

San Josemaría Escrivá y la teología moral*

Prof. Mons. Ángel Rodríguez Luño
Pontificia Università della Santa Croce

1. Introducción

Los escritos y las enseñanzas orales de San Josemaría Escrivá están casi siempre dirigidos a todos los fieles, y no en particular a los teólogos. Contienen numerosas referencias a los conceptos que éstos usan: libertad, virtud, ley moral, conciencia, etc. Sin embargo, me parece que la principal y más original contribución de san Josemaría a la teología moral no se encuentra en el uso de estos conceptos, sino sobre todo en el *estilo* de vida cristiana que propone con fuerza e incisividad. Si el teólogo eleva a nivel de conciencia refleja esta propuesta, descubre enseguida un conjunto de elementos que constituyen una orientación válida para el enfoque y para el desarrollo de la teología moral.

Con las siguientes reflexiones, intentaré expresar el modo en que yo mismo he entendido y elaborado la inspiración que he encontrado en las enseñanzas de san Josemaría. Soy consciente de que otros estudiosos podrán dar una forma teológica distinta a la misma inspiración de fondo, pues, en definitiva, lo que expondré es sólo uno de los modos posibles de elaborar teológicamente la visión de la vida moral cristiana de este santo.

2. En la ciudad de los hombres, con el alma llena del deseo de Dios

Después de una primera lectura de los escritos de san Josemaría, dos polos — que fácilmente podrían parecer antitéticos— llaman la atención del teólogo.

Por una parte, la fuerza con la que subraya la llamada a la santidad que, por estar radicada en el Bautismo, se dirige igualmente a todos los fieles, cualquiera que

* El presente texto es la traducción, realizada por el Prof. Lucas Buch, de la conferencia pronunciada por el autor en el Convenio Internacional "San Josemaría e la teología", Universidad Pontificia de la Santa Cruz, Roma 14-16 de noviembre de 2013.

sea su estado y condición¹. En los escritos de san Josemaría, la vida cristiana aparece como una totalidad unificada por la finalidad que determina su movimiento². Todos están llamados —con modalidades distintas, según la condición de cada uno— a la identificación con Cristo, para la gloria del Padre, y, con la cooperación del Espíritu Santo, en la edificación de la Iglesia. En este contexto, la fe, la esperanza y la caridad asumen inmediatamente el papel de criterio supremo para la existencia del cristiano en cuanto hijo de Dios³. Se trata de una propuesta de vida cristiana con un fuerte acento teocéntrico, cristológico y eclesial, y, de manera subordinada, también mariológico.

Ahora bien, se advierte por otra parte un acento no menos fuerte del valor teológico de la secularidad y del mundo, en cuanto se afirma que los laicos —y por tanto la inmensa mayoría de los fieles— están llamados no solo a “buscar la santidad en medio del mundo, *en mitad de la calle*”⁴, sino también a santificar el trabajo y el mundo mismo, visto como una nueva creación en Cristo⁵. Así, la índole secular, lejos de ser una connotación meramente sociológica, adquiere un valor teológico positivo, que excluye cualquier forma de separación de las realidades familiares, profesionales, culturales, sociales y políticas contemporáneas, y que extiende inmediatamente la dimensión teologal de la existencia hasta las exigencias más específicas de la vida familiar, profesional y social⁶. En esta línea, san Josemaría llega a hablar de la legitimidad de un “materialismo cristiano”⁷, una concepción según la cual hay que saber “materializar”⁸ los momentos más elevados de la vida y de la espiritualidad. Estos deben ponerse continuamente en relación con las más cotidianas y más pequeñas tareas de la vida ordinaria —especialmente, del trabajo profesional—, ya que esas son las realidades que la inmensa mayoría de los cristianos deben santificar⁹.

Podría parecer que, al aceptar seriamente los dos polos —el fuerte acento de la

1 Cf. San Josemaría Escrivá, *Camino*, Rialp, Madrid 2004, n. 291.

2 Aunque san Josemaría no usó este tipo de terminología científica, su enfoque de la vida moral responde a la concepción que hoy se denomina “ética de la primera persona”. Sobre este enfoque, véase A. Rodríguez Luño, *Ética General*, 6ª ed., Eunsa, Pamplona 2010, pp. 55-60.

3 El sentido de la filiación divina tiene una importancia fundamental en las enseñanzas de san Josemaría. Véase E. Burkhart - J. López, *Vida cotidiana y santidad en la enseñanza de San Josemaría. Estudio de teología espiritual*, vol. II, Rialp, Madrid 2011, pp. 19-159.

4 San Josemaría Escrivá, *Conversaciones con Mons. Escrivá de Balaguer*, Rialp, Madrid 2002, n. 62.

5 Cf. 2 Co 5, 17; Ga 6, 15.

6 Cf. J.L. Illanes, *La secularidad como actitud existencial*, “Anuario Filosófico” 35 (2002) 553-579.

7 Cf. *Conversaciones...*, cit., n. 115.

8 Cf. *ibid.*, n. 114.

9 Cf. por ejemplo San Josemaría Escrivá, *Amigos de Dios*, Rialp, Madrid 2009, nn. 57-72; *Conversaciones...*, cit., nn. 22, 34, 60, 114.

dimensión teologal de la existencia y la simultánea proclamación del “materialismo cristiano”—, debería crearse una fuerte tensión. Y, en efecto, dice san Josemaría que el cristiano “es un ciudadano de la ciudad de los hombres, con el alma llena del deseo de Dios”¹⁰; es decir, que la cabeza y el corazón del cristiano deben estar muy altos, mientras, al mismo tiempo, “las plantas pisen bien seguras en la tierra”¹¹. La personalidad del cristiano se presenta, así, como una cuerda elástica que, al ser tirada con fuerza desde arriba y desde abajo, se estira demasiado y corre el riesgo de romperse. Pues bien, a mi modo de ver, el punto más característico y original de san Josemaría se encuentra en que su propuesta espiritual logra que la existencia cristiana, concebida de este modo, no sólo no se rompa, sino que, al contrario, armonice con gran sencillez y naturalidad los dos polos de que venimos hablando, hasta tal punto que se puede afirmar que uno y otro se alimentan y se potencian recíprocamente. El concepto de “unidad de vida”, usado frecuentemente por san Josemaría, expresa esta pacífica y hermosa armonía¹².

3. El fundamento cristológico

¿Cómo y por qué es posible que esta propuesta de vida cristiana funcione bien? La respuesta a esta pregunta se puede expresar con palabras de un importante estudioso: en san Josemaría se encuentra “una comprensión especialmente rica y coherente del misterio de Cristo, perfecto Dios y perfecto hombre”, que permite encontrar, en la encarnación del Verbo, “el fundamento perennemente actual y operante de la transformación del hombre en Cristo, y, a través del trabajo del hombre, de toda la creación”¹³. La armonía que existe entre la plenitud divina y la humana en Cristo se convierte en el paradigma vital y práctico de la conjunción que se da, en el alma de todo creyente, de la dimensión teologal y lo que san Josemaría denomina “materialismo cristiano”. Así, las realidades humanas, sociales, profesionales no son consideradas como algo corrompido, pecaminoso, de lo que el cristiano debería alejarse para no ser contagiado, sino como realidades que Cristo ha redimido al hacerlas suyas, y que el cristiano debe amar y santificar. Vale la pena transcribir una página de san Josemaría: “No hay nada que pueda ser ajeno al afán de Cristo. Hablando con profundidad teológica, es decir, si no nos limitamos a una clasificación funcional; hablando

10 San Josemaría Escrivá, *Es Cristo que pasa*, Rialp, Madrid 2010, n. 99.

11 *Amigos de Dios*, cit., n. 75.

12 Sobre la unidad de vida en San Josemaría, véase: E. Burkhart - J. López, *Vida cotidiana y santidad en la enseñanza de San Josemaría. Estudio de teología espiritual*, vol. III, Rialp, Madrid 2013, pp. 617-637.

13 C. Fabro, *El temple de un Padre de la Iglesia*, Rialp, Madrid 2002, p. 123. El original es italiano.

con rigor, no se puede decir que haya realidades —buenas, nobles, y aun indiferentes— que sean exclusivamente profanas, una vez que el Verbo de Dios ha fijado su morada entre los hijos de los hombres, ha tenido hambre y sed, ha trabajado con sus manos, ha conocido la amistad y la obediencia, ha experimentado el dolor y la muerte”¹⁴. En pocas palabras, la armonía —llena de sencillez, de naturalidad y de sentido— entre la dimensión divina y la dimensión humana del cristiano nace de una intensa y profunda comprensión de la lógica de la Encarnación, que se demuestra muy fecunda para la reflexión teológico-moral.

La fecundidad de este enfoque se manifiesta en el modo en que la fe y la razón se articulan en la reflexión del teólogo moral. Hemos dicho antes que la fe asume el papel de criterio supremo para la existencia del cristiano en cuanto hijo de Dios, pues ofrece una respuesta completa a la pregunta acerca del tipo de persona que un bautizado debe ser y del tipo de vida que un fiel debe vivir. Esta respuesta es el punto de referencia fundamental de toda la actividad de la razón práctica, más allá de los dilemas de la casuística y de los problemas de la ética normativa. Se proyecta sobre las exigencias específicas de la santificación del hombre y del mundo, ayudando a comprender cuál es el valor y cuál el sentido de los bienes y de las actividades con las que el hombre se enfrenta cada día: el trabajo, la familia, la salud y la enfermedad, el placer y el dolor, la vida y la muerte, la riqueza y la pobreza, la libertad, el matrimonio y el celibato. Así, la actitud adecuada ante los bienes y de las actividades humanas nace coherentemente de la valoración de unos y otros que tiene lugar a la luz de la fe.

Estas consideraciones permiten comprender con facilidad que una moral enfocada de este modo será una moral de las virtudes. El tema requeriría un examen atento que no es posible hacer aquí. Quisiera señalar solamente la gran importancia que san Josemaría concede a las virtudes humanas para la formación moral de la persona. En una de sus homilías, por ejemplo, escribía: “El cristiano percibe que las virtudes teologales —la fe, la esperanza, la caridad—, y todas las otras que trae consigo la gracia de Dios, le impulsan a no descuidar nunca esas cualidades buenas que comparte con tantos hombres. Las virtudes humanas —insisto— son el fundamento de las sobrenaturales; y éstas proporcionan siempre un nuevo empuje para desenvolverse con hombría de bien”¹⁵.

El enfoque propio de la ética de las virtudes conlleva una determinada pedagogía moral. Teóricamente, debería ser posible deducir las consecuencias operativas

¹⁴ *Es Cristo que pasa*, cit., n. 112.

¹⁵ *Amigos de Dios*, cit., n. 91. El volumen recoge algunas homilías sobre las virtudes teologales y humanas. Sobre estas últimas, véanse especialmente los nn. 73-93.

concretas a partir de la visión del bien y de la misión del cristiano en el mundo. Sin embargo, la experiencia demuestra que, al mismo tiempo, hay que proceder de abajo arriba: solo a partir del aprendizaje práctico —y en ocasiones incluso irreflexivo— de los modos concretos de comportarse ante los bienes y las actividades que integran nuestra vida, es posible comprender plenamente y realizar la santificación del mundo y de nosotros mismos. Con otras palabras, no es difícil captar en la teoría que la ordenación de nuestra existencia a la gloria del Padre en Cristo en el seno de la Iglesia comporta un concreto estilo de vida en medio del mundo, pero en la práctica sólo se logra entender la santificación del mundo y en el mundo a medida que, poco a poco, se comprenden y se asumen, una a una, las manifestaciones concretas de tal estilo de vida¹⁶. A este propósito, San Josemaría habla de “convicciones” y de “vida”, “porque no se trata de aceptar un simple postulado teórico, sino de realizarlo día a día, en la vida ordinaria”¹⁷. Algunos conceptos muy frecuentes en los escritos de san Josemaría —“plan de vida”, “formación profesional”, “presencia de Dios”, “cosas pequeñas”, “contemplativos en medio del mundo”, etc.— responden a esta determinada pedagogía espiritual y moral.

4. La afirmación del valor del mundo

Para interpretar en toda su riqueza lo que se ha dicho sobre el papel directivo de la fe en la teología moral, es necesario tener en cuenta que ese papel no solo es compatible, sino que incluso presupone una plena afirmación del valor del mundo creado por Dios, lo cual vale también para las formas que el mundo contemporáneo asume en el plano científico, cultural, social y político.

El filósofo Ch. Taylor ha puesto en evidencia que la afirmación del valor de la vida cotidiana tiene su origen en la espiritualidad judeo-cristiana, y que esa afirmación ha ganado importancia a partir de la Reforma protestante, sobre todo en el ámbito de los sectores más puritanos del calvinismo¹⁸. No podemos aquí detenernos en el análisis del contexto propio del puritanismo calvinista y de sus diferencias con la concepción católica. Me limitaré a señalar que los predicadores calvinistas —y, en ge-

16 Estas consideraciones responden a las características propias del conocimiento práctico. Un ejemplo puede aclararlo un poco más. Del mismo modo que no basta explicar a un niño las leyes de la física por las que es posible ir en bicicleta sin caerse, sino que para ir en bicicleta el niño debe “aprender”, así también hay que aprender prácticamente a vivir por Cristo en medio del mundo. Véase, sobre esto, M. Polany, *La conoscenza personale*, Rusconi, Milano 1990.

17 *Conversaciones...*, cit., n. 62.

18 Cf. Ch. Taylor, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, Feltrinelli, Milano 1993, p. 270. Véanse las pp. 265-291 (el original es inglés; existe traducción española: *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona 1996).

neral, los Reformadores— indican dos errores que hay que evitar: el renunciar a las cosas de este mundo que es propio de los monjes (el monacato es para ellos un sin-sentido), y el dejarse absorber por las cosas, como si fueran nuestro fin¹⁹. Subrayan, sí, que el hombre debe aplicarse con esfuerzo al trabajo, a cualquier trabajo, porque cualquier trabajo honesto, hecho con esfuerzo y por amor de Dios, es un instrumento para la redención del hombre²⁰. Pero, a través de una compleja evolución, se llegará a una visión instrumental, por la cual el *ethos* del trabajo es solamente un medio para trascender el mundo mediante una actitud religiosa. El fundamento de esta actitud es frágil, pues no se llega a establecer una relación interna entre trabajo y redención: considerados en sí mismos, el mundo y el trabajo no han sido redimidos, aunque el esfuerzo en el mundo puede ser ocasión para la redención del individuo, el cual queda así, en cierto modo, separado del mundo. En definitiva, no se llega a la nueva creación en Cristo, a la afirmación del valor del mundo redimido²¹.

Uno de estos predicadores protestantes, Richard Sibbes, dice “que no es el *mundo* el que aleja nuestro corazón de Dios y de la bondad, sino el *amor* al mundo”²². Ahora bien, san Josemaría ha dado a una de sus más conocidas homilías un título que afirma explícitamente lo contrario: “Amar al mundo apasionadamente”²³. Tal vez Sibbes entendía por “amor al mundo” un amor desordenado que, también para san Josemaría, podría alejarnos de Dios. Con todo, san Josemaría no habría dicho jamás que el amor al mundo pueda alejarnos de Dios, pues, incluso admitiendo que este amor pueda sufrir ciertas patologías, considera que, en sí mismo, es algo totalmente distinto, hasta afirmar con decisión que el cristiano debe amar al mundo apasionadamente.

5. Una teología moral para quienes aman al mundo

De la concepción de la filiación divina y de la lógica de la Encarnación de las que se ha hablado antes²⁴, nacen tantas indicaciones para la elaboración de la teología moral que es muy costoso proponer una exposición orgánica. Si debiera expresarlas sintéticamente, diría que resulta una teología moral positiva, realista, abierta, y

19 Cf. *ibid.* p. 277.

20 Cf. *ibid.*, pp. 278-282. En estas páginas se pueden leer algunos textos que ilustran bien esta posición doctrinal.

21 Cf. M. Rhonheimer, *Transformación del mundo. La actualidad del Opus Dei*, Rialp, Madrid 2006, pp. 53-90; especialmente pp. 62-69.

22 R. Sibbes, *The Saints Cordials* (1637), citado en C.H. George - K. George, *The Protestant Mind of the English Reformation*, Princeton University Press, Princeton 1961, pp. 124-125.

23 *Conversaciones...*, cit., nn. 113-123.

24 Cf. más arriba, sección 3.

amante de la libertad y del pluralismo.

a) Una teología moral positiva

Entiendo por teología moral positiva una moral que se ocupa del desarrollo de la vida de hijos de Dios, recibida en el Bautismo como una pequeña semilla. Este enfoque se propone trazar un camino de crecimiento en la identificación personal con Cristo, en la santificación del trabajo y en la cristianización del ambiente familiar y social en que se vive. Así, la reflexión no está centrada en el peligro real que representan la concupiscencia y el pecado, como tampoco demuestra un particular interés en las reglas casuísticas o en las soluciones minimalistas. Más bien, busca elaborar y enseñar la práctica de las virtudes teologales, morales y humanas, en orden a la santificación del hombre y a la transformación del mundo.

b) Una teología moral realista

Resulta mucho más difícil explicar lo que aquí entiendo por 'realismo'. El realismo del que hablo nace de la convicción de san Josemaría de que el mundo creado por Dios es bueno, aunque los hombres podemos afearlo con nuestros pecados. Debemos amar y santificar este mundo sin perder de vista que "cualquier modo de evasión de las honestas realidades diarias es [...] cosa opuesta a la voluntad de Dios"²⁵. Para amar y santificar el mundo es necesario, en primer lugar, conocerlo y comprenderlo, pues la ignorancia es la primera forma de evasión de las realidades humanas. De esto deriva una actitud de confiada apertura hacia la realidad humana y social, sin prejuicios ni desconfianzas, y, por tanto, una disponibilidad para aprender de la experiencia humana y cristiana, y de las conclusiones ciertas de las ciencias que estudian los diversos sectores de la realidad humana y social²⁶. Esta es la actitud propia de lo que llamo aquí una teología moral realista.

La disponibilidad ante la experiencia no se opone de ningún modo al papel directivo de la fe. Se opone, en cambio, al principio racionalista que presupone una in-

²⁵ *Conversaciones...*, cit., n. 114.

²⁶ "Para ti, que desees formarte una mentalidad católica, universal, transcribo algunas características: —amplitud de horizontes, y una profundización enérgica, en lo permanentemente vivo de la ortodoxia católica; —afán recto y sano —nunca frivolidad— de renovar las doctrinas típicas del pensamiento tradicional, en la filosofía y en la interpretación de la historia...; —una cuidadosa atención a las orientaciones de la ciencia y del pensamiento contemporáneos; —y una actitud positiva y abierta, ante la transformación actual de las estructuras sociales y de las formas de vida" (San Josemaría Escrivá, *Surco*, Rialp, Madrid 2007, n. 428).

teligencia, colocada completamente al margen de la realidad de estudio, que sería capaz de ofrecer una perfecta y exhaustiva información de la misma a partir de algunas pocas ideas claras y distintas. Partiendo de estas, además, pretende trazar un programa completo y centralizado de ingeniería social y pastoral²⁷. San Josemaría, por el contrario, confía en la espontaneidad y el pluralismo del Pueblo de Dios²⁸, es decir, en la creatividad apostólica de hombres y mujeres que, iluminados por la fe y llenos del deseo de llevar a Cristo al mundo, sabrán descubrir mil modos —algunos de ellos tal vez inéditos— de ordenar la propia vida y las propias actividades.

Al tiempo que consideraba las definiciones de la Iglesia concernientes a la fe y a la moral como un criterio indiscutible²⁹, san Josemaría reconocía que “nuestra inteligencia es limitada, sólo podemos —con esfuerzo y dedicación— llegar quizá a distinguir una parcela de la realidad, pero son muchas las cosas que se nos escapan”³⁰. Si trasladamos esta concepción al ámbito de la teología moral, resulta que, al estudiar los problemas morales concretos, el teólogo no debería presuponer que se conocen ya todas las soluciones posibles, de modo que basta elegir entre ellas la más adecuada. Más bien, admitirá que los fieles bien formados y las comunidades cristianas pue-

27 El documento de la Comisión Teológica Internacional, *En busca de una ética universal: nueva perspectiva sobre la ley natural*, publicado en 2009, ha criticado justamente el modelo racionalista de la ley moral natural. Basta leer lo que se afirma en el n. 33: “El modelo racionalista moderno de la ley natural se caracteriza por: 1) la creencia esencialista en una naturaleza humana inmutable y a-histórica, respecto a la cual la razón puede perfectamente captar la definición y las propiedades esenciales; 2) el poner entre paréntesis la situación concreta de las personas humanas y la historia de la salvación, marcada por el pecado y la gracia, cuya influencia sobre el conocimiento y la práctica de la ley natural son, sin embargo, determinantes; 3) la idea de que es posible que la razón deduzca *a priori* los preceptos de la ley natural a partir de la definición de la esencia del hombre; 4) la extensión máxima de los preceptos deducidos así, de modo que la ley natural aparece como un código de leyes completas que regula casi todos los comportamientos. Esta tendencia a extender el campo de las determinaciones de la ley natural ha sido el origen de una grave crisis, en particular debido a que con el desarrollo de las ciencias humanas, el pensamiento occidental ha tomado conciencia de la historicidad de las instituciones humanas y del carácter relativo y cultural de muchos comportamientos que se justificaban con frecuencia recurriendo a la ley natural. Este desfase entre una teoría abstracta maximalista y la complejidad de los datos empíricos explica en parte la desafección respecto a la idea misma de ley natural. Para que la noción de ley natural pueda servir para elaborar una noción de ética universal en una sociedad secularizada y pluralista como la nuestra, hay que evitar presentarla en la forma rígida que ha adquirido en particular en el contexto del racionalismo moderno”.

28 “Espontaneidad y pluralismo en el pueblo de Dios” es el título de una de las entrevistas recogidas en *Conversaciones* (cf. nn. 1-23). En ella, como a lo largo de todo el libro, san Josemaría vuelve sobre estas ideas. Así, por ejemplo, afirma: “damos una importancia primaria y fundamental a la *espontaneidad apostólica de la persona*, a su libre y responsable iniciativa, guiada por la acción del Espíritu; y no a las estructuras organizativas, mandatos, tácticas y planes impuestos desde el vértice, en sede de gobierno. [...] Cada uno, con espontaneidad apostólica, obra con completa libertad personal y formándose autónomamente su propia conciencia de frente a las decisiones concretas que haya de tomar, procura buscar la perfección cristiana y dar testimonio cristiano en su propio ambiente, santificando su propio trabajo profesional, intelectual o manual” (*Conversaciones...*, cit., n. 19).

29 Cf. *Surco*, cit., n. 275.

30 San Josemaría Escrivá, *Carta 24-X-1965*, n. 17; citada en A. Rodríguez Luño, *Cultura política y conciencia cristiana. Ensayos de ética política*, Rialp, Madrid 2007, p. 72. Sobre la naturaleza, composición y fecha de las cartas de san Josemaría, cf. J. L. Illanes, *Obra escrita y predicación de San Josemaría Escrivá de Balaguer*, “*Studia et Documenta*” 3 (2009) 203-276.

den poseer ciertos conocimientos y proponer determinadas soluciones que difícilmente podrían ser poseídas y descubiertas por una sola persona, por muy experta e inteligente que fuera. Por eso, se mostrará dispuesto a aprender de la experiencia y de las experiencias, de cuya corrección tienen los Pastores de la Iglesia, ciertamente, la última palabra.

La apertura de la teología moral a la cultura científica y profesional no significa que atribuya un papel directamente ético-normativo a las ciencias naturales o sociales, y mucho menos implica que deba acoger acríticamente las últimas hipótesis o las más de moda. Significa, en cambio, que reconoce la autonomía y el valor de las realidades temporales. Este reconocimiento conlleva el imperativo de conocer y respetar su dinámica interna, fruto de la racionalidad que la sabiduría del Creador ha imprimido en sus obras. Por tanto, exige, como presupuesto imprescindible de cualquier proyecto apostólico que busque la santificación del mundo desde dentro, una adecuada competencia técnica y profesional. En modo gráfico, decía san Josemaría: “El cristiano, cuando trabaja, como es su obligación, no debe soslayar ni burlar las exigencias propias de lo natural. Si con la expresión *benedicir las actividades humanas* se entendiese anular o escamotear su dinámica propia, me negaría a usar esas palabras. Personalmente no me ha convencido nunca que las actividades corrientes de los hombres ostenten, como un letrero postizo, un calificativo confesional. Porque me parece, aunque respeto la opinión contraria, que se corre el peligro de usar en vano el nombre santo de nuestra fe, y además porque, en ocasiones, la etiqueta católica se ha utilizado hasta para justificar actitudes y operaciones que no son a veces honradamente humanas”³¹.

De modo especial en el ámbito de la ética aplicada —esto es, de la ética social, económica y política—, la apertura de la que venimos hablando conlleva el discernimiento del distinto estatuto epistemológico de los conocimientos implicados en los razonamientos teológicos³². La ética aplicada no es una simple enunciación de principios perennes. En efecto, mira a regular la realización de bienes humanos y sociales en un contexto histórico, geográfico y cultural determinado, que está caracterizado por una contingencia (por lo menos) parcialmente insuperable —como es propio, por otra parte, de todo lo que es práctico. El teólogo no debería olvidar que sus razonamientos, aun partiendo de principios doctrinales de valor perenne, a menudo utilizan como premisa menor concepciones sociales, económicas o políticas opinables, y a ve-

31 *Es Cristo que pasa*, cit., n. 184.

32 Me he ocupado de las enseñanzas de san Josemaría en materia social y política en A. Rodríguez Luño, *Cultura política y conciencia cristiana*, cit., pp. 51-86. El original es italiano. Además, existe una traducción al inglés de la parte dedicada a las enseñanzas de san Josemaría: *Forming One's Conscience in Social and Political Matters as Seen in the Teachings of Blessed Josemaría Escrivá*, “Romana. Bulletin of the Prelature of the Holy Cross and Opus Dei”, 24 (1997) 162-181.

ces muy controvertidas. En estos casos, la conclusión sigue a la parte más débil, y resulta tan opinable o controvertida como la premisa menor. Por eso, san Josemaría escribió con total claridad: “Nadie puede pretender en cuestiones temporales imponer dogmas, que no existen. Ante un problema concreto, sea cual sea, la solución es: estudiarlo bien y, después, actuar en conciencia, con libertad personal y con responsabilidad también personal”³³. Como se ha dicho antes, las definiciones de la Iglesia son indiscutibles; sin embargo, quienes hacen afirmaciones cuasi-dogmáticas sobre cuestiones opinables, dejadas por Dios a la libre discusión de los hombres, demuestran, primero, un conocimiento insuficiente de las materias sociales, económicas y políticas —por lo demás muy complejas—, y quizá también una actitud de inconsciente falta de respeto por la obra del Creador³⁴.

c) *Una teología moral abierta*

Lo que se acaba de decir no significa que el teólogo deba abstenerse de entrar en las complejas cuestiones de la ética aplicada. Para san Josemaría, la secularidad significa sentirse responsables del mundo, asumiendo la tarea de participar en las actividades humanas para darles su justa y recta configuración³⁵. Al teólogo le corresponde iluminar con sus reflexiones esta tarea, que atañe por su índole propia a los laicos. Lo hará, o bien ilustrando el significado y el fundamento de los principios doctrinales definidos por la Iglesia, o bien ofreciendo una aportación propia para la comprensión y la recta solución de los problemas humanos y sociales. Esta aportación, si ha de ser concreta, se servirá de concepciones sociales, económicas y políticas que, aunque considere verdaderas, el teólogo no puede presentar como vinculantes para la conciencia cristiana.

33 *Conversaciones...*, cit., n. 77. La distinción entre principios perennes y aplicaciones contingentes ha sido ilustrada de modo egregio por Benedicto XVI en el Discurso a la Curia Romana del 22-XII-2005. Para lo referente en concreto a la Doctrina Social de la Iglesia, véase C. Caffarra, *Introduzione alla Dottrina Sociale della Chiesa*, 14-X-1996, in <http://www.caffarra.it/allcat96.php> (consultado el 26-VI-2013).

34 “Un verdadero cristiano no piensa jamás que la unidad en la fe, la fidelidad al Magisterio y a la Tradición de la Iglesia, y la preocupación por hacer llegar a los demás el anuncio salvador de Cristo, esté en contraste con la variedad de actitudes en las cosas que Dios ha dejado, como suele decirse, a la libre discusión de los hombres. Más aún, es plenamente consciente de que esa variedad forma parte del plan divino, es querida por Dios que reparte sus dones y sus luces como quiere. El cristiano debe amar a los demás, y por tanto respetar las opiniones contrarias a las suyas, y convivir con plena fraternidad con quienes piensan de otro modo” (*Conversaciones...*, cit., n. 67).

35 “Los hijos de Dios, ciudadanos de la misma categoría que los otros, hemos de participar “sin miedo” en todas las actividades y organizaciones honestas de los hombres, para que Cristo esté presente allí. Nuestro Señor nos pedirá cuenta estrecha si, por dejadez o comodidad, cada uno de nosotros, libremente, no procura intervenir en las obras y en las decisiones humanas, de las que dependen el presente y el futuro de la sociedad” (San Josemaría Escrivá, *Forja*, Rialp, Madrid 2007, n. 715).

En definitiva, la formación que el teólogo puede ofrecer —sobre todo en los complejos problemas de la ética aplicada— no será la transmisión de soluciones prefabricadas e inmutables, cerradas a un diálogo constructivo. Más bien, será un intento bien fundamentado de promover una sensibilidad por las exigencias del bien humano y del bien común, y de estimular una reflexión que, a la luz de la fe, permita avanzar en la comprensión de las realidades y de los cambios sociales. Eso es precisamente lo que entiendo por una teología abierta y respetuosa de la legítima libertad de los fieles, en cuanto les ayuda, por una parte, a sentirse libres y personalmente responsables en todo lo que es opinable, y, por otra, a discernir y rechazar lo que es contrario a las enseñanzas de la Iglesia³⁶.

d) Una teología moral amante de la libertad y del pluralismo

En una teología moral inspirada en san Josemaría, la libertad ha de ocupar un lugar central, y esto por múltiples motivos. En primer lugar, porque la libertad es un gran don de Dios, que nos da la capacidad de elegir el tipo de vida que queremos vivir y el tipo de persona que queremos ser³⁷. Sin libertad es imposible corresponder a la gracia divina, y por tanto es imposible unirse humanamente al Señor³⁸.

Así, la libertad aparece como un valor sustancialmente cristiano. No es solamente un valor formal o de método, y mucho menos la expresión de una concepción libertina, puesto que se encuentra indisolublemente unida a la responsabilidad (ante Dios y ante los hombres), a la participación y a la solidaridad. La relación entre estos valores es intrínseca a la libertad, y por eso hay que rechazar toda forma de reflexión y de ayuda que dañe o suprima la “libre subjetividad” de las personas y de las formaciones sociales, esto es, que deje fuera de juego la libertad o que, de uno u otro modo, genere irresponsabilidad. En efecto, la libertad se encuentra íntimamente ligada a la caridad, tanto porque la caridad es libre, como porque la caridad nos lleva a amar la legítima libertad de los otros en una convivencia pacífica y respetuosa³⁹. La

36 “Debéis, por tanto, sentir os libres en todo lo que es opinable. De esa libertad nacerá un santo sentido de responsabilidad personal, que haciéndoos serenos, rectos y amigos de la verdad, os apartará a la vez de todos los errores: porque respetaréis sinceramente las legítimas opiniones de los demás [...]. Sin embargo, rechazaremos siempre lo que sea contrario a lo que enseña la Iglesia. Ya que, precisamente por ese amor a la verdad y por esa rectitud de intención, queremos ser *fortes in fide* (I Petr. V, 9), fuertes en la fe, con una fidelidad gozosa y firmísima” (San Josemaría Escrivá, *Carta 9-I-1951*, nn. 23-25; citada en A. Rodríguez Luño, *Cultura política y conciencia cristiana*, cit., p. 69).

37 Cf. *Amigos de Dios*, cit., nn. 24-25. Véanse los nn. 23-38, dedicados enteramente a la libertad.

38 Cf. *Es Cristo que pasa*, cit., n. 184.

39 “Amemos de verdad a todos los hombres; amemos a Cristo, por encima de todo; y, entonces, no tendremos más remedio que amar la legítima libertad de los otros, en una pacífica y razonable convivencia”, *Es Cristo que pasa*, cit., n. 184.

cooperación social se funda en la libertad y en el respeto, de modo que es siempre una libre cooperación, de igual forma que la transmisión de la fe y la actividad apostólica son libres. San Josemaría tenía y comunicaba “la cristiana preocupación por hacer que desaparezca cualquier forma de intolerancia, de coacción y de violencia en el trato de unos hombres con otros. También en la acción apostólica —mejor: principalmente en la acción apostólica—, queremos que no haya ni el menor asomo de coacción. Dios quiere que se le sirva en libertad y, por tanto, no sería recto un apostolado que no respetase *la libertad de las conciencias*”⁴⁰. Y, refiriéndose en particular al ámbito social, escribía que la función de vigilancia que el Estado debe justamente realizar no consiste en “poner obstáculos, ni impedir o coartar la libertad”⁴¹.

Hay un segundo motivo por el que la libertad ha de ocupar un lugar central, que se refiere específicamente a la moral social, económica y política. Si bien es cierto que san Josemaría aprovechaba toda ocasión para estimular a los fieles laicos en el empeño en materia social, no perdía nunca de vista el carácter eclesial de la teología y la misión sobrenatural de la Iglesia. Así, la fe que inspira la actividad de los cristianos trasciende toda síntesis política y cultural. Esta convicción le impedía concebir el Cristianismo como “una corriente político-religiosa —sería una locura—, ni siquiera aunque tenga el buen propósito de infundir el espíritu de Cristo en todas las actividades de los hombres”⁴². El respeto de la libertad de aquellos que presentan propuestas distintas a la propia radica en el hecho de que, en estos ámbitos, la doctrina católica no impone generalmente soluciones específicas, técnicas, a los problemas temporales, y por tanto existe entre los buenos cristianos un legítimo pluralismo social, económico y político. En un texto, célebre por su claridad, san Josemaría afirmaba que al ciudadano cristiano bienintencionado “jamás se le ocurre creer o decir que él baja del templo al mundo para representar a la Iglesia, y que sus soluciones son las *soluciones católicas* a aquellos problemas. [...] Esto sería clericalismo, *catolicismo oficial* o como queráis llamarlo. En cualquier caso, es hacer violencia a la naturaleza de las cosas. 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”⁴³.

40 San Josemaría Escrivá, *Carta 9-I-1932*, n. 66; citada en A. Rodríguez Luño, *Cultura política y conciencia cristiana*, cit., p. 83-84.

41 *Conversaciones...*, cit., n. 79.

42 *Es Cristo que pasa*, cit., n. 183.

43 *Conversaciones...*, cit., n. 117.

Soy consciente de que esta forma de exponer el modo en que las enseñanzas de san Josemaría pueden inspirar la tarea del teólogo moralista requeriría una mayor profundización. Con todo, pienso que he trazado de modo claro, dentro de los límites de tiempo, los rasgos más relevantes.