sentidos de que es susceptible el término mundo:

—por mundo podemos entender el cosmos material, el universo que nos rodea, dotado de armonía y de belleza; amar al mundo significa, en consecuencia, sentido estético, capacidad para percibir lo bello, admiración ante la naturaleza y la riqueza y multiplicidad de sus manifestaciones;

—por mundo podemos entender también la sociedad humana, con el conjunto de valores que implica y pone en juego (amistad, convivencia, solidaridad, compañerismo, lealtad, magnanimi-

¹⁶ Se trata de una homilía pronunciada en 1967, que se publicó inmediatamente después llevando como título “Amar al mundo apasionadamente”; está recogida en *Conversaciones*, 113-123. Para un comentario, ver J. Echevarría, *Amar al mundo apasionadamente: el Beato Josemaría Escrivá de Balaguer*, conferencia pronunciada en Sevilla, el 8 de abril de 2002, dentro del XIII Simposio de Historia de la Iglesia organizado por la Academia de Historia Eclesiástica con sede en esa ciudad, sobre el tema “Testigos del siglo XX, maestros del XXI”; A. García-Suárez, *Existencia secular cristiana*, en *Eclesiología, catequesis, espiritualidad*, Pamplona, 1998, 643-665; P. Rodríguez, “Vivir santamente la vida ordinaria, en AA.VV., *Josemaría Escrivá de Balaguer y la universidad*”, Pamplona, 1993, 225-258.

dad...); amar al mundo es apreciar esos valores e integrarlos en el propio existir;

—por mundo podemos entender finalmente —aunque la enumeración podría extenderse— la historia, es decir, de nuevo la sociedad humana, pero vista ahora en su despliegue temporal, en su desarrollarse a través de ciclos y avatares, con los problemas a los que enfrenta y las ilusiones que suscita; amar al mundo es saberse parte de esa historia, sintonizar con ella, participar vital y personalmente en ella.

En los textos de Josemaría Escrivá encontramos pasajes en todos esos sentidos. En más de un momento evoca paisajes y obras de arte que le atrajeron y cautivaron su atención, e invita con frecuencia a percibir y apreciar la belleza. El encomio de la amistad y del conjunto de las virtudes y valores humanos es, en su obra, no sólo frecuente, sino vibrante. Con gran frecuencia remite también al mundo como historia, en el que Dios se manifiesta y a través del que interpela e invita: “hemos de amar al mundo, porque en el mundo encontramos a Dios, porque en los sucesos y acontecimientos del mundo Dios se nos manifiesta y se nos revela”¹⁷.

Un análisis de sus escritos y de su predicación permite concluir que es precisamente en referencia al amor al mundo entendido en este último sentido, o sea, en referencia al mundo como historia, cómo resulta especialmente adecuado recurrir al adverbio “apasionadamente” que figura en el título de la homilía antes aludida. Amar al mundo es amar un mundo que evoluciona y se desarrolla, y amarlo sabiéndose comprometido con él, llamado a participar en él, con empeño decidido y con vibración sincera ante los ideales que pone en juego. En suma, con conciencia de los valores que connota la existencia humana y a cuya realización concreta abre la historia.

¹⁷ *Conversaciones*, 70. Sobre este tema *Teologia della storia e spiritualità*, en M. Ruiz Jurado (dir.), *Tempo e spiritualità*, Nápoles, 2001, 228-254 (también como “Interpretación teológica de la historia y espiritualidad”, *Scripta Theologica*, 2001 (33), 623-648).

Ese amor al mundo es, sin duda alguna, un amor teologal, un amor al mundo fundamentado en Dios y que desemboca en la comprensión del mundo como lugar, mejor, como momento integrante del encuentro con Dios. Pero es también e inseparablemente un amor profunda y radicalmente humano. Y esto no sólo de modo yuxtapuesto o concomitante, sino intrínseco. Dicho más claramente, el amor al mundo, el aprecio a lo humano, presente en la experiencia personal del Santo desde sus años de infancia y juventud —de ello dejan constancia sus recuerdos¹⁸—, reforzó y se hizo cada vez más intenso a medida que progresaba su vida cristiana. Resulta connatural, en efecto, que el amor a Dios desemboque en amor a lo que Dios ama, y por tanto al mundo, fruto del acto creador de Dios; y ello de forma tanto más neta cuanto más clara conciencia haya de la radicalidad de la obra redentora de Cristo y de la fuerza de la gracia. Y uno y otro aspecto de la verdad cristiana ocuparon un lugar de primer plano en la vida de Escrivá de Balaguer y lo ocupan en sus escritos.

Algunos rasgos —seis, concretamente— pueden contribuir a precisar, presupuesto ese trasfondo, el alcance del amor al mundo:

a) en primer lugar, y ante todo, aunque suponga repetir cosas ya dichas, que es un amor apasionado, que llena la voluntad y connota todas las fibras de la personalidad;

b) en segundo lugar, que es un amor no ingenuo, sino realista, con conciencia de la presencia en él del mal y del pecado;

c) en tercer lugar, que es un amor ilusionado, un amor que no se limita a percibir la bondad que hoy y ahora encierra el mundo, sino que eleva la mirada hacia la perfección a la que lo destina y se ilusiona y sueña con ella;

¹⁸ Falta todavía una biografía de cuño psicológico y antropológico sobre el Fundador del Opus Dei; pueden no obstante encontrarse datos en línea con lo que apuntamos en el texto sea en la biografía de A. Vázquez de Prada, *El fundador del Opus Dei*, vol. I, Madrid, 1997, sea en los testimonios de A. del Portillo, *Entrevista sobre el Fundador del Opus Dei*, Madrid, 1992, y J. Echevarría, *Memoria del Beato Josemaría Escrivá*, Madrid, 2000.

d) en cuarto lugar, que es un amor activo, un amor que no se contenta con soñar —y menos aún con añorar—, sino que impulsa a la acción, al empeño por mejorar el mundo, por transformarlo para hacer de él una realidad que sea eco cada vez más pleno de la bondad de Dios y morada cada vez más digna para los hombres, hijos de Dios;

e) en quinto lugar, que es un amor que aprecia y valora, un amor que transforma el mundo, pero sin manipularlo de forma despótica, sin violentarlo, respetando esa consistencia o densidad de que Dios mismo lo ha dotado y, por tanto, honrando a la naturaleza y actuando en conformidad con las leyes y los dinamismos que la configuran;

f) en sexto lugar, que es un amor humilde, un amor que excluye todo conformismo, toda resignación cobarde, toda fácil acomodación a lo que de hecho simplemente se da o acontece, pero también todo gigantismo del actuar humano, y, en consecuencia, tanto toda exaltación egocéntrica y orgullosa, como toda desesperanza, ya que, incluso en la experiencia del fracaso, la confianza en el poder de Dios impulsa a retomar el empeño.

Los rasgos que acabamos de esbozar son formales, aunque inspiran comportamientos concretos, y los informan. En los escritos de san Josemaría cabe encontrar numerosas consideraciones que contribuyen a dotar de contenido ese impulso a la acción que implica el amor al mundo. Entre ellas cabe entresacar y destacar las siguientes:

a) La importancia decisiva del trabajo, de esa profesión u oficio que determina la posición de cada individuo en la sociedad. Y, en ese contexto, la llamada a trabajar bien, con competencia profesional, con conciencia del deber, con dedicación perseverante y eficaz a la propia tarea. “Como lema para vuestro trabajo —comentaba en una de sus homilías—, os puedo indicar éste: para servir, servir. (...) No basta querer hacer el bien, sino que hay que saber hacerlo. Y, si realmente queremos, ese deseo se traducirá en el empeño por

poner los medios adecuados para dejar las cosas acabadas, con humana perfección”¹⁹.

b) La conciencia de la propia y personal responsabilidad familiar y social, con cuanto eso reclama de superación del egoísmo, de espíritu de servicio, de solidaridad. La dignidad del trabajo —proclamaba en otra homilía, pronunciada precisamente el 19 de marzo de 1963, festividad de san José— “está fundada en el Amor. (...) Por eso el hombre no debe limitarse a hacer cosas, a construir objetos. El trabajo nace del amor, manifiesta el amor, se ordena al amor”²⁰. Y en otro momento: “un hombre o una sociedad que no reaccione ante las tribulaciones o las injusticias, y que no se esfuerce por aliviarlas, no son un hombre o una sociedad a la medida del amor del Corazón de Cristo. Los cristianos (...) han de coincidir en el idéntico afán de servir a la humanidad. De otro modo, su cristianismo no será la Palabra y la Vida de Jesús: será un disfraz, un engaño de cara a Dios y de cara a los hombres”²¹.

c) La valoración, como factores básicos en orden al buen vivir social, del respeto a la libertad de los demás, de la comprensión, de la amistad. “A esto hemos sido llamados los cristianos —proclamaba en otra de sus homilías—, ésta es nuestra tarea apostólica y el afán que nos debe comer el alma: lograr que sea realidad el reino de Cristo, que no haya más odios ni más crueldades, que extendamos en la tierra el bálsamo fuerte y pacífico del amor”²².

c) *Alma sacerdotal y mentalidad laical*

Pero pasemos ya al tercero de los puntos que deseábamos comentar a fin de definir los contornos de esa actitud o temple de

¹⁹ *Es Cristo que pasa*, 50.

²⁰ *Es Cristo que pasa*, 48.

²¹ *Es Cristo que pasa*, 167.

²² *Es Cristo que pasa*, 183.

alma que es la secularidad. Hagámoslo citando unas palabras de san Josemaría: “En todo y siempre hemos de tener —tanto los sacerdotes como los seglares— *alma verdaderamente sacerdotal y mentalidad plenamente laical*, para que podamos entender y ejercitar en nuestra vida personal aquella libertad de que gozamos en la esfera de la Iglesia y en las cosas temporales, considerándonos a un tiempo ciudadanos de la ciudad de Dios y de la ciudad de los hombres”²³.

Al hablar de “alma sacerdotal”, así en los textos —muy numerosos y en más de un aspectos complementarios— en los que subraya que el cristiano, todo cristiano, debe saberse llamado a ser y saberse *alter Christus, ipse Christus*, otro Cristo, el mismo Cristo²⁴, san Josemaría se sitúa ante uno de los núcleos centrales de la fe católica. El cristiano no es sólo un creyente, alguien que tiene fe en Jesús de Nazaret como el salvador. Ni tampoco sólo alguien que, creyendo en Cristo, es consciente de la misión que le incumbe de anunciarle, de darle a conocer. Sino, además —y presuponiendo todo lo anterior—, alguien que se sabe llamado, en virtud del bautismo, a identificarse Cristo, más aún, a “completar en su carne” —según la fuerte expresión de san Pablo— “lo que falta a los sufrimientos de Cristo en beneficio de su cuerpo, que es la Iglesia”²⁵.

El tiempo de la historia, este tiempo concreto en el que vivimos, no es un tiempo vacío respecto a la salvación, sino un tiempo en el que la salvación no sólo se anuncia, sino que se anticipa la plenitud futura. No es un tiempo en el que nacen, se desarrollan los imperios y las civilizaciones, y en el que se cree y se espera en una plenitud futura, pero en el que, propiamente hablando, no se realiza nada que contribuya a configurar la salvación. Sino un tiempo en el que la salvación se hace presente y en la que el hombre participa en ella. Cristo, en el bautismo incorpora a sí al cristiano, le hace partí-

²³ *Carta 2-II-1945*, n. 1; citado, junto con otros textos análogos, en L. F. Mateo-Seco y R. Rodríguez-Ocaña, *Sacerdotes en el Opus Dei*, Pamplona, 1994, 30.

²⁴ Ver al respecto A. Aranda, “*El bullir de la sangre de Cristo*”. *Estudio sobre el cristocentrismo del beato Josemaría Escrivá*, Rialp, Madrid, 2000, 203 ss.

²⁵ *Col 1*, 24.

cipe de su sacerdocio, de modo que, unido a Cristo, formando una sola con Cristo, puede “ofrecer sacrificios espirituales, agradables a Dios” presentar su “cuerpo”, su vida, como “culto espiritual”, “como ofrenda viva, santa, agradable a Dios”²⁶.

La expresión “alma sacerdotal” refleja esa realidad dogmática, expresándola y concretándola a modo de actitud existencial que impregne de hecho las acciones. Hablar de alma sacerdotal es, en suma, hablar de la fuerza o impulso interior que debe mover a quien, sabiéndose incorporado a Cristo, advierte que está llamado a vivir con sentido sacerdotal la existencia entera, y, en consecuencia, a orientar a la gloria de Dios y al bien de los hombres a todas y cada una de sus acciones. “Afirmas —se lee en un punto de *Surco* que refleja muy bien lo que venimos diciendo— que vas comprendiendo poco a poco lo que quiere decir ‘alma sacerdotal’... No te enfades si te respondo que los hechos demuestran que lo entiendes sólo en teoría. —Cada jornada te pasa lo mismo: al anochecer, en el examen, todo son deseos y propósitos; por la mañana y por la tarde, en el trabajo, todo son pegas y excusas. ¿Así vives el ‘sacerdocio santo, para ofrecer víctimas espirituales, agradables a Dios por Jesucristo’?”²⁷

Recalquemos el “cada jornada” del punto de *Surco* recién citado. Todo el entramado de la vida, el trabajo y el descanso, los éxitos y los fracasos, la salud y la enfermedad, todos y cada uno de

²⁶ *1 Pe*, 2, 5 y *Rom* 12, 1. Sobre el sacerdocio común de los fieles, puede encontrarse una buena exposición bíblica y teológica en A. Feuillet, “Les sacrifices spirituels du sacerdote royale des baptisés (1 Pe 2, 5) et leur preparation dans l’Ancien Testament”, en *Nouvelle Revue Théologique*, 1974 (96), 704-728; Id., “Les chrétiens prêtres et rois d’après l’Apocalypse”, en *Revue Thomiste*, 1975 (75), 40-66; A. Vanhoye, “Sacerdoce commun et sacerdoce ministériel. Distinctions et rapports”, en *Nouvelle Revue Théologique*, 1975 (96), 193-207; P. Rodríguez, “Sacerdocio común y sacerdocio ministerial en la estructura de la Iglesia”, en *Romana*, 1987 (3), 162-176.

²⁷ *Surco*, 499. Para un análisis más desarrollado de las enseñanzas de san Josemaría Escrivá a este respecto, ver M. M. Otero, “El alma sacerdotal del cristiano”, en AA.VV., *Mons. Josemaría Escrivá de Balaguer y el Opus Dei*, Pamplona, 1985, 293-319.

los momentos del vivir humano, tanto los de exaltación como los de dolor o sufrimiento, pueden ser vividos en unión con Cristo y, de esa forma, dotados de virtualidad santificadora, para sí mismo y para el conjunto de la humanidad. Y ello en referencia a todo cristiano, sea cual sea su profesión, su estado civil, su nación o su raza. También, como es obvio, al que vive en medio del mundo, dedicado a las tareas y ocupaciones seculares. El alma sacerdotal incide así en la secularidad, conformando esa dimensión teológica que, como decíamos antes contribuye, junto con la sociológica, a configurarla.

Pero no olvidemos que san Josemaría acude, uniéndola a la de “alma sacerdotal” como para formar un binomio, a una segunda expresión: “mentalidad laical”. Para mostrar su contenido y alcance, quizá nada mejor que citar un texto, aunque sea algo largo, de una de sus homilías. “Tenéis que difundir por todas partes una verdadera *mentalidad laical*, que ha de llevar a tres conclusiones: —a ser lo suficientemente honrados, para pechar con la propia responsabilidad personal; —a ser lo suficientemente cristianos, para respetar a los hermanos en la fe, que proponen —en materias opinables— soluciones diversas a la que cada uno de nosotros sostiene; y a ser lo suficientemente católicos, para no servirse de nuestra Madre la Iglesia, mezclándola en banderías humanas”. Poco párrafos más allá prosigue: “Interpretad mis palabras, como lo que son: una llamada a que ejerzáis —¡a diario!, no sólo en situaciones de emergencia— vuestros derechos; y a que cumpláis noblemente vuestras obligaciones como ciudadanos —en la vida política, en la vida económica, en la vida universitaria, en la vida profesional—, asumiendo con valentía todas las consecuencias de vuestras decisiones libres, cargando con la independencia personal que os corresponde. Y esta cristiana *mentalidad laical* os permitirá huir de toda intolerancia, de todo fanatismo —lo diré de un modo positivo—, os hará convivir en paz con todos vuestros conciudadanos, y fomentar también la convivencia en los diversos órdenes de la vida social”²⁸.

²⁸ *Conversaciones*, 117.

Encontramos en este texto muchas de las consideraciones expuestas en las páginas anteriores, recogidas y sintetizadas en referencia precisamente a una mentalidad, es decir, a una manera de pensar que configura las valoraciones y, en consecuencia, los modos y maneras de reaccionar. Hablar de mentalidad laical implica, en suma, en labios de Escrivá de Balaguer, referirse a ese aprecio por las realidades terrenas o seculares y a ese sentido de la libertad que son connaturales al modo de pensar cristiano y con los que el laico, cuya vida se configura casi por entero en referencia a las ocupaciones seculares, está especialmente confrontado. Y hacerlo remitiendo no a presupuestos para la acción teórica y abstractamente considerados, sino a convicciones interiorizadas, que se radican hondamente en el corazón, hasta conformar la mente y, en consecuencia, la acción y el comportamiento.

La mentalidad laical implica valorar las realidades temporales, desempeñar con seriedad las ocupaciones y tareas, asumir con responsabilidad las decisiones, respetar la libertad de los demás, ser consciente de la misión que, como cristiano, a cada uno le pueda corresponder, afrontándola en nombre propio, sin colocar a la Iglesia en servicio de intereses o finalidades personales. La mentalidad laical está así en las antípodas tanto de todo clericalismo y de toda actitud teocrática, como de todo indiferentismo y de todo naturalismo.

Cabe por lo demás subrayar, llegados a este punto, que si bien en ocasiones, san Josemaría Escrivá empleó a veces separadamente una y otra de las expresiones que ahora consideramos, mentalidad laical y alma sacerdotal, con gran frecuencia las evocó simultáneamente. De hecho en su predicación y en su enseñanza, ambas expresiones constituyen una unidad, de modo que todo intento de aislarlas y, más aún de contraponerlas, deformaría su pensamiento. El alma sacerdotal alude, como el vocablo “alma” indica, a un impulso o fuerza interior; la mentalidad laical apunta más bien a un estilo o modo de reaccionar y de comportarse. Ambas, en su complementariedad, contribuyen a dibujar la fisonomía de esa actitud a la que designamos como secularidad; es decir, el temple de alma del cristiano que reconoce a la vez, fundiéndolas en unidad, su

radicación en Cristo y su plena solidaridad con la sociedad de los hombres²⁹.

3. A modo de epílogo

La secularidad no es una cualidad o actitud fácil de tipificar. Presuponiendo la valoración que se otorgue a las realidades y ocupaciones seculares —mejor, siendo fruto de esa valoración—, repercuten sobre ella tensiones o distinciones tan complejas como son las que median entre eternidad y tiempo, entre lo civil y lo religioso, entre lo humano y lo divino.

Acuñado en el contexto de la experiencia cristiana y con la intención de precisar sus contornos, estamos ante un vocablo que, por su propia naturaleza —es decir, por la naturaleza de la realidad a la que remite—, está destinado a atraer la atención de saberes muy variados, desde la filosofía a la sociología, desde la historia de las mentalidades al análisis de los desarrollos culturales³⁰.

²⁹ Aunque tal vez no sea necesario, quizá no esté de más señalar expresamente que la distinción entre alma sacerdotal y mentalidad laical no es paralela a la distinción, antes considerada, entre dimensión sociológica y dimensión teológica de la secularidad. Tanto el alma sacerdotal como la mentalidad laical se sitúan, forman parte de los elementos teológicos —o, en términos más amplios, antropológicos— de la secularidad, y no de los sociológicos, en el sentido en que antes los entendíamos.

³⁰ De hecho uno de los factores que han contribuido a la difusión del vocablo está relacionado con los intentos de interpretación del proceso de secularización que ha marcado y marca la historia de la cultura occidental en la época moderna, ya que, al tipificar una actitud de espíritu —concretamente, la cristiana— que se diferencia tanto de la desestima del mundo como del naturalismo y, en consecuencia, del secularismo, ofrece una clave hermenéutica útil y de fácil manejo. Sobre la distinción entre secularización, secularidad y secularismo, ver lo que hemos escrito en *Historia y sentido. Estudios de teología de la historia*, Madrid, Rialp, 1997, 162 ss., con la bibliografía allí citada

En ese tránsito de unos contextos a otros el término puede experimentar evoluciones semánticas. De hecho las ha experimentado ya, y es previsible que las experimente también, y aún mayores, en el futuro. Nada más lógico, aunque sería de desear que aconteciera sin incurrir en alteraciones o empobrecimientos³¹. De ahí la importancia de una caracterización detallada como la que, con mayor o menor fortuna —de ellos juzgará el lector— hemos intentado realizar en el presente escrito.

José Luis Illanes
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
E- 31080 Pamplona
jillanes@unav.es



³¹ Un ejemplo —o, si se prefiere, un reflejo o síntoma— de ese riesgo es lo ocurrido con *Diccionario de la lengua española* en las ediciones posteriores a la de 1985, antes citada (cfr. nota 1). En la edición de 1992 el término secularidad desaparece. Reaparece en cambio en la de 2001 con tres acepciones, de las que la tercera retoma la primera del texto de 1985; la segunda es sustituida por dos que suponen un claro empobrecimiento respecto a la caracterización antes ofrecida (“condición común del hombre que vive en el mundo”), muy ajustada a la realidad, como ya dijimos. La primera de las nuevas acepciones incorporadas (“independencia de los asuntos públicos en relación con los religiosos”) resulta, en efecto, confusa, ya que no establece matiz alguno y se expone a identificar secularidad con secularismo, termino que, dicho sea de paso, no está presente. La segunda de las nuevas acepciones (“condición común de lo laico en contraposición con lo eclesial”) es claramente inadecuada, pues identifica lo secular con lo laico, cuando en realidad el ámbito de lo secular es más amplio, extendiéndose, entre otras cosas, al sacerdote secular o diocesano, como el propio Diccionario señala al referirse inmediatamente antes a ese adjetivo, es decir, al vocablo “secular”.