

Tres estudios sobre el pensamiento de San Josemaría Escrivá

ESTUDIOS

- **Juan Fernando Sellés**
La verdad del corazón
- **Rafael Corazón**
La virtud de la sinceridad en la espiritualidad de San Josemaría Escrivá
- **Carlos Ortiz de Landázuri**
La reinvención innovadora del carácter en 'Camino' 'Surco' y 'Forja'

J. F. SELLÉS, R. CORAZÓN, C. ORTIZ DE LANDÁZURI

TRES ESTUDIOS SOBRE EL PENSAMIENTO
DE SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ

Cuadernos de Anuario Filosófico

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO • SERIE UNIVERSITARIA

Angel Luis González
DIRECTOR

Antonio A. Moya García-Montoto
SECRETARIO

ISSN 1137-2176
Depósito Legal: NA 519 - 2003
Pamplona

Nº 158: J. F. Sellés, R. Corazón, C. Ortiz de Landázuri, *Tres estudios sobre el pensamiento de san Josemaría Escrivá*

© 2002. J. F. Sellés, R. Corazón, C. Ortiz de Landázuri

Redacción, administración y petición de ejemplares

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona (Spain)

<http://www.unav.es/publicaciones/cuadernos>

E-mail: cuadernos@unav.es
Teléfono: 948 42 56 00 (ext. 2316)
Fax: 948 42 56 36

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA, S.A.
EUROGRAF NAVARRA, S.L. Polígono Industrial, calle O, nº 31. Mutilva Baja. Navarra

ÍNDICE

PRESENTACIÓN	5
LA VERDAD DEL CORAZÓN	
Juan Fernando Sellés	7
INTRODUCCIÓN	7
I. CONTEXTUALIZACIÓN HISTÓRICA	9
1. En sintonía con las Sagradas Escrituras.....	9
a) El Antiguo Testamento	9
b) Los Evangelios	11
c) El corpus paulino.....	15
d) Las restantes cartas apostólicas y el <i>Apocalipsis</i>	17
2. De acuerdo con la <i>liturgia</i> de la Iglesia	19
3. Continuando a los clásicos.....	22
a) La antigüedad clásica	22
b) El pensamiento moderno	25
c) El pensamiento reciente.....	27
II. EL CORAZÓN EN LOS ESCRITOS DE SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ.....	29
1. El corazón en la trilogía <i>Camino-Surco-Forja</i>	29
a) <i>Camino</i>	29
b) <i>Surco</i>	30
c) <i>Forja</i>	34
2. El corazón en <i>Santo Rosario, Via crucis y Conversaciones</i> ...	37
a) <i>Santo Rosario</i>	37
b) <i>Via crucis</i>	37
c) <i>Conversaciones</i>	38
3. El corazón en los libros de homilías	40
a) <i>Amigos de Dios</i>	40
b) <i>Es Cristo que pasa</i>	44
c) <i>Amar a la Iglesia</i>	50

LA VIRTUD DE LA SINCERIDAD EN LA ESPIRITUALIDAD DE SAN JOSE-MARÍA ESCRIVÁ

Rafael Corazón	53
I. LOS TRES ASPECTOS DE LA VIRTUD DE LA SINCERIDAD.....	55
1. La sinceridad con uno mismo	56
2. La sinceridad con Dios	62
3. La sinceridad en la dirección espiritual	68
II. SINCERIDAD Y AMOR DE DIOS	76

LA REINVENCIÓN INNOVADORA DEL CARÁCTER EN *CAMINO, SURCO Y FORJA* (EL SENTIDO APOSTÓLICO DE LA FORMACIÓN MORAL, SEGÚN SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ DE BALAGUER)

Carlos Ortiz de Landázuri	79
PRESENTACIÓN.....	79
I. EL OLVIDO DEL CARÁCTER EN LA TEOLOGÍA ASCÉTICA Y MORAL.....	80
II. LAS DEFORMACIONES Y LA REINVENCIÓN INNOVATIVA DEL CARÁCTER MORAL	84
III. LA VISIÓN TRADICIONAL DE LAS FORMAS DE VIDA COTIDIANA	87
IV. EL PAPEL DE LA VIDA ORDINARIA EN LA REINVENCIÓN INNOVADORA DEL CARÁCTER MORAL	90
V. LA REINVENCIÓN INNOVADORA DEL CARÁCTER MORAL EN LAS ÉTICAS DE LA AUTENTICIDAD	93
VI. LA REFUNDACIÓN DE LA AUTENTICIDAD DEL CARÁCTER EN <i>CAMINO</i> . ..	98
VII. LA CORROSIÓN DEL CARÁCTER EN LA RACIONALIDAD OCCIDENTAL ..	102
VIII. EL LUGAR DE LA SANTIFICACIÓN DEL TRABAJO EN LA REINVENCIÓN INNOVADORA DEL CARÁCTER MORAL.....	110
IX. CONCLUSIÓN: EL SENTIDO PROFÉTICO DE <i>CAMINO, SURCO Y FORJA</i> ..	114

PRESENTACIÓN

El 6 de diciembre pasado, S. S. Juan Pablo II elevó a la gloria de los altares a Josemaría Escrivá, Fundador del Opus Dei y de la Universidad de Navarra. Al igual que otras revistas de la Facultad de Filosofía y Letras y de otros Centros de la Universidad, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, además de expresar el profundo gozo por la canonización de quien fue un hombre de Dios y fundador de nuestra Universidad quiere sumarse a este gozoso acontecimiento con tres trabajos de los Profs. Sellés, Corazón y Ortiz de Landázuri.

LA VERDAD DEL CORAZÓN

Juan Fernando Sellés
Universidad de Navarra

INTRODUCCIÓN

¿Qué entiende san Josemaría Escrivá por *corazón*?, ¿se trata de eso que actualmente llamamos *afectividad* y que parece estar tan de moda?, ¿es una cuestión de *sentimientos* o es algo más? Y en caso de que denote más realidad de la que describen las emociones, ¿de qué realidad se trata? Más aún, ¿la realidad a que se apunta y el modo de referirse a ella tiene precedentes en la historia del pensamiento?, ¿cómo contextualizar, por tanto, el pensamiento del autor en este punto? Por último, ¿qué alcance tiene su propuesta?

Desde un programa al uso de *antropología filosófica*, polarizado en exceso en la división entre *inteligencia* y *voluntad* por cuanto a las facultades superiores humanas se refiere, se hace muy difícil dar cabida a una tercera instancia afectiva a la que no ha mucho se ha llamado *corazón*, y que se supone del mismo nivel o superior a aquellas potencias, pues de todos es sabido que la *afectividad* para la filosofía clásica griega y medieval cuando no se reduce a las *pasiones* sensibles se vincula exclusivamente a la *voluntad*.

Sin embargo, muchos pensadores recientes, movidos por la tradición bíblica y el legado de los santos de la Iglesia, se ven instados a tener que admitir una tercera instancia que sea afectiva y, por ello, distinta de la inteligencia y de la voluntad. Y la admiten sin poder dar cuenta *metódica* y *temática* ni de su existencia ni de su modo de ser. Otros siguen reduciendo el papel que los modernos otorgan al *corazón* (o al amor personal) a algún desarrollo de la voluntad, a algún *acto* suyo, o a algún *hábito*. Y dentro de estos últimos hay quien se pronuncia por un hábito *innato*¹, quién por uno *adquirido* (como la amistad²), quién por uno *sobrenatural* (como la caridad³).

Pues bien, en el presente trabajo se pretende desvelar que el *corazón* no es una tercera *facultad* o *potencia* espiritual. Tampoco se reduce a la *afectividad sensible*, sino que, tras admitir la existencia de distintos niveles afectivos, conviene esclarecer que el más alto grado de ellos es aquel al que en sentido

¹ Cfr. J. Cruz, *El éxtasis de la intimidad*, Rialp, Madrid, 1999.

² Es el caso de la mayor parte de los *aristotélicos*.

³ Tal es la tesis de muchos *tomistas*.

propio se le puede llamar *corazón*, que es superior a los afectos sensibles, y también a los de las potencias superiores humanas (inteligencia y voluntad). Esto es, se vincula a la *intimidad* o *acto de ser* que la *persona* humana es. Por lo demás, en el autor que nos ocupa tal tesis es, como se intentará mostrar, manifiesta.

En efecto, nos declara que “el corazón no sólo siente; también sabe y entiende”⁴. Si aquí “sentir” no alude a la operación de los sentidos (externos e internos), sino a la de la afectividad, ¿de qué nivel de afectos se trata? Evidentemente, no se puede referir a las pasiones sensibles, pero tampoco parece que aluda a la afectividad de la voluntad. Si se menciona, además, el “saber” y el “entender” como propios del corazón, alguna relación debe guardar éste con el *amor* personal humano, que no puede ser ciego o ignorante.

Por lo demás, tal *amor* es más que un *bien*, pues es lo que se corresponde con el bien de tal manera que el bien no es tal sin un amor personal. A la par, si el corazón sabe y entiende, éste es más que una *verdad*, pues el *conocer* personal es el que se corresponde con la *verdad* de tal manera que sin tal conocer no cabe verdad⁵. Vamos, pues, a intentar en este estudio esclarecer el sentido, la *verdad*, del corazón humano, siguiendo para ello los escritos centrales publicados de san Josemaría Escrivá⁶. Obviamente, la tesis que en este escrito se sostiene responde más a nuestro punto de vista personal en el modo de entender la doctrina de este gran santo, que a la suya propia que, desde luego, desborda nuestra mirada.

⁴ Josemaría Escrivá, “El Corazón de Cristo, paz de los cristianos”, *Es Cristo que pasa*, Rialp, Madrid, 2ª ed., 1973, nº 164, 337.

⁵ Tomás de Aquino afirma del bien y de la verdad que son *trascendentales relativos* al querer y al conocer. De modo que sin éstos aquéllos no serían trascendentales. Cfr. *De Veritate*, q. 1, a. 1. Polo sostiene que la trascendentalidad del bien y de la verdad (*trascendentales metafísicos*) depende de la trascendentalidad personal (*trascendentales antropológicos*). De modo que los trascendentales metafísicos no dependen de la trascendentalidad de las potencias humanas (inteligencia y voluntad), sino de los trascendentales personales, esto es, del conocer y del amar personales. Cfr. *Antropología Trascendental*, Tomo I: *La persona humana*, Eunsa, Pamplona, 1999.

⁶ En este estudio nos ceñimos exclusivamente a los siguientes, que denominaremos con estas abreviaturas: *Camino* (C), *Surco*, (S), *Forja* (F), *Santo Rosario* (SR), *Via crucis* (V), *Conversaciones* (CS), *Amigos de Dios* (AD), *Es Cristo que pasa* (CP), y *Amar a la Iglesia* (AI). No se tendrá en cuenta, por tanto, su publicación *La Abadesa de las Huelgas*, por ser un escrito de carácter jurídico más técnico. Tampoco ciertos discursos públicos del fundador del Opus Dei, y las publicaciones sobre él, sean éstas biografías, estudios teológicos, canónicos, etc.

I. CONTEXTUALIZACIÓN HISTÓRICA

1. En sintonía con las Sagradas Escrituras

Quien está un poco familiarizado con los textos del Monseñor Escrivá, estará de acuerdo en que el tema del *corazón* es muy recurrente⁷. No podía ser de otro modo en un autor que sigue de cerca la *Sagrada Escritura*, pues en esas páginas inspiradas el tema que nos ocupa es de frecuente aparición, tanto en el *Antiguo* como en el *Nuevo Testamento*⁸.

a) *El Antiguo Testamento*

En el legado veterotestamentario el corazón se toma a veces como el simple *órgano del cuerpo*⁹, o también como el *asiento de la vida corporal*¹⁰. Pero en otros pasajes se toma como sede del *conocer*, del *querer* y del *sentir*¹¹, e incluso como cuna de la *intimidación humana* y asimismo de la *dívina*¹².

En efecto, encontramos frases bellas e instructivas en las que se aprecia que el *corazón* humano equivale a la *intimidación de la persona*, sólo transparente de modo íntegro para Dios. Attendamos primero a los *libros proféticos*: “Maldito el hombre que confía en el hombre, y pone en la carne su fuerza, y retira del Señor su corazón... Torcido es el corazón de todos e impenetrable, ¿quién lo conocerá? Yo, el Señor, que escudriño el corazón, y examino lo interior”¹³. En una pregunta que otro profeta pone en boca de Dios se lee:

⁷ En *Camino* se alude al corazón en 27 puntos de meditación. En *Surco*, en 55. En *Forja*, en 87. Asimismo, en *Santo Rosario* se encuentra la voz 3 veces. En *Conversaciones*, 16 veces. En *Via crucis*, se habla de él en 19 ocasiones. En *Es Cristo que pasa* tenemos un lugar privilegiado, una homilía entera dedicada a este tema, a saber, “El Corazón de Cristo: paz de los cristianos”. Pero además de ella, disponemos de más de 70 puntos en los que se hace referencia expresa al corazón. En *Amigos de Dios* se apela a él en 116 puntos. Por su parte, en el volumen *Amar a la Iglesia* se menciona el término 13 veces. Como se ve, la frecuencia de aparición del término va, por lo general, *in crescendo* desde las primeras obras publicadas a las últimas.

⁸ En el *Nuevo Testamento* la voz latina “cor-cordis” aparece 47 veces en los *Evangelios*; más de 40 en los escritos paulinos, y más de 30 en el resto.

⁹ Cfr. II *Sam.*, cap. 18, vs 14; 2 *Re.*, cap. 9, vs 24; *Salmo* 44, vs. 6.

¹⁰ Cfr. *Gén.*, cap. 18, vs. 5; *Salmo* 103, vs. 15.

¹¹ Cfr. *Gén.*, cap. 6, vs. 5; *Ex.*, cap. 7, vs. 13-14; y cap. 28, vs. 3; *Dt.*, cap. 6, vs. 5; cap. 32, vs. 46; I *Sam.*, cap. 17, vs. 28; I *Re.*, cap. 2, vs. 44; *Prov.*, cap. 10, vs. 13; cap. 16, vs. 9; *Jer.*, cap. 9, vs. 26; *Ez.*, cap. 11, vs. 19.

¹² Cfr. *Gén.*, cap. 6, vs. 6; I *Sam.*, cap. 13, vs. 14; I *Re.*, cap. 9, vs. 3; *Salmo* 32, vs. 11; *Jer.*, cap. 3, vs. 15; *Lam.*, cap. 3, vs. 33.

¹³ *Jer.*, cap. 17, vs. 5-10; “Señor, sondéame y conoce mi corazón, ponme a prueba y conoce mis sentimientos, mira si mi camino se desvía, guíame por el camino eterno”. *Ps.*, 138, vs. 23-24; etc.

“¿Quiero yo acaso la muerte del impío, dice el Señor, Yavé, y no más bien que se convierta de su mal camino y viva?”¹⁴. Monseñor Escrivá comenta que “esas palabras nos explican toda la vida de Cristo, y nos hacen comprender por qué se ha presentado ante nosotros con un Corazón de carne, con un Corazón como el nuestro, que es prueba fehaciente de amor y testimonio constante del misterio inenarrable de la caridad divina”¹⁵. En otro lugar del mismo libro está escrito: “Os daré un corazón nuevo y os revestiré de un nuevo espíritu; os quitaré vuestro corazón de piedra y os daré en su lugar un corazón de carne”¹⁶, a lo cual comenta san Josemaría: “Cuando se descuida la humildad, (...) la razón, esa razón fría y ciega (...) se convierte en la sinrazón de quien lo somete todo a sus pobres experiencias habituales, que empuqueñecen la verdad sobrehumana, que recubren el corazón del hombre con una costra insensible a las mociones del Espíritu Santo”¹⁷.

En cuanto a los *libros poéticos*, los *Salmos* manifiestan que la ley de Dios es recibida en el corazón¹⁸, y en él permanece escrita¹⁹. Asimismo, que pertenece al corazón humano la *sinceridad*: “Sé que la sinceridad del corazón te deleita”²⁰. También la *limpieza*: “Créame, oh Dios, un corazón puro”²¹; la *humildad* y la *contrición*: “Un corazón contrito y humillado Dios no lo desprecia”²²; “Mi corazón es como cera que se derrite dentro de mi pecho”²³; la *alabanza* a Dios: “De mi corazón brota un canto hermoso”²⁴; Y asimismo, no sólo la decisión para *escuchar* a Dios: “Está dispuesto mi corazón”²⁵; sino también el *abrirse* o cerrarse a su palabra: “Si hoy escucháis su voz, no endurezcáis vuestro corazón”²⁶. Conciérne al corazón también el *afán apostólico*: “Me ardía el corazón dentro del pecho, se encendía el fuego en mi meditación”²⁷. Se predicán del corazón *sentimientos* muy íntimos, tales como la *alegría*: “Que se alegre el corazón de los que buscan al Señor”²⁸, y es claro que se busca al Señor más en la *intimidad* que por fuera; “que se alegre mi cora-

¹⁴ Ez., cap. 18, vs. 23.

¹⁵ CP, nº 162.

¹⁶ Ez., cap. 36, vs. 26.

¹⁷ CP, nº 165.

¹⁸ Cfr. Ps., 39, vs. 9.

¹⁹ Cfr. Prv., cap. VII, vs. 3.

²⁰ Ps., 50, vs. 8.

²¹ Ps., 50, vs. 12.

²² Ps., 50, vs. 19. Cfr. CP, nº 57.

²³ Ps., 21, vs. 15.

²⁴ Ps., 44, vs. 2.

²⁵ Ps., 56, vs. 8.

²⁶ Ps., 95, vs. 7.

²⁷ Ps., 38, vs. 4.

²⁸ Ps., 104, vs. 3.

zón en tu socorro”²⁹; etc. De modo que la voz *corazón* parece designar en varios pasajes del legado bíblico a los *sentimientos* que de la intimidad personal emanan.

En cuanto a los *libros sapienciales*, el libro de la *Sabiduría* comienza con la exhortación de *buscar* a Dios de corazón, porque Dios es el vigilante veraz del éste³⁰. El libro de los *Proverbios* pone en boca de Dios esta petición: “Dame, hijo mío, tu corazón”³¹; pasaje respecto del cual comenta el fundador del Opus Dei: “No le importan las riquezas, ni los frutos ni los animales de la tierra, del mar o del aire, porque todo eso es suyo; quiere algo íntimo, que hemos de entregarle con libertad”³². El *Eclesiástico* añade: “Anímate y alegra tu corazón; echa lejos de ti la tristeza; porque a muchos mató la tristeza y no hay utilidad en ella”³³, siendo esa muerte la propia del *espíritu* no la del cuerpo. El *Cantar de los Cantares* señala como propio del corazón la *vigilia*: “Yo duermo, pero mi corazón vigila”³⁴, texto tantas veces empleado en las enseñanzas del santo, y que parece indicar que el “yo” es inferior al “corazón” humano, pues el “yo” es la parte humana que admite la somnolencia, es decir, lo *potencial*, lo que no siempre está en *acto*, en *vigilia*, como el *corazón*.

En otros pasajes veterotestamentarios el corazón parece equivaler a lo más profundo de nuestro *ser*, porque también se predica de Dios, y, como es sabido, Dios es simple (*misterium simpliciter*), esto es, no tiene duplicidades, sino *identidad real* entre *esencia* y *acto de ser*: “Se ha transformado dentro de Mí mi corazón”³⁵.

b) Los Evangelios

Por su parte, el *Nuevo Testamento* sigue y explicita este tema tratado en el *Antiguo*. Así, en los *Evangelios*, el corazón tiene varias acepciones:

Una de ellas significando al *órgano corporal*, que en palabras de san Josemaría, se puede exponer así: “El amor se nos revela en la Encarnación, en ese andar redentor de Jesucristo por nuestra tierra, hasta el sacrificio supremo de la Cruz. Y, en la Cruz, se manifiesta con un nuevo signo: “Uno de los sol-

²⁹ *Ps.*, 12, vs. 6.

³⁰ “Amad la justicia, los que gobernáis la tierra, pensad con bondad en las cosas del Señor, y buscadle con sencillez de corazón... porque Dios es testigo de sus interioridades, vigilante veraz de su corazón”. *Sap.*, cap. 1, vs. 1.

³¹ *Prv.* cap. XXIII, vs. 26.

³² CP, n° 35.

³³ *Ecco.*, cap. 30, vs. 25-25.

³⁴ “Ego dormio, sed cor meum vigilat”. *Cant.*, cap. V, vs. 2.

³⁵ *Is.*, cap. 12, vs. 2-6. “Los proyectos de su Corazón subsisten de edad en edad, para librar sus vidas de la muerte, y reanimarles en tiempos de hambre”. *Ps.*, 32, vs. 11-19.

dados abrió a Jesús el costado con una lanza, y al instante salió sangre y agua³⁶. Agua y sangre de Jesús que nos hablan de una entrega realizada hasta el último extremo, hasta el “consummatum est”³⁷, el todo está consumado, por amor³⁸. Sin embargo, aunque se aluda al órgano fisiológico, obviamente se toma como símbolo para hablar de la intimidad. En efecto, “Jesús en la Cruz, con el corazón traspasado de Amor por los hombres, es una respuesta elocuente –sobran las palabras– a la pregunta por el valor de las cosas y de las personas. Valen tanto los hombres, su vida y su felicidad, que el mismo Hijo de Dios se entrega para redimirlos, para limpiarlos, para elevarlos”³⁹.

Otra acepción del vocablo es la referente a algunos *sentimientos negativos o positivos íntimos del espíritu* tales como la *turbación*⁴⁰, la *tristeza*⁴¹, la *alegría*⁴². En los *Evangelios*, cuando se alude al Corazón de Cristo, se describe como *manso y humilde*⁴³, lo cual hace referencia a los sentimientos de Cristo. El fundador de la Obra, al presentar algún texto evangélico como éste: “Al ver aquellas muchedumbres se compadecía de ellas, porque estaban malparadas y abatidas, como ovejas sin pastor”⁴⁴ aprovechaba para recomendar a los cristianos tener los mismos sentimientos que Cristo Jesús en su corazón: “Si fuéramos consecuentes con nuestra fe, al mirar a nuestro alrededor y contemplar el espectáculo de la historia y del mundo, no podríamos menos de sentir que se elevan en nuestro corazón los mismos sentimientos que animaron el de Jesucristo”⁴⁵. Otro comentario similar dice así: “Vendrán muchos de Oriente y de Occidente”⁴⁶; en el corazón de Cristo caben todos. Sus brazos –lo admiramos de nuevo en el pesebre– son los de un Niño: pero son los mismos que se extenderán en la Cruz, atrayendo a todos los hombres”⁴⁷.

Una tercer significado de la voz *corazón* indica la *intimidad* humana. Así tomado, el corazón es la instancia íntima que Dios penetra enteramente⁴⁸; en

³⁶ *Jn.*, cap. 19, vs. 34.

³⁷ *Jn.*, cap. 19, vs. 30.

³⁸ CP, nº 162.

³⁹ CP, nº 165.

⁴⁰ “Non turbetur cor vestrum. Creditis in Deum et in me credite”. *Jn.*, cap. 14, vs. 1. “Non turbetur cor vestrum neque formidet”. *Jn.*, cap. 14, vs. 27.

⁴¹ “Sed quia haec locutus dum vobis, tristitia implevit cor vestrum”. *Jn.*, cap. 16, vs. 6.

⁴² “Iterum autem videbo vos, et gaudebit cor vestrum”, *Jn.*, cap. 16, vs. 22.

⁴³ “Tollite iugum meum super vos et discite a me, quia mitis sum et humilis corde, et invenietis requiem animabus vestris. Iugum enim meum suave et onus meum leve est”. *Mt.*, cap. 11, vs. 29. Cfr. como comentarios: CP, nº 18, 176.

⁴⁴ *Mt.*, cap. 9, vs. 36.

⁴⁵ CP, nº 133. Y en otro pasaje añade: “Jesús llora por la muerte de Lázaro, se aíra con los mercaderes que profanan el templo, deja que se enternezca su corazón ante el dolor de la viuda de Naim”. CP, nº 108.

⁴⁶ *Mt.*, cap. 8, vs. 11.

⁴⁷ Cfr. *Jn.*, cap. 12, vs. 32. CP, nº 38.

⁴⁸ “Deus autem novit corda vestra, quia, quod hominibus altum est, abominatio est ante Deum”. *Lc.*, cap. 16, vs. 15.

la que se considera el Cielo como su tesoro⁴⁹; donde siembra Dios su buena semilla⁵⁰, y también donde ésta crece⁵¹. Pero es asimismo donde el hombre deja actuar al diablo para que éste siembre en él la mala semilla⁵², o robe la buena que Dios ha sembrado⁵³. Según este sentido, el corazón viene a ser el centro de la conversión⁵⁴ y donde se asienta la raíz de la pureza⁵⁵. También a él se vincula no sólo la ceguera⁵⁶, sino incluso la dureza⁵⁷. A él se atribuye, en suma, el *conocimiento*, tanto el *natural* humano⁵⁸ y el *sobrenatural*, la *fe*⁵⁹, así

⁴⁹ “Ubi enim est thesaurus tuus, ibi erit et cor tuum”. *Mt.*, cap. 6, vs. 20-21; *Lc.*, cap. 12, vs. 34. San Josemaría Escrivá comenta: “No podemos ir detrás de los bienes económicos, como quien va en busca de un tesoro; nuestro tesoro está aquí, reclinado en un pesebre; es Cristo y en Él se han de centrar todos nuestros amores, *porque donde está nuestro tesoro allí estará también nuestro corazón*”. CP, n° 36.

⁵⁰ “Vos ergo audite parabolam seminantis. Omnis, qui audit verbum regni et non intellegit, venit Malus et rapit, quod seminatum est in corde eius”. *Mt.*, cap. 13, vs. 18.

⁵¹ “Quod autem in bonam terram: hi sunt, qui in corde bono et optimo audientes verbum retinent et fructum afferunt in patientia”. *Lc.*, cap. 8, vs. 15.

⁵² “Et in cena, cum Diabolus iam misisset in corde, ut traderet eum Iudas Simonis Iscariotis”. *Jn.*, cap. 13, vs. 2.

⁵³ “Qui autem secus viam, sunt qui audiunt; deinde venit Diabolus et tollit verbum de corde eorum, ne credentes salvi fiant”. *Lc.*, cap. 8, vs. 12.

⁵⁴ “Et ipse praecedet ante illum in spiritu et virtute Eliae, ut convertat corda patrum in filios et incredibiles ad prudentiam iustorum, parere Domino plebem perfectam”. *Lc.*, cap. 1, vs. 17.

⁵⁵ “Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt”. *Mt.*, 5, 7-8; “Ego autem dico vobis: Omnis, qui viderit mulierem ad concupiscendum eam, iam moechatus est eam in corde suo”. *Mt.*, cap. 5, vs. 28.

⁵⁶ “Et circumspiciens eos cum ira, contristatus super caecitate cordis eorum, dicit homini: ‘Extende manum’. *Mc.*, cap. 3, vs. 5. “Non enim intellexerant de panibus, sed erat cor illorum obcaecatum”. *Mc.*, cap. 6, vs. 52. “Quid disputatis, quia panes non habetis? Nondum cognoscitis nec intellegitis? Caecatum habetis cor vestrum?”. *Mc.*, cap. 8, vs. 17. “Et ipse dixit ad eos: ‘O stulti et tardi corde ad credendum in omnibus, quae locuti sunt prophetae!’”. *Lc.*, cap. 24, vs. 25.

⁵⁷ “Incrassatum est enim cor populi huius, et auribus graviter audierunt et oculos suos clausurunt, ne quando oculis videant et auribus audiant et corde intellegant et convertantur, et sanem eos”. *Mt.*, cap. 13, vs. 15. Cfr. *Jn.*, cap. 12, vs. 39. “Populus hic labiis me honorat, cor autem eorum longe est a me”. *Mt.*, cap. 15, vs. 8. Cfr. *Mc.*, cap. 7, vs. 6. “Ait illis: ‘Moyses ad duritiam cordis vestri permisit vobis dimittere uxores vestras; ab initio autem non sic fuit’. *Mt.*, cap. 19, vs. 8. Cfr. *Mc.*, cap. 10, vs. 5. “Si autem dixerit malus servus ille in corde suo: ‘Moram facit dominus meus venire’. *Mt.*, cap. 24, vs. 48. Cfr. *Lc.*, cap. 12, vs. 45. “Novissime recumbentibus illis Undecim apparuit, et exprobravit incredulitatem illorum et duritiam cordis, quia his, qui viderant eum resuscitatum, non crediderant”. *Mc.*, cap. 16, vs. 14. “Attendite autem vobis, ne forte graventur corda vestra in crapula et ebrietate et curis huius vitae, et superveniat in vos repentina dies illa”. *Lc.*, cap. 21, vs. 34.

⁵⁸ “Et posuerunt omnes, qui audierant, in corde suo dicentes: ‘Quid putas puer iste erit?’”. *Lc.*, cap. 1, vs. 66. “At Iesus sciens cogitationem cordis illorum, apprehendens puerum statuit eum secus se”. *Lc.*, cap. 9, vs. 47. “Et dixit eis: ‘Quid turbati estis, et quare cogitationes ascendunt in corda vestra?’”. *Lc.*, cap. 24, vs. 37.

⁵⁹ “Amen dico vobis: Quicumque dixerit huic monti: ‘Tollere et mittere in mare’, et non haesitaverit in corde suo, sed crediderit quia, quod dixerit, fiat, fiet ei”. *Mc.*, cap. 11, vs. 23.

como el *amor* humano natural y el sobrenatural, la *caridad*⁶⁰. Por lo demás, de lo que acaece en el corazón dependen las *manifestaciones* humanas⁶¹.

En los *Evangelios*, de modo parejo al *Antiguo Testamento*, es en el corazón donde recae el primer mandamiento⁶², en cuya formulación, dicho sea de paso, se distingue entre *corazón*, *alma* y *mente*. Distinciones parecidas a éstas aparecen en otros versículos del *Evangelio* como en la primera frase del *Magnificat* de la Virgen: “Glorifica mi alma al Señor y exulta mi espíritu en Dios mi salvador”⁶³, o en ese célebre pasaje paulino donde se lee: “La palabra de Dios es viva y eficaz, y más penetrante que toda espada de doble filo que penetra hasta la división entre el alma y el espíritu”⁶⁴.

Estas distinciones no pasaron inadvertidas para Monseñor Escrivá, el cual, al comentarlas afirmaba “Si no ponemos obstáculos, las palabras de Cristo entrarán hasta en los pliegues del alma y del espíritu, hasta el fondo del alma y nos transformarán”⁶⁵. Y en otro lugar: “San José, como ningún hombre antes o después de él, ha aprendido de Jesús a estar atento para reconocer las maravillas de Dios, a tener el alma y el corazón abiertos”⁶⁶. En el legado neotestamentario se distingue, asimismo, entre *inteligencia* y *corazón*: “Dios, que supera todo sentido, custodie vuestros corazones y vuestras inteligencias”⁶⁷; entre *mente* y *corazón*: “Dispersó a los soberbios de mente y corazón”⁶⁸; “pondré mis leyes en su mente, y las grabaré en sus corazones”⁶⁹.

Las precedentes distinciones también se encontraban en el *Antiguo Testamento*, en pasajes tales como el paralelo al de san Pablo: “Daré mis leyes en

⁶⁰ “Et dixerunt ad invicem: ‘Nonne cor nostrum ardens erat in nobis, dum loqueretur nobis in via et aperiret nobis Scripturas?’”. *Lc.*, cap. 24, vs. 32.

⁶¹ “Ex abundantia enim cordis os loquitur”. *Mt.*, cap. 12, vs. 34. Cfr. *Lc.*, cap. 6, vs. 45. “Quae autem procedunt de ore, de corde exeunt, et ea coinquant hominem. De corde enim exeunt cogitationes malae, homicidia, adulteria, fornicationes, furta, falsa testimonia, blasphemiae”. *Mt.*, cap. 15, vs. 18; cfr. *Mc.*, cap. 7, vs. 18-20. Comentando este último pasaje san Josemaría escribió: “Cristo, que es nuestra paz, es también el Camino. Si queremos la paz, hemos de seguir sus pasos. La paz es consecuencia de la guerra, de la lucha, de esa lucha ascética, íntima, que cada cristiano debe sostener contra todo lo que, en su vida, no es de Dios: contra la soberbia, la sensualidad, el egoísmo, la superficialidad, la estrechez de corazón. Es inútil clamar por el sosiego exterior si falta tranquilidad en las conciencias, en el fondo del alma, *porque del corazón es de donde salen los malos pensamientos, los homicidios, los adulterios, las fornicaciones, los hurtos, los falsos testimonios, las blasfemias*”. CP, nº 74. Cfr. asimismo: CP, nº 164.

⁶² “Ait autem illi: ‘Diliges Dominum Deum tuum in toto corde tuo et in tota anima tua et in tota mente tua: hoc est magnum et primum mandatum’”. *Mt.*, cap. 22, vs. 37. Cfr. *Mc.*, cap. 12, vs. 30; *Mc.*, cap. 12, vs. 32; *Lc.*, cap. 10, vs. 27.

⁶³ “Magnificat anima mea Dominum et exultavit spiritus meus in Deo salvatore meo”. *Lc.*, cap. 1, vs. 50.

⁶⁴ *Hebr.*, cap. 4, vs. 12.

⁶⁵ CP, nº 107.

⁶⁶ CP, nº 54. También sobre san José leemos en otro lugar: “Los Magos ofrecieron a Jesús oro, incienso y mirra; José le dio, por entero, su corazón joven y enamorado”. CP, nº 38. Cfr. asimismo nº 40.

⁶⁷ *Phil.*, cap. 4, vs. 7.

⁶⁸ “Fecit potentiam in brachio suo, dispersit superbos mente cordis sui”. *Lc.*, cap. 1, vs. 51.

⁶⁹ *Hebr.*, cap. 8, vs. 10.

sus corazones y las escribiré en su mente”⁷⁰, o en estos otros fragmentos: “En cumplir tu Voluntad, Dios mío, tengo mi complacencia, y dentro de mi corazón está tu ley”⁷¹; “echad lejos de vosotros todas vuestras prevaricaciones, dice el Señor, y haceos un corazón nuevo y un espíritu nuevo”⁷²; “alaba alma mía al Señor y todo mi ser a su santo nombre”⁷³. ¿Significan lo mismo *corazón*, *alma*, *mente*, *ser* y *espíritu*? Habría que hacer un estudio exhaustivo de ello, pero de momento conviene tener presente lo que advierte al respecto el *Catecismo* de la Iglesia Católica: “A veces se acostumbra a distinguir entre alma y espíritu... La Iglesia enseña que esa distinción no introduce una dualidad en el alma... Espíritu significa que el hombre está ordenado desde su creación a un fin sobrenatural”⁷⁴.

Lugares privilegiados para notar que pertenece al corazón humano no sólo el *amar* sino también el *conocer* son aquellos en los que se alude al corazón de Santa María. En efecto, en el versículo “María conservaba todas estas palabras meditándolas en su corazón”⁷⁵, notamos de modo claro que, además de amar, también es propio del corazón humano *conocer*.

c) *El corpus paulino*

Por otra parte, en los *escritos de san Pablo* se manifiesta que Dios sondea los corazones humanos⁷⁶, los ilumina⁷⁷, escribe en ellos la ley natural⁷⁸ y la sobrenatural⁷⁹. En cuanto a la ley natural, escrita en el corazón de los hombres, es ahí, y no en el exterior, donde debe estar la señal del pacto de Dios con los judíos⁸⁰. También se explicita que es en los corazones donde radica la

⁷⁰ *Jer.*, cap. 31, vs. 33.

⁷¹ “Ut facerem voluntatem tuam, Deus meus, volui, et legem tuam in medio cordis mei”. *Ps.*, 39, vs. 9.

⁷² *Ez.*, cap. 18, vs. 31.

⁷³ *Ps.*, 102.

⁷⁴ *Catecismo de la Iglesia Católica*, nº 367.

⁷⁵ “Maria autem conservabat omnia verba haec cónferens in corde suo”. *Lc.*, cap 2, vs. 19. Cfr. el comentario de CP, nº 174.

⁷⁶ “Qui autem scrutatur corda, scit qui desideret Spiritus”. *Rom.*, cap. 8, vs. 27. “Itaque nolite ante tempus quidam iudicare, quoadusque veniat Dominus, qui et illuminabit abscondita tenebrarum et manifestabit consilia cordium”. *I Cor.*, cap. 4, vs. 5. “Occulta cordis eius manifesta fiunt”. *I Cor.*, cap. 14, vs. 25. “Deo, qui probat corda nostra”. *I Thes.*, cap. 1, vs. 4.

⁷⁷ “Det vobis Spiritum sapientiae et revelationis in agnitione eius, illuminatos oculos cordis vestri, ut sciatis quae sit spes vocationis eius”. *Ephes.*, cap. 1, vs. 18.

⁷⁸ Cfr. *Rom.*, cap. 2, 15. “Dando leges meas in mentem eorum et in corde eorum superscribam eas”. *Hebr.*, cap. 8, vs. 10.

⁷⁹ “Epistula estis Christi a nobis, scripta non atramento sed Spiritu Dei vivi, non in tabulis lapideis sed in tabulis cordis carnalibus”. *II Cor.*, cap. 3, vs. 3.

⁸⁰ “Et circumcisio cordis in spiritu non littera”. *Rom.*, cap. 2, vs. 29.

falta de conocimiento: la oscuridad⁸¹, la ceguera⁸², la ausencia de sabiduría⁸³, pero asimismo donde se da el conocimiento humano⁸⁴ y la fe sobrenatural⁸⁵. Al corazón pertenecen los malos deseos⁸⁶, la dureza del corazón⁸⁷. También la seducción tiene como blanco el corazón⁸⁸. Los *sentimientos* del espíritu tienen allí su asiento, tanto los *negativos*, tales como la *tristeza* y el *dolor*⁸⁹, como los *positivos*, tales como la *alegría*⁹⁰, la *firmeza*⁹¹, la *sencillez*⁹², la *pureza*⁹³, el *consuelo*⁹⁴, la *paz*⁹⁵. También las *virtudes* más relevantes se predicán del corazón humano: la *obediencia* a Dios⁹⁶, la *veracidad* y la *purificación*⁹⁷, la *generosidad*⁹⁸. Y lo que es superior todavía, la *apertura personal a la trascendencia* es propia del corazón humano. En efecto, el amor a los demás⁹⁹ y el amor a Dios radica en el corazón humano¹⁰⁰.

⁸¹ “Velamen est positum super cor eorum”. II *Cor.*, cap. 3, vs. 15.

⁸² “Propter ignorantiam, quae est in illis, propter caecitatem cordis ipsorum”. *Ephes.*, cap. 4, vs. 18.

⁸³ “Oscuratum est insipiens cor eorum”. *Rom.*, cap. 1, vs. 21.

⁸⁴ “Ne dixeris in corde tuo: quis ascendet in caelum... Prope te est verbum, in ore et in corde tuo”. *Rom.*, cap. 10, vs. 6-8. “Et hoc iudicavit in corde suo servare virginem suam, bene faciat”. I *Cor.*, cap. 7, vs. 37. (La palabra de Dios) “discretior cogitationem et intentionem cordis”. *Hebr.*, cap. 4, vs. 12.

⁸⁵ “Et in corde tuo credideris quod Deum illum excitavit ex mortuis, salvus eris. Corde enim creditur ad iustitiam”. *Rom.*, cap. 10, vs. 9-10.

⁸⁶ “Propter quod tradidit illos Deus in concupiscentiis cordis eorum in inmunditiam”. *Rom.*, cap. 1, vs. 24.

⁸⁷ “Secundum duritiam autem tuam et impaenitens cor”. *Rom.*, cap. 2, vs. 5. “Quapropter, sicut dicit Spiritus Sanctus: ‘hodie, si vocem eius audieritis, nolite obturare corda vestra’”. *Hebr.*, cap. 3, vs. 7; *Ibidem*, cap. 3, vs. 15, y cap. 4, vs. 7.

⁸⁸ “Et per dulces sermones et benedictiones seducunt corda innocentium”. *Rom.*, cap. 16, vs. 18.

⁸⁹ “Tristitia est mihi magna et continuus dolor cordi meo”. *Rom.*, cap. 9, vs. 2.

⁹⁰ “In gratia cantantes in cordibus vestris Deo”. *Col.*, cap. 3, vs. 16.

⁹¹ “Qui autem statuit in corde suo firmus”. I *Cor.*, cap. 7, vs. 37.

⁹² “Servi, oboedite dominus carnalibus cum timore et tremore, in simplicitate cordis vestri sicut Christo”. *Ephes.*, cap. 6, vs. 5. “Servi, oboedite... in simplicitate cordis”. *Col.*, cap. 3, vs. 22.

⁹³ “Finis autem praecepti est charitas de corde puro”. I *Thim.*, cap. 1, vs. 5. “Qui invocant Dóminum de corde puro”. II *Thim.*, cap. 2, vs. 22.

⁹⁴ “(Tychicus) que misi ad vos in hoc ipsum, ut cognoscatis, quae circa nos sunt, et consoletur corda vestra”. *Ephes.*, cap. 6, vs. 22. “Ut consolentur corda ipsorum instructi in caritate et in omnes divitias plenitudinis intellectus”, *Col.*, cap. 2, vs. 2, y *Col.*, cap. 4, vs. 8.

⁹⁵ “Et pax Christi dominetur in cordibus vestris”. *Col.*, cap. 3, vs. 15.

⁹⁶ “Oboedistis autem ex corde in eam formam doctrinae, in quam traditi estis” *Rom.*, cap. 6, vs. 18.

⁹⁷ “Accedamus cum vero corde in plenitudine fidei, aspersi corda a conscientia mala”. *Hebr.*, cap. 10, vs. 22.

⁹⁸ “Unusquisque prout destinavit corde suo, non ex tristitia aut ex necessitate, hilarem enim datorem diligit Deus”. II *Cor.*, Cap. 9, vs. 7.

⁹⁹ “Praedixi enim quod in cordibus nostris estis ad conmorendum et ad convivendum”. II *Cor.*, cap. 7, vs. 3. “Eo quod habeam in corde vos”. *Phil.*, cap. 1, vs. 7. “Nos autem fratres, desolati a vobis ad tempus horae, facie non corde”. I *Thes.*, cap. 2, vs. 17.

¹⁰⁰ “Caritas Dei diffusa est in cordibus nostri per Spiritum Sanctum. Qui datus est nobis”. *Rom.*, cap. 5, vs. 5. “Dominus autem dirigat corda vestra in caritatem Dei et patientiam Christi”. II *Thes.*, cap. 3, vs. 5.

Por último, también el amor de Cristo¹⁰¹, amor que supera todo conocimiento, se predica del corazón humano. Habita también en el corazón el mismo Espíritu de Dios¹⁰². En rigor, la gracia¹⁰³ y la santidad¹⁰⁴ tienen en el corazón humano su sede.

d) *Las restantes cartas apostólicas y el ‘Apocalipsis’*

En los demás escritos *neotestamentarios* al margen de los *Evangelios* y del *corpus* paulino, encontramos que Dios conoce y sondea el corazón de los hombres¹⁰⁵, pero también el diablo puede actuar en él¹⁰⁶, y entonces el corazón se vuelve torcido, por pretender ser autónomo¹⁰⁷, al margen de Dios, y de ese modo cae en el pecado¹⁰⁸, dejándose a veces seducir por la lengua¹⁰⁹. Por otra parte, existen pasajes en que se ve que al corazón pertenecen realidades *positivas* íntimas tales como la *alegría*¹¹⁰, la *sencillez*¹¹¹, la *unidad* con los de-

¹⁰¹ “Habitare Christum per fidem in cordibus vestris”. *Ephes.*, cap. 3, vs. 17.

¹⁰² “Quoniam autem estis filii, misit Deus Spiritum Filii sui in corda nostra clamantem: ‘Abba Pater!’”. *Gal.*, cap. 4, vs. 6.

¹⁰³ “Optimum enim est gratia stabiliri cor”. *Hebr.*, cap. 13, vs. 9.

¹⁰⁴ “Ad confirmanda corda vestra sine querela insanctitate ante Deum”. I *Thes.*, cap. 3, vs. 13.

¹⁰⁵ “Et orantes dixerunt: ‘Tu, Domine, qui corda nosti omnium, ostende quem elegeris ex his duobus unum’”. *Act.*, cap. 1, vs. 24. “Petrus dixit ad eos: ‘Viri fratres, vos scitis quoniam ab antiquis diebus in vobis elegit Deus per os meum audire gentes verbum evangelii et credere; et qui novit corda’”. *Act.*, cap. 15, vs. 7. “Sed qui absconditus cordis est homo in incorruptibilitate mitis et quieti spiritus, qui est in conspectu Dei locuples”. I *Pet.*, cap. 3, vs. 4. “Et filios eius interficiam in morte, et scient omnes ecclesiae quia ego sum scrutans renes et corda, et dabo unicuique vestrum secundum ópera vestra”. *Ap.*, cap. 2, vs. 23.

¹⁰⁶ “Dixit autem Petrus: ‘Anania, cur implevit Satanas cor tuum mentiri te Spiritui Sancto et subtrahere de pretio agri? Nonne manens tibi manebat et venundatum in tua erat potestate? Quare posuisti in corde tuo hanc rem?’”. *Ac.*, cap. 5, vs. 3. “Et habemus firmiorem propheticum sermonem, cui bene facitis attendentes quasi lucernæ lucenti in caliginoso loco, donec dies illucescat, et lucifer oriatur in cordibus vestris”. II *Pet.*, cap. 1, vs. 19.

¹⁰⁷ “Deus enim dedit in corda eorum, ut faciant, quod illi placitum est, et faciant unum consilium et dent regnum suum bestiae, donec consummentur verba Dei”. *Ap.*, cap. 17, vs. 17.

¹⁰⁸ “Non est tibi pars neque sors in verbo isto, cor enim tuum non est rectum coram Deo. Paenitentiam itaque age ab hac nequitia tua et roga Dominum, si forte remittatur tibi haec cogitatio cordis tui”. *Ac.*, cap. 8, vs. 21. “Epulati estis super terram et in luxuriis fuistis, enutristis corda vestra in die occisionis”. *Sn.*, cap. 5, vs. 5.

¹⁰⁹ “Si quis putat se religiosum esse non freno circumducens linguam suam sed seducens cor suum, huius vana est religio”. *Sn.*, cap. 1, vs. 26.

¹¹⁰ “Propter hoc laetatum est cor meum, et exsultavit lingua mea, insuper et caro mea requiescet in spe”. *Ac.*, cap. 2, vs. 26. “Qui in praeteritis generationibus permisit omnes gentes ambulare in viis suis; et quidem non sine testimonio semetipsum reliquit beneficiens, de caelo dans vobis pluvias et tempora fructifera, implens cibo et laetitia corda vestra”. *Ac.*, cap. 14, vs. 16.

¹¹¹ “Cotidie quoque perdurantes unanimiter in templo et frangentes circa domos panem, sumebant cibum cum exultatione et simplicitate cordis”. *Ac.*, cap. 2, vs. 46.

más¹¹², el *conocimiento*¹¹³, la *fidelidad* a Dios¹¹⁴, la *fe*¹¹⁵, el *amor*¹¹⁶, la *santidad*¹¹⁷, y también la *compunción*¹¹⁸, la *purificación*¹¹⁹, la *aflicción*¹²⁰ y la *re-prensión*¹²¹. Del mismo modo se predicán de él asuntos *negativos* propios de la intimidad tales como la *dureza*¹²², el *celo amargo*¹²³, la *avaricia*¹²⁴. Por lo demás, es claro que se considera al corazón como lo *alto* en el hombre¹²⁵. Por último, reseñar que también a Dios se atribuye el corazón¹²⁶.

Conviene destacar, asimismo, que en todos los escritos *neotestamentarios* se emplean dos voces distintas, la que ahora nos ocupa, la de “cor-cordis”, y la de “voluntas-voluntatis”. La pregunta que surge inmediata tras la observación de esta dualidad es si tales vocablos son o no sinónimos, es decir, si se emplean dos términos distintos para designar una misma realidad. La fundamentación de la respuesta nos llevaría a un estudio distinto del presente, pero tal vez sea suficiente indicar que, aunque en algún caso tales palabras se puedan entender como sinónimas, no son reductibles una a otra, pues “corazón” añade un matiz de *intimidación* no presente con frecuencia en el de “voluntad”, porque ésta es una facultad *de* la persona humana, pero no *la* persona huma-

¹¹² “Multitudinis autem credentium erat cor et anima una”. *Ac.*, cap. 4, vs. 32.

¹¹³ “Ne forte videant oculis et auribus audiant et corde intellegant et convertantur, et sanabo illos”. *Ac.*, cap. 28, vs. 27. “Quia in corde suo dicit: ‘Sedeo regina et vidua non sum et luctum non video’”. *Ap.*, cap. 18, vs. 7.

¹¹⁴ “Qui cum pervenisset et vidisset gratiam Dei, gavisus est et hortabatur omnes proposito cordis permanere in Domino”. *Ac.*, cap. 11, vs. 23.

¹¹⁵ “Deus testimonium perhibuit illis dans Spiritum Sanctum sicut et nobis et nihil discrevit inter nos et illos fide purificans corda eorum”. *Ac.*, cap. 15, vs. 9. “Patientes estote et vos, confirmate corda vestra”. *Sn.*, cap. 5, vs. 8.

¹¹⁶ “Animas vestras castificantes in oboedientia veritatis ad fraternitatis amorem non fictum, ex corde invicem diligite attentius”. I *Pet.*, cap. 1, vs. 22.

¹¹⁷ “Dominum autem Christum sanctificate in cordibus vestris”. I *Pet.*, cap. 3, vs. 15.

¹¹⁸ “His auditis, compuncti sunt corde et dixerunt ad Petrum et reliquos apostolos: ‘Quid faciemus, viri fratres?’”. *Ac.*, cap. 2, vs. 37.

¹¹⁹ “Emundate manus, peccatores, et purificate corda, duplices animo”. *Sn.*, cap. 4, vs. 8.

¹²⁰ “Tunc respondit Paulus: ‘Quid facitis flentes et affligentes cor meum?’”. *Ac.*, cap. 21, vs. 13.

¹²¹ “In hoc cognoscemus quoniam ex veritate sumus, et in conspectu eius placabimus corda nostra, quoniam si reprehenderit nos cor, maior est Deus corde nostro et cognoscit omnia. Carissimi, si cor nostrum non reprehenderit nos, fiduciam habemus ad Deum”. I *Jn.*, cap. 3, vs. 19.

¹²² “Incrassatum est enim cor populi huius, et auribus graviter audierunt, et oculos suos compresserunt”. *Ac.*, cap. 28, vs. 27.

¹²³ “Quod si zelum amarum habetis et contentiones in cordibus vestris, nolite gloriari et mendaces esse adversus veritatem”. *Sn.*, cap. 3, vs. 14.

¹²⁴ “Oculos habentes plenos adulteræ et incessabiles delicti, pellicientes animas instabiles, cor exercitatum avaritiæ habentes, maledictionis filii”. II *Pet.*, cap. 2, vs. 14.

¹²⁵ “Cum autem impleretur ei quadraginta annorum tempus, ascendit in cor eius, ut visitaret fratres suos filios Israel”. *Ac.*, cap. 7, vs. 23.

¹²⁶ “Inveni David filium lesse, virum secundum cor meum, qui faciet omnes voluntates meas”. *Ac.*, cap. 13, vs. 22.

na. Más aún, se puede decir que la voluntad está subsumida bajo el corazón, no al revés¹²⁷.

En suma, con palabras de Mons. Escrivá se puede recapitular que “en el modo de expresarse los hombres, que han recogido las *Sagradas Escrituras* para que podamos entender así las cosas divinas, el corazón es considerado como el resumen y la fuente, la expresión y el fondo último de los pensamientos, de las palabras, de las acciones... Un hombre vale lo que vale su corazón, podemos decir con lenguaje nuestro... Cuando en la *Sagrada Escritura* se habla del corazón, no se trata de un sentimiento pasajero, que trae la emoción o las lágrimas. Se habla del corazón para referirse a la persona que, como manifestó el mismo Jesucristo, se dirige toda ella –alma y cuerpo– a lo que considera su bien”¹²⁸. El *corazón* equivale, pues, en los textos sagrados a la *persona*.

2. De acuerdo con la *liturgia* de la Iglesia

Los comentarios y alusiones de san Josemaría a la *liturgia* en este tema giran en torno a dos festividades señaladas: la del Jueves santo, en la que se centra la homilía *La eucaristía, misterio de fe y de amor*, y el Sagrado Corazón de Jesús, a la que se ajusta la homilía *El corazón de Cristo, paz de los cristianos*.

En la primera, se comentan las oraciones prescritas por la Iglesia católica para celebrar la santa misa de acuerdo al momento histórico de la publicación de esta homilía. Así, al comentar el *ofertorio*, leemos que la contrición es propia del corazón: “A continuación, la ofrenda: el pan y el vino de los hombres. No es mucho, pero la oración acompaña: *recíbenos, Señor, al presentarnos con espíritu de humildad y con el corazón contrito; y el sacrificio que hoy te ofrecemos, oh Señor Dios, llegue de tal manera a tu presencia, que te sea grato*”¹²⁹. Y más adelante, al entrar en el *canon*, se añade que es propio de los católicos tener el corazón abierto de par en par a todos los hombres: “El católico, con corazón universal, ruega por todo el mundo, porque nada puede quedar excluido de su celo entusiasta”¹³⁰. El corazón, por tanto, al igual que la persona humana, es enteramente abierto, libre.

Por su parte, en la homilía sobre el Sagrado Corazón de Jesús, de quien tan devoto fue el fundador del Opus Dei, se citan las oraciones de la misa de esa festividad. Por ejemplo, comentando un texto que prescribe el misal enseña: “Dios Padre se ha dignado concedernos, en el Corazón de su Hijo, *infinitos*

¹²⁷ “Voluntas quidem cordis mei et odsecrati ad Deum”. *Rom.*, cap. 10, vs. 1.

¹²⁸ CP, nº 164.

¹²⁹ CP, nº 89.

¹³⁰ CP, nº 90.

*dilectionis thesauros*¹³¹, tesoros inagotables de amor, de misericordia, de cariño. Si queremos descubrir la evidencia de que Dios nos ama –de que no sólo escucha nuestras oraciones, sino que se nos adelanta–, nos basta seguir el mismo razonamiento de san Pablo: ‘El que ni a su propio Hijo perdonó, sino que le entregó a la muerte por todos nosotros, ¿cómo no nos dará con Él todas las cosas?’¹³².

A continuación se pregunta acerca de una supuesta “*crisis en la devoción al Sagrado Corazón de Jesús*”. Y responde de modo taxativo que “no hay tal crisis; la verdadera devoción ha sido y es actualmente una actitud viva, llena de sentido humano y de sentido sobrenatural. Sus frutos han sido y siguen siendo frutos sabrosos de conversión, de entrega, de cumplimiento de la voluntad de Dios, de penetración amorosa en los misterios de la Redención”¹³³. De este comentario se desprende que pertenece al corazón humano la *conversión*, la *entrega*, el sí a la voluntad de Dios y el amor a la economía de la salvación.

Luego señala algunos abusos prácticos que ha sufrido la piedad referidos a la devoción del Corazón de Cristo. “Cosa bien diversa, en cambio, son las manifestaciones de ese sentimentalismo ineficaz, ayuno de doctrina, con empacho de pietismo. Tampoco a mí me gustan las imágenes relamidas, esas figuras del Sagrado Corazón que no pueden inspirar devoción ninguna, a personas con sentido común y con sentido sobrenatural de cristiano. Pero no es una muestra de buena lógica convertir unos abusos prácticos, que acaban desapareciendo solos, en un problema doctrinal, teológico”¹³⁴. Tal texto muestra que el corazón no se reduce a los sentimientos sensibles, sino que estamos hablando del *amor* que radica en la *intimidad* divina.

Y continúa sosteniendo que ese *sentimentalismo* es fruto de una crisis, pero no en el corazón divino, sino en el humano: “Si hay crisis, se trata de crisis en el corazón de los hombres, que no aciertan –por miopía, por egoísmo, por estrechez de miras– a vislumbrar el insondable amor de Cristo Señor Nuestro”¹³⁵. Esto da a entender que, evidentemente, pertenece al corazón humano que no está oscurecido por su propia culpa responsablemente, la *luz*, el *conocer*, la *apertura* trascendente a la totalidad de lo real.

Seguidamente alude a un texto paulino que incorpora la liturgia de la misa del día, en el que captamos, asimismo, que es propio del corazón el *conocer* y el *amar personales*: “La liturgia de la santa Iglesia, desde que se instituyó la fiesta de hoy, ha sabido ofrecer el alimento de la verdadera piedad, recogiendo como lectura para la misa un texto de san Pablo, en el que se nos propone todo un programa de vida contemplativa –conocimiento y amor, oración y

¹³¹ *Oración de la misa del Sagrado Corazón.*

¹³² *Rom.*, cap. 8, vs. 32. CP, n° 162.

¹³³ CP, n° 163.

¹³⁴ CP, n° 163.

¹³⁵ CP, n° 163.

vida—, que empieza con esta devoción al Corazón de Jesús. Dios mismo, por boca del Apóstol, nos invita a andar por ese camino: ‘Que Cristo habite por la fe en vuestros corazones; y que arraigados y cimentados en la caridad, podáis comprender con todos los santos, cuál sea la anchura y la grandeza, la altura y la profundidad del misterio; y conocer también aquel amor de Cristo, que sobrepuja todo conocimiento, para que os llenéis de toda la plenitud de Dios’¹³⁶.

También se nos habla de la distinción entre el corazón humano y el divino, pues en el de Cristo se da la plenitud del amor: ‘La plenitud de Dios se nos revela y se nos da en Cristo, en el amor de Cristo, en el Corazón de Cristo. Porque es el Corazón de Aquel en quien “habita toda la plenitud de la divinidad corporalmente”¹³⁷. Por eso, si se pierde de vista este gran designio de Dios —la corriente de amor instaurada en el mundo por la Encarnación, por la Redención y por la Pentecostés—, no se comprenderán las delicadezas del Corazón del Señor’¹³⁸.

Se añade una referencia *eclesiológica*. En efecto, la misma Iglesia tiene su origen en el Corazón de Cristo abierto en la Cruz, como acostumbran a repetir los Padres de la Iglesia y reproduce la liturgia: ‘*La Iglesia, unida a Cristo, nace de un Corazón herido*’¹³⁹. De ese Corazón, abierto de par en par, se nos trasmite la vida. ¿Cómo no recordar aquí, aunque sea de pasada, los sacramentos, a través de los cuales Dios obra en nosotros y nos hace partícipes de la fuerza redentora de Cristo? ¿Cómo no recordar con agradecimiento particular el Santísimo Sacramento de la Eucaristía, el Santo Sacrificio del Calvario y su constante renovación incruenta en nuestra Misa? Jesús que se nos entrega como alimento: porque Jesucristo viene a nosotros, todo ha cambiado, y en nuestro ser se manifiestan fuerzas —la ayuda del Espíritu Santo— que llenan el alma, que informan nuestras acciones, nuestro modo de pensar y de sentir. El Corazón de Cristo es paz para el cristiano’¹⁴⁰.

Por último, aludamos a una estrofa litúrgica, la del himno eucarístico *Adoro Te Devote*, atribuido a Sto. Tomás de Aquino, y que tantas veces recitaba, meditaba y hacía repetir y meditar san Josemaría. Se trata de esa que dice: ‘*Tibi se cor meum totum subicit, quia te contemplans totum deficit*’, A ti se somete mi corazón por completo, y se rinde totalmente al contemplarte. Observamos en ella que se asigna como algo propio del corazón no sólo el sometimiento a Cristo en el sacramento de la Eucaristía, sino también la *contemplación*. Y es claro que aquí no se puede tomar corazón por la *voluntad*, puesto que esta potencia quiere, pero no conoce o *contempla*.

¹³⁶ Eph., cap. 3, vs. 17-19. CP, nº 163.

¹³⁷ Col., cap. 2, vs. 9.

¹³⁸ CP, nº 163.

¹³⁹ Himno de Vísperas de la Fiesta.

¹⁴⁰ CP, nº 140.

Téngase también en cuenta al respecto que el Fundador de la Obra conoció de niño esa otra oración vocal de ofrecimiento personal en el que corazón equivale al *ser personal*: “Todavía, por las mañanas y por las tardes, no un día, habitualmente, renuevo aquel ofrecimiento que me enseñaron mis padres: ¡Oh Señora mía, oh Madre mía!, yo me ofrezco enteramente a Vos. Y, en prueba de mi filial afecto, os consagro en este día mis ojos, mis oídos, mi lengua, mi corazón”¹⁴¹. Y junto a esa oración, otras muchas que la piedad y liturgia cristianas han formulado vertiendo en ellas el corazón: “el corazón se desahogará habitualmente con palabras, en esas oraciones vocales que nos ha enseñado el mismo Dios, *Padre nuestro*, o sus ángeles, *Ave María*. Otras veces utilizaremos oraciones acrisoladas por el tiempo, en las que se ha vertido la piedad de millones de hermanos en la fe: las de la liturgia –*lex orandi*–, las que han nacido de la pasión de un corazón enamorado, como tantas antifonas marianas: *Sub tuum praesidium...*, *Memorare...*, *Salve Regina...*”¹⁴².

Como también pertenece a la liturgia la festividad dedicada al Corazón de María, cerremos este epígrafe con esa exclamación frecuente en labios de san Josemaría: “*Cor Mariae dulcissimum, iter para tutum!* Su dulce corazón conoce el sendero más seguro para encontrar a Cristo”¹⁴³.

3. Continuando a los clásicos

a) *La antigüedad clásica*

En el presente epígrafe no se pretende encasillar la doctrina de san Josemaría respecto del corazón humano en ninguna corriente filosófica. Simplemente se intenta recuperar aquello que esa tradición sapiencial ha aportado respecto de este tema y notar que el aporte de Monseñor Escrivá está en continuidad con los clásicos de la espiritualidad cristiana.

Como es sabido, el *De Anima* de Aristóteles, obra cumbre de la psicología de la Grecia clásica, alude a la inteligencia y a la voluntad. Por encima de ellas el Estagirita coloca el *entendimiento agente*, pero no una instancia a la que se pueda llamar *corazón*. Es más, se ha interpretado que “según Aristóteles, el entendimiento y la voluntad pertenecen a la parte racional del hombre; el campo afectivo y con él el corazón corresponde en cambio a la parte irracional del mismo, es decir, al área de la experiencia que ese hombre comparte supuestamente con los animales”¹⁴⁴. De ese modo el corazón vendría a ser

¹⁴¹ AD, n° 296.

¹⁴² CP, n° 119.

¹⁴³ CP, n° 38.

¹⁴⁴ D. von Hildebrand, *La afectividad cristiana*, ed. Fax, Madrid, 1968, 16.

según el Estagirita el tema de las *pasiones*, que contó con tanta investigación a lo largo de la Edad Media.

Aunque san Josemaría no solía hacer referencias a pensadores pre cristianos, sí conocía bien los escritos de los santos Padres de la Iglesia, a los que cita en su tratamiento de este tema. Efectivamente, las características del amor –también de la voluntad– serán tratadas y desarrolladas, en un contexto más amplio, por los autores cristianos, que se distinguirán de los filósofos precedentes en que dotan al amor y a la voluntad de un carácter más activo que aquéllos. Y ello, por un motivo teológico, porque según la revelación, Dios no sólo es conocer (Logos, Verbo, etc.), sino también amar (Espíritu Santo, Amor, Don, etc.)¹⁴⁵. Realmente con la irrupción del *cristianismo* el papel del corazón humano se vuelve central.

Así, san Josemaría recoge, por ejemplo, una cita de Orígenes en la que se ve esta relevancia: “Hemos de gritar al mundo entero –escribe– con la boca y con el testimonio de nuestra conducta: no emponzoñemos el corazón, como si fuéramos pobres bestias, dominados por los instintos más bajos. Un escritor cristiano así lo explica: ‘Mirad que no es pequeño el corazón del hombre, pues abraza tantas cosas. Medid esa grandeza no en sus dimensiones físicas, sino en el poder de su pensamiento, capaz de alcanzar el conocimiento de tantas verdades. En el corazón es posible preparar el camino del Señor, trazar una senda derecha, para que pasen por allí el Verbo y la Sabiduría de Dios. Con una conducta honesta, con obras irreprochables, preparad el camino del Señor, aplanad el sendero, para que el Verbo de Dios camine en vosotros sin tropiezo y os dé el conocimiento de sus misterios y de su venida’”¹⁴⁶. Como apreciamos, es notorio que admite que el corazón humano no sólo *ama*, sino que también *conoce*. Por tanto, ya no cabe confundirlo con la inteligencia o con la voluntad, pues es manifiesto que lo propio de estas potencias es, o bien sólo pensar, o bien sólo querer.

Por otra parte, el cometido del *corazón* según san Agustín, pensador cumbre y resumen de la *patrística*, fue nuclear en la vida del hombre y, en especial, del cristiano. Así lo registra también san Josemaría: “Recordad la sincera y famosa exclamación de san Agustín, que había experimentado tantas amarguras mientras desconocía a Dios, y buscaba fuera de El la felicidad: ‘¡Nos creaste, Señor, para ser tuyos, y nuestro corazón está inquieto, hasta que descansase en Ti!’”¹⁴⁷. Y en otro lugar, al comentar el primer precepto del decálogo, san Josemaría reproduce otras palabras del obispo de Hipona: “¿Qué queda de tu corazón, comenta san Agustín, para que puedas amarte a ti mismo?, ¿qué queda de tu alma, qué de tu mente? “Ex toto”, dice. “Totum exigit te, qui

¹⁴⁵ Cfr. L. Polo, *La voluntad y sus actos (I)*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 50, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1988.

¹⁴⁶ AD, nº 178. La cita de Orígenes pertenece a *In Lucam homiliae*, 21 (PG 13, 1856).

¹⁴⁷ AD, nº 208; CP, nº 165. La célebre cita de san Agustín pertenece a *Las Confesiones*, I, 1, 1, (PL 32, 661).

fecit te"¹⁴⁸; quien te hizo exige todo de ti"¹⁴⁹. Con todo, no quedó explicitada en los escritos agustinianos la conexión entre el corazón y aquellas otras instancias que son, según él, las potencias primordiales del alma, *entendimiento, voluntad y memoria*.

Al corazón aludía también san Gregorio Magno, y una de esas alusiones la recoge Monseñor Escrivá: "San Gregorio Magno precisa: 'Los cristianos quitan las serpientes, cuando desarraigan el mal del corazón de los demás con su exhortación al bien'"¹⁵⁰. También queda reseñada en sus escritos una alusión de san Juan Damasceno al corazón: "Mirad cómo los cristianos han descubierto, desde hace tiempo, ese razonamiento: *convenía* —escribe san Juan Damasceno— 'que aquella que en el parto había conservado íntegra su virginidad, conservase sin ninguna corrupción su cuerpo después de la muerte. Convenía que aquella que había llevado en su seno al Creador hecho niño, habitara en la morada divina. Convenía que la Esposa de Dios entrara en la casa celestial. Convenía que aquella que había visto a su Hijo en la Cruz, recibiendo así en su corazón el dolor de que había estado libre en el parto, lo contemplase sentado a la diestra del Padre. Convenía que la Madre de Dios poseyera lo que corresponde a su Hijo, y que fuera honrada como Madre y Esclava de Dios por todas las criaturas'"¹⁵¹.

Por su parte, Tomás de Aquino, centro y cúspide de la filosofía y teología medievales, toma el *corazón* unas veces como el órgano sensible en el que se manifiestan, por ejemplo, los efectos de algunas pasiones del alma¹⁵², y otras lo considera como la sede misma de tales pasiones¹⁵³, es decir, como equivalente a la intimidad humana. Como es sabido, el fundador del Opus Dei fue buen conocedor del *corpus* tomista. Además, no cejó de recomendar el estudio de su doctrina y el seguir desarrollando sus hallazgos (*ad mentem Thomae*, pero tal como hoy se pueden presentar) de acuerdo con las reiteradas recomendaciones de los sumos pontífices.

¹⁴⁸ *Sermo* 34, 4, 7 (PL 38, 212).

¹⁴⁹ CP, n° 59.

¹⁵⁰ AD, n° 263.

¹⁵¹ S. Juan Damasceno, *Homilia II in dormitionem B. V. Mariae*, 14 (PG 96, 742). CP, n° 171.

¹⁵² "El gozo es con dilatación del corazón. Pero la tristeza es con contricción". *Summa Theologiae*, III ps., q. 84, a. 9, ad 2; "La pasión del gozo se perfecciona con la dilatación del corazón". *In IV Sententiarum*, d. 49, q. 3, a. 1, d, co/30.

¹⁵³ "Es manifiesto que eso que es de la razón del odio aventaja en nuestro corazón a eso que es de la razón de amor". *De Virtutibus in commune*, q. II, a. 8, co/24; "La enemistad en el corazón, que es el odio respecto del prójimo". *Super ad Galatas*, lec. 5, cap. 5/181; "El gozo entra en tu corazón, pero Dios es mayor que el corazón; por tanto, el que goza de Dios entra en el gozo". *Ibidem*/423; "La tristeza es cargante, abruma el corazón, pues la de cuño espiritual está en el corazón". *In Ethicorum*, I, I, lect. 13, n. 10; "La tristeza del corazón excede a cualquier plaga exterior". *Summa Theologiae*, I-II ps., q. 35, a. 7, sc; "Cualquier tristeza y aflicción del corazón se puede llamar tinieblas, como cualquier gozo luz". *Ev. Super Matthaeum*, lec. 25, cap. 2/415. Cfr. también: *In IV Sententiarum*, d. 44, q. 3, a. 2, c, co.

Por su parte, recogió asimismo este comentario de san Buenaventura referido al corazón de Cristo en la Cruz: “¿Quién no amará su Corazón tan herido?”, preguntaba ante eso un alma contemplativa. Y seguía preguntando: ‘¿Quién no devolverá amor por amor? ¿Quién no abrazará un Corazón tan puro? Nosotros, que somos de carne, pagaremos amor por amor, abrazaremos a nuestro herido, al que los impíos atravesaron manos y pies, el costado y el Corazón. Pidamos que se digne ligar nuestro corazón con el vínculo de su amor y herirlo con una lanza, porque es aún duro e impenitente’¹⁵⁴. Y comentaba san Josemaría: “Son pensamientos, afectos, conversaciones que las almas enamoradas han dedicado a Jesús desde siempre. Pero, para entender ese lenguaje, para saber de verdad lo que es el corazón humano y el Corazón de Cristo y el amor de Dios, hace falta fe y hace falta humildad”¹⁵⁵. Lo cual implica que la *fe* y la *humildad* radican en el centro del corazón humano, siendo una de estas virtudes *sobrenatural* y la otra *natural*. Al corazón humano, por tanto, pertenece el fundamento de todas las virtudes humanas y sobrenaturales.

Otros escolásticos y pensadores tardomedievales aludieron al corazón humano, pero baste el testimonio de uno de los más representativos, Nicolás de Cusa, por citar un ejemplo de última hora. Según él, es claro que Dios habla en la intimidad del corazón humano; y de modo especial hay que buscar ese diálogo cuando se trata de alcanzar el propio sentido personal de uno mismo¹⁵⁶.

b) *El pensamiento moderno*

Para algunos racionalistas como Descartes, o empiristas como Hobbes, el corazón designa meramente el órgano corporal. Por otra parte, de todos es conocida la defensa del *conocer* propia del *corazón* en Pascal; conocer al que no llega, por cierto, la razón. Por eso, este apologista cristiano subordina esta facultad al corazón: “Todo nuestro razonamiento se reduce a ceder al sentimiento”¹⁵⁷. Y más adelante: “El corazón tiene sus razones que la razón no conoce”¹⁵⁸. Por *corazón* en este pensador hay que entender algo así como la *intimidad* humana, ese hondón del alma que se abre a conocer lo indiscutible, y que anhela a Dios: “Es el corazón el que siente a Dios, y no la razón”¹⁵⁹. El

¹⁵⁴ S. Buenaventura, *Vitis mystica*, 3, 11 (PL 184, 643).

¹⁵⁵ CP, nº 165.

¹⁵⁶ “Tu, Señor, me respondes diciendo en lo más íntimo de mi corazón: ‘Sé tú mismo y yo seré tuyo’”. Nicolás de Cusa, *La visión de Dios*, cap. VII.

¹⁵⁷ B. Pascal, *Pensamientos* II, Aguilar, Buenos Aires, 2ª ed., 1963, nº 474, 66.

¹⁵⁸ *Ibidem*, nº 477, 66.

¹⁵⁹ *Ibidem*, nº 481, 68.

corazón es, pues, cognoscitivo¹⁶⁰. Sin embargo, la afinidad de lo que él llama corazón a la voluntad es muy acusada. Una pregunta pertinente a Blas Pascal podría ser: ¿existen sentimientos del espíritu superiores a los del cuerpo y a los de la inteligencia y voluntad? Para él, sin duda. Pero, si eso es así, ¿cómo detectarlos?, es decir, ¿qué método cognoscitivo usar para alcanzarlos, si la razón se nos ha quedado atrás, relegada en un plano inferior?

Es claro que san Josemaría no reduciría el corazón humano a su significado orgánico, y que sería más afin al pensamiento de Pascal al admitir por corazón un sentido más espiritual, pues señala que éste no sólo siente sino que también *sabe y entiende*, pero a distinción de este pensador francés, seguramente no tendría una neta inclinación a hacer girar el corazón alrededor de la voluntad, pues lo coloca por encima de la voluntad (también por encima de la inteligencia), en la *intimidad personal*: “Cuando hablamos de corazón humano no nos referimos sólo a los sentimientos, aludimos a toda la persona que quiere, que ama y trata a los demás”¹⁶¹.

Por su parte, como es sabido, Hegel fue el gran crítico del *romanticismo*. Por eso, en su dura crítica a ese movimiento que exalta los sentimientos se puede leer que “es sospechoso y más que sospechoso atenerse al sentimiento y al corazón contra la racionalidad pensada..., porque lo que hay de más en aquél respecto de éstos, es solamente la subjetividad particular, lo vano y arbitrario. Por la misma razón, es impropio, en la consideración científica de los sentimientos, buscar otra cosa que no sea su forma y su contenido... como pensado... A la consideración peculiar de los sentimientos prácticos, como de las inclinaciones, quedan reservados solamente los egoístas y malvados; puesto que solamente ellos pertenecen a la individualidad que se mantiene contra lo universal: su contenido es lo opuesto respecto de él”¹⁶².

Por su parte, para los *clásicos de la espiritualidad cristiana* el corazón es la sede del amor, la instancia humana más elevada. Así, san Juan de Ávila enseñaba, por ejemplo, que debemos saber “que este negocio (el amor) más es de corazón que de cabeza, pues el amar es el fin del pensar”¹⁶³. Otro tanto podríamos encontrar en los escritos de san Juan de la Cruz, de santa Teresa de Jesús, de santa Teresa del Niño Jesús, etc. De modo semejante, para los literatos clásicos castellanos del Siglo de Oro, el corazón no era una mera sede de

¹⁶⁰ “Conocemos la verdad no solamente por razonamiento, sino también por sentimiento y por una inteligencia viva y luminosa; y es de esta última manera como conocemos los primeros principios... Los principios se sienten; las proposiciones se concluyen... Y es ridículo que la razón pida al sentimiento y a la inteligencia pruebas de esos primeros principios”. *Ibidem*, nº 479, 66-67.

¹⁶¹ CP, nº 164.

¹⁶² J. G. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, III, *Filosofía del espíritu*, Madrid, 1918, 167-168.

¹⁶³ San Juan de Avila, *Audi Filia*, San Pablo, Madrid, 1998, 380.

los sentimientos, sino los más profundo del alma. En efecto, es irrestricto¹⁶⁴, el origen de la alegría¹⁶⁵, del engaño¹⁶⁶, y del remordimiento¹⁶⁷, imposible de plasmar en palabras¹⁶⁸, la sala de audiencias con Dios¹⁶⁹, la raíz de la fe y del amor¹⁷⁰, etc. Para los más representativos de tales escritores el corazón parece coincidir con la *intimidad* humana. Así se comprueba, por ejemplo, en literatos cumbre tales como Shakespeare¹⁷¹, Calderón de la Barca¹⁷², etc.

c) *El pensamiento reciente*

Para algunos pensadores del s. XX (Hildebrand, Stein, Haecker, Guardini, etc.) la bipolaridad exclusivista entre *entendimiento* y *voluntad* como únicas potencias superiores del alma que ha marcado el perfil de la filosofía moderna y contemporánea, no sólo es discutible, sino que están dispuestos a afirmar que es deficiente. Es frecuente en éstos pensadores admitir que el corazón es una *potencia* distinta y no inferior a las otras dos. En cambio, para Monseñor Escrivá el corazón hace las veces —como se ha visto— de la *persona*, y es claro que la persona no se reduce a una de sus potencias.

Hildebrand, por ejemplo, observa que “hora es ya de que reconozcamos el lugar que ocupa el corazón en la persona humana, de un rango igual al de la voluntad y el entendimiento”¹⁷³. Según este fenomenólogo hay tres centros neurálgicos en el hombre. Se trata de “la trilogía del entendimiento, la volun-

¹⁶⁴ “En la anchura del corazón caben todos los casos prósperos y adversos que pueden suceder en este mundo a cualquiera de los mortales”. *Sentencias político-filosófico-teológicas (en el legado de A. Pérez, F. de Quevedo y otros)*, Anthropos, Barcelona, 1999, 26.

¹⁶⁵ “Un corazón muy lleno de contento suele no poder dar parte de sí a la lengua ni a la pluma”. *Ibidem*, II Parte, nº 257, 105.

¹⁶⁶ “Las mentiras del corazón comienzan desde la cara”. *Ibidem*, II Parte, nº 908, 190.

¹⁶⁷ “El remordimiento del corazón, prueba de los toques del cielo”. *Ibidem*, II Parte, nº 668, 156.

¹⁶⁸ “Ya sabes que los que mal se quieren, con la lengua se deshonoran; y los que de corazón se aman, sólo con el corazón se hablan”. *Ibidem*, II Parte, nº 1034, 206.

¹⁶⁹ “El corazón del hombre lengua de los oídos de Dios”. *Ibidem*, II Parte, nº 277, 107.

¹⁷⁰ “Raíz de la fe y del amor el corazón. La lengua y las palabras rama y hojas del corazón y testimonio de si está verde o seco”. *Ibidem*, II Parte, nº 4, 79.

¹⁷¹ “El amor de los jóvenes no está de seguro en el corazón, sino en los ojos”, Fray Lorenzo, en *Romeo y Julieta*, W. Shakespeare, Elección Editorial, Madrid, 1983, 102. “Dame un hombre que no sea esclavo de sus pasiones, y yo le colocaré en el centro de mi corazón, en el corazón de mi corazón”. Hamlet, en *Hamlet*, ed. cit., 201.

¹⁷² “Aún no son/ todas las alas del viento/ tan veloces, Pensamiento/, como las del corazón/, neciamente torpe y ciego/ admiras que no me iguales/, si al fin volamos con alas/ tú de aire y yo de fuego”. P. Calderón de la Barca, *A María el corazón*, Universidad de Navarra, Ed. Reichenberger-Kassel, Pamplona, 1999, 126.

¹⁷³ D. von Hildebrand, *La afectividad cristiana*, 40.

tad y el corazón¹⁷⁴. Para él, nuestro *corazón* es la sede de los sentimientos. En algún texto, por “corazón” entiende “nuestro más profundo y auténtico yo¹⁷⁵, “el yo real”, es decir, una instancia personal superior en algunos casos a la razón y a la voluntad¹⁷⁶. Para Hildebrand el corazón es la clave del amor y de la felicidad. Por otra parte, mantiene, a su vez, que el corazón es susceptible de sentimientos *naturales* y *sobrenaturales*. Los sobrenaturales son dones afectivos recibidos expresamente por favor divino. Pero en otros textos considera al corazón como una tercera *potencia*: “Hablamos de entendimiento, voluntad y corazón como de tres *potencias* fundamentales o raíces del hombre¹⁷⁷”.

Para Edith Stein, por su parte, son pertinentes para el conocimiento personal especialmente esos sentimientos más elevados (amor, odio, gratitud, venganza, rencor, etc.), pues “estos sentimientos están anclados en los diversos estratos del yo. El amor por ejemplo, tiene su sede en un estrato más profundo que el afecto¹⁷⁸, al que, como Hildebrand, llama “corazón¹⁷⁹, y al que considera como el centro de la vida, lo más íntimo del alma. “La interioridad más profunda del alma es lo que hay de más espiritual en ella¹⁸⁰”.

En Haecker, por poner otro ejemplo —aunque en este caso teológico—, su “único objetivo... es conseguir que la filosofía y la metafísica reconozcan que el espíritu subjetivo es una implicación de tres elementos: pensar, sentir y querer, y que el sentir es un elemento distinto del pensar y del querer, pero no inferior en rango¹⁸¹”. Pero ¿existe algo así como una tercera facultad o tipo de facultades de corte distinto a las cognoscitivas y volitivas? ¿Cómo resolver el problema y salir de la perplejidad? También para Guardini parece que el corazón es el centro neurálgico que gobierna en la persona humana¹⁸², pero ¿cómo acceder cognoscitivamente a esta instancia amante?

Por último, para *autores de espiritualidad recientes* como Moschner, el corazón es “lo más íntimo de nosotros, lo último y más recóndito. Allí donde no nos encontramos más que nosotros solos tal y como somos. Donde guardamos todas nuestras virtudes y defectos... El corazón interviene en todo lo

¹⁷⁴ *Ibidem*, 21.

¹⁷⁵ *Ibidem*, 24.

¹⁷⁶ “Este corazón constituye más el yo real de la persona que su entendimiento o su voluntad”. *Ibidem*, 137.

¹⁷⁷ *Ibidem*, 49, nota 7.

¹⁷⁸ E. Stein, *Il problema dell' empatia*, Studium, Roma, 1985, 209.

¹⁷⁹ *Il misterio della vita*, Ed. Queriniana, Brescia, 1999, 107. Y en otro lugar: “El corazón es el verdadero centro vital”. D. von Hildebrand, *Ser finito y ser eterno*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994, 451.

¹⁸⁰ D. von Hildebrand, *Ser finito y ser eterno*, 454.

¹⁸¹ Th. Haecker, *Metafísica del sentimiento*, Rialp, Madrid, 1959, 107.

¹⁸² “The power that governs it is not the spirit but the hearth. With hearth we mean something radically different from emotionalism and sentimentality. The hearth is that living union of blood and spirit that characterises man”. R. Guardini, *The Last Things*, University of Notre Dame Press, Indiana, 1965, 75.

que pensamos, hablamos y hacemos; lo que matiza y lo perfuma deliciosamente, mas también lo afea, pervierte y torna repugnante. El corazón está en y tras todo lo que somos y hacemos. Es la raíz misma de nuestro ser, el más íntimo y escondido núcleo de nuestra persona, que nosotros mismos desconocemos a menudo por esta razón; es también el módulo de que se sirve Dios para medir y valorar todas nuestras obras¹⁸³. Pero este autor, al igual que otros filósofos de nuestros días como Alvira¹⁸⁴ o Herrero¹⁸⁵, que tratan del corazón humano, ya cuentan con el legado del san Josemaría Escrivá.

II. EL CORAZÓN EN LOS ESCRITOS DE SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ

1. El corazón en la trilogía *Camino-Surco-Forja*

a) 'Camino'

En este libro (1ª ed. 1939), que tuvo su origen en otro libro publicado inicialmente bajo el título de *Consideraciones Espirituales* (1934), tenemos un capítulo que lleva por título precisamente *Corazón*, formado por 26 puntos de meditación, y que, aunque está dedicado enteramente a este tema, sin embargo sólo en 9 de esos puntos se habla explícitamente del *corazón*. Pero al margen de este apartado, hay otros 18 puntos que declaran algo sobre el corazón. En primer lugar, se puede decir que en esta obra se distingue a las claras entre *inteligencia* y *corazón*¹⁸⁶, y parece distinguirse también entre *corazón* y *voluntad*¹⁸⁷. Por otra parte, el *corazón* parece tomarse, si no como sinónimo de *espíritu*, al menos a su mismo nivel en expresiones tales como “¡católico!: corazón grande, espíritu abierto”¹⁸⁸.

En segundo lugar, distinguido el corazón de aquellas potencias, conviene indicar que el corazón tiene varias acepciones en *Camino*. Si agrupamos todos

¹⁸³ F. Moschner, *Rosa Mística*, Rialp, Madrid, 1957. Tomado de F. Suárez, *La Virgen Nuestra Señora*, Patmos, Madrid, 18ª ed., 1985, 269.

¹⁸⁴ Cfr. R. Alvira, “El concepto de corazón”, en *Filosofía de la vida cotidiana*, Rialp, Madrid, 2ª ed., 2001.

¹⁸⁵ Cfr. M. Herrero, “Voluntad, razón, corazón”, en *La libertad sentimental*, ed., Aranguren, J., Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 73, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999, 76-99.

¹⁸⁶ “Tu inteligencia está torpe, inactiva: haces esfuerzos inútiles para coordinar las ideas en la presencia del señor: ¡un verdadero atontamiento! No te esfuerces, ni te preocupes. —Óyeme bien: es la hora del corazón”. C., 102.

¹⁸⁷ “El corazón, a un lado. Primero, el deber. —Pero, al cumplir el deber, pon en ese cumplimiento el corazón: que es suavidad”. C., 162.

¹⁸⁸ C., 525. Cfr. también: 764, 912.

esos puntos según el distinto significado en que se emplea el término, podemos distinguir, al menos, los siguientes grupos semánticos:

1) El ámbito de los *sentimientos* o *afectos* sensibles o intelectuales. A este grupo pertenece la mayor parte de puntos del citado capítulo que lleva por título *Corazón*¹⁸⁹. Tales afectos pueden ser consecuencia del amor a las criaturas, pero si se las ama desordenadamente, el amor a las criaturas impide el amor a Dios. De ese modo se predica del corazón que cuando éste se deja llevar por lo mundano, “se recubre de una corteza roñosa de podredumbre sensual”¹⁹⁰, pero entonces se convierte en un traidor¹⁹¹, y como a tal hay que tenerlo cerrado con muchos cerrojos. Cuando el corazón se desvía, el mejor remedio sobrenatural es acudir a la protección de la Virgen¹⁹². En otros puntos deja también claro la bajeza de los anhelos del corazón humano (aún lícitos) comparado con el amor a Dios¹⁹³.

2) La instancia humana más *íntima*. A ella pertenece el *amar* a Dios¹⁹⁴ y los *afectos* que de ese amar (u odiar) surgen¹⁹⁵, que en otro lugar señala que son la *alegría* o, por el contrario, la *tristeza*¹⁹⁶. También es esa la instancia que debe ser entregada íntegramente a Dios¹⁹⁷, y a la que pertenece asimismo el verdadero amor a los hombres¹⁹⁸. Por último, en este sentido se habla también del Corazón de Cristo¹⁹⁹ y del Corazón de María²⁰⁰.

b) ‘Surco’

En esta obra (1ª ed., póstuma 1986) el corazón humano tiene también varias acepciones: a) una más literal, referida al órgano sensible²⁰¹; y b) otra figurada, referida al amor humano. Y este segundo ámbito admite, al menos, dos variantes significativas: 1) una referida a asuntos de menor importancia, pues se equipara a la sede de unos *afectos sensibles*²⁰², que no son considera-

¹⁸⁹ C., 145-171.

¹⁹⁰ C., 130.

¹⁹¹ Cfr. C., 188.

¹⁹² Cfr. C., 504.

¹⁹³ Cfr. C., 432, 636.

¹⁹⁴ “El Amor... ¡bien vale un amor!”. C., 171. Cfr. asimismo: C., 402, 421.

¹⁹⁵ Cfr. C., 434.

¹⁹⁶ Cfr. C., 666.

¹⁹⁷ Cfr. C., 477.

¹⁹⁸ Cfr. C., 917.

¹⁹⁹ Cfr. C., 422.

²⁰⁰ Cfr. C., 406.

²⁰¹ Cfr. S., 136.

²⁰² Cfr. S., 459.

dos precisamente como lo más íntimo de la persona; 2) otra referida a lo superior, equivalente a la *intimidad* humana²⁰³, a lo que podíamos llamar *amor personal*. Hay, pues, por lo menos, tres niveles jerárquicos que de menos a más son: uno *físico*, otro *afectivo*, que forma parte de aquello de lo que el hombre dispone, y otro *personal* que constituye el centro neurálgico de lo que el hombre es.

1) Pertenecen al primer campo, al del *órgano sensible*, varios puntos de *Surco* en que ese órgano se toma como ejemplo para inferir asuntos ascéticos²⁰⁴, o, por lo menos, para sacar partido espiritual desde él.

2) Forma parte del segundo el *sentir*²⁰⁵. Y en estas ocasiones el *corazón* parece colocarlo san Josemaría en nuestras propias manos, pues de nosotros depende achicarlo o ensancharlo²⁰⁶. En este caso *corazón* no equivaldría a la *persona* y a su intimidad, sino a alguna instancia a disposición de ella, como son los *afectos* que están en nuestras manos²⁰⁷. Afectos que no pocas veces tienden a lo *sensible*²⁰⁸, y que si se dejan arrastrar por ello acaban en la podredumbre²⁰⁹. En otras partes, *corazón* se emplea según el uso castellano de la expresión “hacer las cosas de corazón”²¹⁰, que también implica a la afectividad.

3) Se encuadra dentro del tercero, tanto el *amor personal* como el *contemplar*. Por eso, *corazón* y *mente* a veces se emplean como sinónimos²¹¹. En efecto, hay veces en que se toma el *corazón* como aquello personal íntimo que *entiende*, sea mucho²¹² o poco²¹³; sede, también, del *conocimiento* que más importa: el de saberse vencedores con Dios²¹⁴. Otras, como asiento de lo que

²⁰³ Cfr. S., 152, 186.

²⁰⁴ S., 136, 516, 993.

²⁰⁵ “Mira qué conjunto de razonadas sinrazones te presenta el enemigo, para que dejes la oración: “me falta tiempo” –cuando lo estás perdiendo continuamente–; “esto no es para mí”, “yo tengo el corazón seco”... La oración no es problema de hablar o de sentir, sino de amar. Y se ama, esforzándose en intentar decir algo al Señor, aunque no se diga nada”. S., 464. “Cuando te veas con el corazón seco, sin saber qué decir, acude con confianza a la Virgen. Dile: Madre mía Inmaculada, intercede por mí. Si la invocas con fe, Ella te hará gustar –en medio de esa sequedad– de la cercanía de Dios”. S., 695.

²⁰⁶ Cfr. S., 183. “Las personas, cuando tienen el corazón muy pequeño, parece que guardan sus afanes en un cajón pobre y apartado”. S., 802. “Si tuvieras un corazón grande y algo más de sinceridad, no te detendrías a mortificar, ni te sentirías mortificado..., por detallitos”. S., 820.

²⁰⁷ Cfr. S., 871, 807.

²⁰⁸ Cfr. S., 834, 849.

²⁰⁹ Cfr. S., 848.

²¹⁰ “El deseo de “enseñar”, y enseñar de corazón, crea en los alumnos un agradecimiento, que constituye terreno idóneo para el apostolado”. S., 230. Cfr. también: S., 920.

²¹¹ Cfr. S., 474.

²¹² Cfr. S., 186.

²¹³ “El sectario no ve más que sectarismo en todas las actividades de los demás. Mide al prójimo con la medida enteca de su corazón”. S., 580.

²¹⁴ Cfr. S., 75. “Han sido oídas por cada uno en el fondo de su corazón”. S., 186.

no se acaba de conocer y de lo que se *duda*²¹⁵. Otras se toma el corazón como la cuna del *amor*²¹⁶, donde radica la *filiación divina*²¹⁷. En todos esos casos el corazón parece ser equivalente a la propia *intimidad personal* humana que *conoce* o entiende, que *quiere* o *duda*; es decir, se trata de lo más profundo de nosotros²¹⁸. A esa instancia pertenece el amor a los demás²¹⁹, el amor a Dios, porque el corazón ha sido creado para amar lo más divino, y si no se le da eso, se llena de bajezas despreciables²²⁰. En caso de que se haya obcecado en tales bienes menores, el consejo es la purificación²²¹.

En este último caso, el corazón también es ese núcleo humano que se corresponde con la *felicidad*: “Lo que se necesita para conseguir la felicidad, no es una vida cómoda, sino un corazón enamorado”²²². Felicidad consistente, en definitiva, en la unión con Dios²²³. Sentimientos *positivos* del espíritu que en *Surco* se atribuyen al corazón son la *alegría*²²⁴, consecuencia neta de *saberse* hijo de Dios, y de buscar, por tanto, a Dios²²⁵. Asimismo, la *contrición*²²⁶, la *sinceridad*²²⁷. Como sentimientos *negativos* se pone el ejemplo de la *incertidumbre*²²⁸.

En el plano *sobrenatural* también se distingue en *Surco* entre el nuevo modo de conocer, propio de la *fe*, y el *amar*, propio del *corazón*²²⁹. También se habla del Corazón de Cristo²³⁰, o del de Dios²³¹. Del primero se predica,

²¹⁵ Cfr. S., 174.

²¹⁶ Cfr. S., 266.

²¹⁷ “Donde de veras la tierra y el cielo se juntan, es en tu corazón de hijo de Dios”. S., 309.

²¹⁸ Cfr. S., 186, 477.

²¹⁹ Cfr. S., 191

²²⁰ Cfr. S., 800. “Alguno ha comparado el corazón a un molino, que se mueve por el viento del amor, de la pasión... Efectivamente, ese “molino” puede moler trigo, cebada, estiercol...— ¡Depende de nosotros!”. S., 811. Cfr. también: S., 817.

²²¹ “Pide a Jesús que te conceda un Amor como hoguera de purificación, donde tu pobre carne —tu pobre corazón— se consuma, limpiándose de todas las miserias terrenas... Y, vacío de ti mismo, se colme de Él. Pídele que te conceda una radical aversión a lo mundano: que sólo te sostenga el Amor”. S., 814.

²²² S., 795.

²²³ Cfr. S., 796.

²²⁴ Cfr. S., 61, 72, 75, 76.

²²⁵ Cfr. S., 72.

²²⁶ Cfr. S., 134.

²²⁷ Cfr. S., 152.

²²⁸ Cfr. S., 174.

²²⁹ “La frecuencia con que vistamos al Señor está en función de dos factores: fe y corazón; ver la verdad y amarla”. S., 818.

²³⁰ Cfr. S., 214, 726. “¡Gracias, Jesús mío!, porque has querido hacerte perfecto Hombre, con un Corazón amante y amabilísimo, que ama hasta la muerte y sufre; que se llena de gozo y de dolor, que se entusiasma con los caminos de los hombres, y nos muestra el que lleva al Cielo; que se sujeta heroicamente al deber, y se conduce por la misericordia; que vela por los pobres y por los ricos; que cuida de los pecadores y de los justos... —¡Gracias, Jesús mío, y danos un corazón a la medida del Tuyo”. S., 813.

siguiendo el texto evangélico, la *mansedumbre* y la *humildad*²³². De modo que si Jesús también tiene corazón, somos semejantes a él en esto. Pero ¿es el corazón de Cristo humano o divino?, ¿a qué nos referimos cuando hablamos del Corazón de Cristo? La respuesta más explícita aquí se encuentra en el desarrollo de la homilía *El corazón de Cristo, paz de los cristianos*. En ella se trata, asimismo, del Corazón de la Virgen María²³³, pero es claro que su corazón no es divino sino humano. Sin embargo, precisamente por ser el corazón que más rebosa de sentido sobrenatural, es por lo que es el corazón más humano²³⁴.

Tras la lectura de esos textos de *Surco* se puede sostener que el corazón es una instancia más alta que las *potencias superiores* humanas. En efecto, hay puntos esclarecedores en los que se distingue el *corazón* de las dos facultades superiores humanas (*inteligencia* y *voluntad*). En unos, se distingue entre *corazón* e *inteligencia*. A la *inteligencia* se le denomina a veces, según el lenguaje ordinario, *cabeza*²³⁵ o *mente*²³⁶. En otros, se distingue entre *corazón* y *voluntad*²³⁷. En algunas ocasiones se distingue incluso el *corazón* del *alma*²³⁸. Y en cierta oportunidad, por el contrario, se hace pertenecer el corazón, al igual que la inteligencia y la voluntad, al alma²³⁹.

En suma, hay en *Surco* una polisemia del término corazón. El sentido más difícil de desvelar en el uso de esa palabra estriba precisamente en qué sea el corazón cuando forma parte de lo más alto de la *intimidación* humana: ¿es una

²³¹ “Mira: tenemos que amar a Dios no sólo con nuestro corazón, sino con el “Suyo”, y con el de toda la humanidad de todos los tiempos...: si no, nos quedaremos cortos para corresponder a su Amor”. S., 809.

²³² Cfr. S., 261.

²³³ Cfr. S., 258, 415, 768, 830.

²³⁴ “No existe corazón más humano que el de una criatura que rebosa sentido sobrenatural”. S., 801.

²³⁵ “Llevo todo el día en el corazón, en la cabeza y en los labios una jaculatoria: ¡Roma!”. S., 344. “¿Volverá el Señor a encenderme el alma?... –Te aseguran que sí tu cabeza y la fuerza honda de un deseo lejano, que quizá sea esperanza... –En cambio, el corazón y la voluntad –sobra de uno, falta de otra– lo tienen todo de una melancolía paralizadora y yerta, como una mueca, como una burla amarga”, S., 459. “No te ocupas en aderezar tu corazón y tu cabeza, con el fin de que sean aposento regalado para la Santísima Trinidad”. S., 651. “Has visto muy clara tu vocación –querer a Dios–, pero sólo con la cabeza. Me aseguras que has metido el corazón en el camino..., pero a veces te distraes, e incluso intentas volver la mirada atrás: señal de que no lo has metido del todo. –¡Afinal!”. S., 815.

²³⁶ “Se obedece con los labios, con el corazón y con la mente. –Se obedece no a un hombre, sino a Dios”. S., 374.

²³⁷ “¿Contento?” –Me dejó pensativo la pregunta. No se han inventado todavía las palabras, para expresar todo lo que se siente –en el corazón y en la voluntad– al saberse hijo de Dios”. S., 61. Cfr. también: S., 925.

²³⁸ “Amar es... no albergar más que un solo pensamiento, vivir para la persona amada, no pertenecerse, estar sometido venturosa y libremente, con el alma y el corazón, a una voluntad ajena... y a la vez propia”. S., 797. “Fomenta en tu alma y en tu corazón –en tu inteligencia y en tu querer–, el espíritu de confianza y de abandono en la amorosa Voluntad del Padre celestial... –De ahí nace la paz interior que ansías”. S., 850.

²³⁹ “Lo más elevado de tu alma: tu corazón, tu voluntad, tu entendimiento, todo tu ser... ¿serás tan cobarde, que intentarás librarte del llamamiento, excusándote con que tienes enfermo el corazón, la voluntad o el entendimiento?”. S., 960.

potencia más? No parece. ¿Es más que las demás? Parece ser que así es. ¿No es una potencia sino la misma intimidad? Seguramente. ¿Es algo del alma, o el alma es algo suyo? No es explícito. ¿Coincide con la persona? Se puede responder afirmativamente. Como se ve, los puntos neurálgicos no están manifiestamente aclarados; no es el propósito del autor, que escribe sobre temas espirituales, sin considerarlos explícitamente desde un punto de vista filosófico. Sin embargo, se puede pensar que, entre todas las posibilidades, la más apropiada es hacer coincidir al corazón con la *persona* humana.

Pero lo propio de la persona humana, según la antropología trascendental, son los *radicales* o *trascendentales* personales: *coexistencia-con*, *libertad*, *conocer* y *amar*²⁴⁰. Si es propio del corazón, según san Josemaría, *contemplar* y *amar*, parece hacerlo coincidir con dos de esos trascendentales: los dos más elevados. El consecuencia, el corazón equivale a la persona. Además, considera que el *amar* es superior al conocer. Pero esta jerarquía también es propia de los trascendentales personales²⁴¹.

c) 'Forja'

Pasemos ahora a revisar en *Forja* (1ª ed., póstuma 1987) lo que se declara del corazón humano. El fundador del Opus Dei usa en este libro varias veces la expresión “de todo corazón”²⁴² como equivalente a “poner toda el alma en un asunto”. Se distingue también en esta obra entre *inteligencia* (a veces “pensamiento”, otras, “cabeza”, y aun en otras “cerebro”) y *corazón*²⁴³. A la inteligencia pertenece la *verdad*, al corazón el *amor*. También se distingue aquí entre *voluntad* y *corazón*²⁴⁴. Y la distinción entre el corazón y esas dos potencias superiores del alma no es entre diversas realidades del mismo nivel, sino *jerárquica*. En efecto, el corazón es superior a ellas, porque el corazón es condición de posibilidad del recto juicio de la inteligencia²⁴⁵ y del querer de la voluntad. También se distingue entre *alma* y *corazón*²⁴⁶, e incluso entre *cora-*

²⁴⁰ Debo esta temática a L. Polo, *Antropología Trascendental*, Tomo I: *La persona humana*, Eunsa, Pamplona, 1999.

²⁴¹ Cfr. S. Piá Tarazona, *El hombre como ser dual*, Eunsa, Pamplona, 2001.

²⁴² Cfr. F., 318, 515, 617, 634, 726, 898, 906, 1019, 1029.

²⁴³ Cfr. F., 401, 529, 600, 873, 909, 946. “Claridad de buena doctrina en la inteligencia, y amor y pureza en el corazón”. F., 986. Cfr. asimismo: F., 1019.

²⁴⁴ “Contéstate: ¿Cuántas veces al día te pide tu voluntad que pongas el corazón en Dios, para entregarle tus afectos y tus obras?”. F., 505.

²⁴⁵ “Se requiere un corazón limpio, celo por las cosas de Dios y amor a las almas, sin prejuicios, para poder juzgar con rectitud de intención. —¡Piénsalo!”. F., 509.

²⁴⁶ Cfr. F., 632.

zón y espíritu²⁴⁷. Con todo, el vocablo *corazón* manifiesta en muchos lugares un significado preciso que se puede dividir también al menos en tres ámbitos.

1) Uno, donde encontramos usada la palabra en su referencia biológica, es decir, apuntando al órgano del corazón²⁴⁸, alusión que, obviamente, se toma como ejemplo para la exposición de temas espirituales.

2) Otro, donde se usa *corazón* para designar las *manifestaciones* debidas a la intimidad humana. Así, de lo que acaece en ella hablan, si somos consecuentes, las expresiones y gestos humanos²⁴⁹. Por eso se dice que es propio del corazón humano el *sentimiento*. Pero en esta acepción el *corazón* ya no coincide con nosotros mismos, es decir, ya no es el *ser* que somos, sino que pertenece al ámbito de nuestro *disponer*, esto es, designa algo de lo que disponemos: “La alegría, el optimismo sobrenatural y humano, son compatibles con el cansancio físico, con el dolor, con las lágrimas –porque tenemos corazón–²⁵⁰. Son *sentimientos positivos* del corazón la *alegría* y la *paz*²⁵¹. Pertenecen también al corazón la *sinceridad*²⁵², la *humildad* y la *contrición*²⁵³, los *grandes deseos*²⁵⁴, el *consuelo*²⁵⁵, la *acción de gracias*²⁵⁶. Pero también se vinculan al corazón humano las *malas inclinaciones*²⁵⁷ y la *villanía*²⁵⁸.

3) En cambio, hay un tercer sentido de corazón cuando se toma éste como la misma *intimidad* personal. Entonces, al corazón humano pertenece el *amar*, es decir, el encendimiento; llama que enciende el fuego divino²⁵⁹, que nos hace participar de su propia hoguera de Amor²⁶⁰, y lumbre que quema los demás corazones humanos con los que nos ponemos en contacto²⁶¹. Es ahí, en

²⁴⁷ “Ofrece la oración, la expiación y la acción por esta finalidad: “ut sint unum!” –para que todos los cristianos tengamos una misma voluntad, un mismo corazón, un mismo espíritu”. F., 647.

²⁴⁸ Cfr. F., 345, 471, 518, 615.

²⁴⁹ “Que mis obras, Jesús, nunca desdigan estos impulsos de mi corazón”. F., 176.

²⁵⁰ F., 290. Cfr. también: F., 215, 296.

²⁵¹ “Tú puedes saber si Él está contento de ti, por la paz y por la alegría en tu corazón”, F., 648. Cfr. asimismo: F., 691, 806.

²⁵² Cfr. F., 128, 328, 822.

²⁵³ Cfr. F., 172.

²⁵⁴ “Notamos dentro del corazón deseos grandes, nobles, limpios”. F., 411.

²⁵⁵ “No busques consuelos fuera de Dios... ¡nada de desahogar el corazón, sin necesidad, con ningún otro amigo!”. F., 428.

²⁵⁶ “¿Te gusta ser agradecido?: ¿vas a hacer una excepción con el Señor? –Procura que tu nacimiento de gracias, diario, salga impetuoso de tu corazón”. F., 866.

²⁵⁷ “No te avergüence descubrir que en el corazón tienes “fomes peccati” –la inclinación al mal, que te acompañará mientras vivas, porque nadie está libre de esa carga”. F., 11. Cfr. también: F., 598.

²⁵⁸ “Intrigas, interpretaciones miserables –cortadas a medida del corazón villano que interpreta–, susurrones cobardes...”. F., 797.

²⁵⁹ Cfr. F., 3, 41, 605.

²⁶⁰ “¡Señor!, dame ser tan tuyo que no entren en mi corazón ni los afectos más santos, sino a través de tu Corazón llagado”. F., 98.

²⁶¹ Cfr. F., 9.

la intimidad, donde hay que buscar a Dios, en el fondo del corazón humano. Ese consejo que solía ofrecer san Josemaría a ciertas personas que trataba, también queda recogido en este punto de *Forja*: “Busca a Dios en el fondo de tu corazón limpio, puro; en el fondo de tu alma cuando le eres fiel, ¡y no pierdas nunca esa intimidad!”²⁶². La razón de ello es porque Dios, que nos ha amado primero, busca habitar en nuestro corazón²⁶³. Ese es el tema principal de cada corazón humano: Dios²⁶⁴, y derivadamente, los demás²⁶⁵.

De modo que cuando irresponsablemente perdemos ese tema, el corazón humano baja el punto de mira y acaba amando, como se decía en *Camino* y en *Surco*, realidades mediocres y, consecuentemente, pierde su sentido: “Hay que amar a Dios, porque el corazón está hecho para amar. Por eso, si no lo ponemos en Dios, en la Virgen, Madre nuestra, en las almas..., con un afecto limpio, el corazón se venga..., y se convierte en una gusanera”²⁶⁶. En ese estado, el diablo es buen conocedor del corazón humano²⁶⁷ cuando éste pierde su norte. Por lo demás, también en *Forja* aparecen referencias al Corazón de Cristo²⁶⁸, al Corazón de Dios²⁶⁹, y en el último de sus puntos, al Corazón de la Virgen²⁷⁰.

²⁶² F., 84. De esa limpieza del corazón se habla también en F., 315, en el que se declara que “no se puede llevar una vida limpia sin la ayuda divina”. Cfr. también: F., 412, 414.

²⁶³ “Jesús nació en una gruta de Belén, dice la Escritura, “porque no hubo lugar para ellos en el mesón”. –No me aparto de la verdad teológica, si te digo que Jesús está buscando todavía posada en tu corazón”. F., 274. “Y además, (Jesús) se queda en nuestros corazones”. F., 673. Cfr. asimismo: F., 994.

²⁶⁴ “Con ese corazón humano, podemos y debemos amar a Dios”. F., 503. “Haz que tu corazón se escape al Señor”. F., 746. Cfr. también: F., 755, 825, 837, 913, 933.

²⁶⁵ “Comprensión, caridad real. Cuando de veras la hayas conseguido, tendrás el corazón grande con todos, sin discriminaciones”. F., 867. “Si de veras amases a Dios con todo tu corazón, el amor al prójimo –que a veces te resulta tan difícil– sería una consecuencia necesaria del Gran Amor. –Y no te sentirías enemigo de nadie, ni harías acepción de personas”. F., 869. “Es bueno que tengas un corazón humano; pero, si te mueves sólo porque se trata de una persona determinada, ¡mal! –Aunque lo hagas también por ese hermano, por ese amigo, ¡hazlo sobre todo por Jesucristo!”. F., 872. “Jesús hará que tomes a todos los que tratas un cariño grande, que en nada empañará el que a El le tienes. Al contrario: cuanto más quieras a Jesús, más gente cabrá en tu corazón”. F., 876. “Al acercarse más la criatura a Dios, más universal se siente: se agranda el corazón, para que quepan todos y todo, en el único gran deseo de poner el universo a los pies de Jesús”. F., 877.

²⁶⁶ F., 204. Y en otro lugar: “¿Harás el examen de tu corazón bien a fondo? –No ha de quedar nada ahí, que no sea de Él; si no, no le amamos bien, ni tú ni yo”. F., 356. Y más aún: “Un corazón que ama desordenadamente las cosas de la tierra está como sujeto por una cadena, o por un “hilillo sutil”, que le impide volar a Dios”. F., 486. Cfr. también: F., 523.

²⁶⁷ Cfr. F., 1021.

²⁶⁸ Cfr. F., 2, 39, 173, 213, 298, 311, 490, 496, 653, 755, 919, 936.

²⁶⁹ Cfr. F., 661, 862.

²⁷⁰ “Sancta Maria, Stella maris’ –Santa María, Estrella del mar, ¡condúcenos Tú! –Clama así con reciedumbre, porque no hay tempestad que pueda hacer naufragar el Corazón Dulcísimo de la Virgen”. F., 1055.

2. El corazón en *Santo Rosario*, *Via crucis* y *Conversaciones*

a) ‘*Santo Rosario*’

A este breve libro –escrito en 1934, podríamos decir, con el corazón– precede una advertencia titulada *Al Lector* en la que se lee: “No se escriben estas líneas para mujercillas. –Se escriben para hombres bien barbados, y muy... hombres, que alguna vez, sin duda, alzaron su corazón a Dios, gritándole con el Salmista: “Notam fac mihi viam, in qua ambulem; quia ad te levavi animam meam”. –Dame a conocer el camino que he de seguir; porque a ti he levantado mi alma (*Ps. CXLII, 8*)”²⁷¹. Alzar el corazón a Dios indica aquí dirigirse *personalmente* a él, poner nuestro ser más íntimo a su servicio, ofrecer nuestro amor para que sea aceptado por Dios.

En el comentario a la escena de la *Visitación*, II de los misterios gozosos, leemos: “Oirás hablar de Isabel y de Zacarías, te enternecerás ante el amor purísimo de José, y latirá fuertemente tu corazón cada vez que nombren al Niño que nacerá en Belén”²⁷². Aquí, como es claro, por corazón se entiende de modo directo el órgano que bombea nuestra sangre, aunque indirectamente indica que todo nuestro ser se pone en vibración ante la cercanía del nacimiento de Jesús.

Por su parte, al comentar el IV misterio gozoso, la *Purificación*, describe así la escena: “¡Purificarse! ¡Tú y yo si que necesitamos purificación! –Expiar, y, por encima de la expiación, el Amor. –Un amor que sea cauterio, que abraza la roña de nuestra alma, y fuego, que encienda con llamas divinas la miseria de nuestro corazón”²⁷³. Aquí, por corazón se entiende la *intimidad*, y de ella se predica el amor y la contrición.

b) ‘*Via crucis*’

En estos comentarios a las escenas de la Pasión de Cristo (1ª ed., póstuma 1980), aparecen bastantes alusiones al *corazón*. En la descripción de alguna escena parece distinguirse entre *corazón* y *alma*²⁷⁴. En otras se predicán del corazón *sentimientos* o *afectos*. En algunas ocasiones se le hace coincidir con la *intimidad*. Vamos a ordenarlas para descubrir el sentido en el que se usa el término.

²⁷¹ SR, Rialp, Madrid, 46ª ed., 1997, 19.

²⁷² *Ibidem*, 32.

²⁷³ *Ibidem*, 41.

²⁷⁴ Cfr. VC, IV.

1) Por una parte, pertenecen al corazón humano *sentimientos* tales como el *estremecimiento*²⁷⁵, la *ingratitude*²⁷⁶, el *dolor*²⁷⁷, la *paz* y la *seguridad*²⁷⁸, la *repugnancia*, el *consuelo* y la *compasión*²⁷⁹.

2) Por otra, son propias del corazón humano carencias como la *cobardía*²⁸⁰. Y también realidades positivas tales como el *clamor*²⁸¹, la *sinceridad*²⁸², la *humildad*²⁸³, el *desprendimiento* de los bienes de la tierra²⁸⁴.

3) Pero lo específico del corazón es, sobre todo, el *amar*, que es irrestricto: “Por mucho que ames, nunca querrás bastante. El corazón humano tiene un coeficiente de dilatación enorme. Cuando ama, se ensancha en un *crescendo* de cariño que supera todas las barreras. Si amas al Señor, no habrá criatura que no encuentre sitio en tu corazón”²⁸⁵. Pero ese amor íntimo tiene como resello de su autenticidad esta *manifestación* en la esencia y naturaleza humanas: el *sacrificio*²⁸⁶. Obviamente, también se apela al Corazón de Cristo²⁸⁷ y al Corazón de su Madre²⁸⁸.

c) ‘Conversaciones’

En este libro (1ª ed., 1968) se recogen los textos de 7 entrevistas concedidas por el fundador del Opus Dei a periodistas de diversos países, al final de las cuales se añade el texto de la homilía *Amar al mundo apasionadamente*, que pronunció en el *campus* de la Universidad de Navarra un espléndido día de otoño (el 8-X-1967) ante unas 40.000 personas de diversas nacionalidades.

En esas “conversaciones” también se alude al *corazón*. En una de esas entrevistas que lleva por título “Espontaneidad y pluralismo en el pueblo de

²⁷⁵ Cfr. VC, I, 5.

²⁷⁶ Cfr. VC, III.

²⁷⁷ Cfr. VC, IV.

²⁷⁸ Cfr. VC, IV, 5; V, 3.

²⁷⁹ “Y si acaso ante esa Cruz inesperada, y tal vez por eso más oscura, el corazón mostrara repugnancia... no le des consuelos. Y, lleno de una noble compasión, cuando los pida, dile despacio, como en confidencia: corazón, ¡corazón en la Cruz!, ¡corazón en la Cruz!”. VC, V.

²⁸⁰ Cfr. VC, IX, 3.

²⁸¹ Cfr. VC, IV, 3.

²⁸² Cfr. VC, VII, 2.

²⁸³ Cfr. VC, IX, 1.

²⁸⁴ Cfr. VC, X.

²⁸⁵ VC, VIII, 5.

²⁸⁶ “Nuestro Señor es Padre, y si un hijo le dice en la quietud de su corazón: Padre mío del Cielo, aquí estoy yo, ayúdame... Si acude a la Madre de Dios, que es Madre nuestra, sale adelante. Pero Dios es exigente. Pide amor de verdad; no quiere traidores. Hay que ser fieles a esa pelea sobrenatural, que es ser feliz en la tierra a fuerza de sacrificio”. VC, X, 3.

²⁸⁷ Cfr. VC, III; IV; XII, 3 y 4; XIV, 3.

²⁸⁸ Cfr. VC, IV; XIII, 3 y 4.

Dios” se nos dice, por ejemplo, que la *fidelidad* es la mejor defensa contra la aridez de corazón²⁸⁹. En otra titulada “El apostolado del Opus Dei en los cinco continentes”, ante la pregunta de si esta institución de la Iglesia es “integrista”, el fundador responde negativamente de modo plástico diciendo: “Tomo con libertad, de cada grupo, aquello que me convence, y que me hace tener el corazón y los brazos acogedores, para toda la humanidad; y cada uno de los socios²⁹⁰ es libérrimo para escoger la opción que quiera, dentro de los términos de la fe cristiana”²⁹¹.

En otra titulada “La búsqueda de la santidad en el mundo”, a la pregunta acerca de si el fundador está satisfecho de los años de labor realizados por el Opus Dei, responde que “para un hombre que vive de fe, su vida será siempre la historia de las misericordias de Dios. En algunos momentos de esa historia quizá sea difícil de leer, porque todo puede parecer inútil, y hasta un fracaso; otras veces, el Señor deja ver copiosos los frutos y entonces es natural que el corazón se vuelque en acción de gracias”²⁹². En otra de esas entrevistas llamada “La universidad al servicio de la sociedad” indica que tiene sus propias opiniones formadas sobre el fin de esta institución académica, y añade: “Confío en que serán respetadas por los que piensen lo contrario, como respeto yo todas las opiniones distintas de la mía; como respeto a los que tienen un corazón grande y generoso, aunque no compartan conmigo la fe de Cristo”²⁹³. En este y otros pasajes el corazón es sinónimo de *libertad personal* humana, esto es, pura apertura íntima y trascendente.

En otro diálogo denominado “La mujer en la vida del mundo y de la Iglesia”, cuando piensa en los problemas y dificultades por las que atraviesan las familias, manifiesta que se le llena de piedad el corazón de padre que, como cristiano y como sacerdote —dice— está obligado a tener²⁹⁴. Aconseja también a aquellos matrimonios que padecen la infecundidad que dediquen sus esfuerzos a otras labores de servicio a los demás, “y si saben poner el corazón en esa tarea,... tendrán una fecundidad espléndida, una paternidad espiritual que llenará su alma de verdadera paz”²⁹⁵. En cuanto a los padres, el consejo respecto de su corazón es que lo mantengan joven, “para que les sea más fácil recibir con simpatía las aspiraciones nobles e incluso las extravagancias de los chicos”²⁹⁶. En estos casos, por corazón se entienden los afectos, e incluso el cariño humano.

²⁸⁹ *Conversaciones con Monseñor Escrivá de Balaguer. Espontaneidad y pluralismo en el pueblo de Dios*, Rialp, Madrid, 1968, nº 1, 26.

²⁹⁰ Como es sabido, esa denominación ha sido sustituida por la de “fieles” de la Prelatura.

²⁹¹ CS, “El apostolado del Opus Dei en los cinco continentes”, nº 44, 98.

²⁹² CS, “El apostolado del Opus Dei en los cinco continentes”, nº 72, 152.

²⁹³ CS, “La universidad al servicio de la sociedad”, nº 85, 172.

²⁹⁴ CS, “La mujer en la vida del mundo y de la Iglesia”, nº 94, 196.

²⁹⁵ CS, *Ibidem*, nº 96, 199.

²⁹⁶ CS, *Ibidem*, nº 100, 207.

Connotaciones más profundas del *corazón* encontramos cuando trata de las mujeres que no contraen matrimonio, aunque “les gustan los niños; sienten que serían buenas madres; que entregarían su corazón, fielmente, a su marido y a sus hijos”²⁹⁷, la mayor parte de las veces no es señal de egoísmo, sino de que no tienen verdadera vocación matrimonial, y pueden por ello dedicarse a otras labores de servicio. En cuanto a la administración del hogar por parte de las madres, indica que ellas, como todo cristiano, deben vivir una “*pobreza real*, que se note y se toque –hecha de cosas concretas–, que sea una profesión de fe en Dios, una manifestación de que el corazón no se satisface con las cosas creadas, sino que aspira al Creador, que desea llenarse de amor de Dios”²⁹⁸. Como se puede apreciar, en todas estas alusiones al *corazón* humano, se entiende por éste esa *intima* instancia que se abre al amor de Dios y de los demás.

Por su parte, la homilía “Amar al mundo apasionadamente” ofrecida durante una misa multitudinaria teniendo como santuario el *campus* de la Universidad de Navarra, es una joya no sólo en cuanto a la exposición de la entraña del espíritu del Opus Dei, sino también por lo que respecta a desvelar la verdad del *corazón* humano. Tras consignar que el Espíritu Santo está difundido en nuestros corazones, añade con bella y gráfica expresión, respecto de laicos y sacerdotes que “en la línea del horizonte, hijos míos, parecen unirse el cielo y la tierra. Pero no, donde de verdad se juntan es en vuestros corazones, cuando vivís santamente la vida ordinaria”²⁹⁹. Se alude, pues, al *núcleo personal*, donde radica la santidad que se desborda de ese vaso y se manifiesta en la vida corriente. Dibuja luego a los sacerdotes con los brazos abiertos en cruz para que todas las almas quepan en sus corazones³⁰⁰. Y termina, recordando el pasaje del libro de los *Hechos de los Apóstoles* indicando que en la misa Cristo nos hace un solo corazón y una sola alma³⁰¹. Es claro, por tanto, que el corazón humano es el centro neurálgico del hombre donde se une el amor a Dios y el amor a las criaturas.

3. El corazón en los libros de homilías

a) ‘Amigos de Dios’

Consta este libro (1ª ed., póstuma 1977) de 18 homilías sobre diversos temas humanos enfocados desde un punto de vista cristiano (la vida corriente,

²⁹⁷ CS, *Ibidem*, nº 106, 217.

²⁹⁸ CS, *Ibidem*, nº 110, 227.

²⁹⁹ CS, “Amar al mundo apasionadamente”, nº 116, 238.

³⁰⁰ Cfr. CS., *Ibidem*, nº 119, 241.

³⁰¹ Cfr. CS., *Ibidem*, nº 123, 247.

la libertad, el tiempo humano, el trabajo, las virtudes, la humildad, el desprendimiento, vivir cara a Dios y a los hombres, la pureza, la oración). Otras se ciñen a temas más directamente sobrenaturales (tras los pasos del Señor, el trato con Dios, la fe, la esperanza, el amor, para que todos se salven, la Madre de Dios y nuestra y hacia la santidad).

En las homilias agrupadas bajo este volumen también encontramos las tres acepciones significativas de la palabra *corazón* registradas en las demás obras: a) como órgano sensible, b) como afectos y c) como el núcleo de la intimidad humana. Además de ellas, se usa el término en algunas expresiones acuñadas tales como “abrir el corazón”, que equivale a *sinceridad*, que tiene dos vertientes trascendentes: una hacia Dios³⁰², y su clara consecuencia, la apertura hacia los hombres, porque ambas van unidas: “Nosotros no poseemos un corazón para amar a Dios, y otro para querer a las criaturas”³⁰³. Asimismo, las dicciones “de corazón” o “desde el fondo del corazón” indican desde la *intimidad*³⁰⁴.

En esta obra se sigue distinguiendo entre *pensamiento* (cabeza) y *corazón*³⁰⁵, pero se declara que el corazón también *sabe*, de otro modo no se podría decir que “ciertas ideas deben estar esculpidas en el corazón de los cristianos”³⁰⁶. Al corazón pertenece la *ponderación*³⁰⁷, pero también la intimidad con Dios³⁰⁸. Una buena ayuda de que consta el corazón humano para abrirse a Dios son las *virtudes* humanas³⁰⁹. También es propio del corazón humano el *sentir*³¹⁰, en especial, los *gozos* y las *alegrías*³¹¹; el tener un *deseo* ardiente³¹²;

³⁰² Cfr. AD, n° 17, 59, 62, 182, 188. “Yo soy un pobre hombre, y entiendo de pecados, de amores y de miserias. ¿Sabéis lo que es estar levantado hasta el corazón de Dios? ¿Comprendéis que un alma se enfrenta con el Señor, le abra su corazón, le cuente sus quejas?”. AD, n° 153.

³⁰³ Cfr. AD, n° 229, 245. “Sólo de esta manera, imitando –dentro de la propia personal tosquedad– los modos divinos, lograremos abrir nuestro corazón a todos los hombres”. AD, n° 225.

³⁰⁴ Cfr. AD, n° 20, 64, 77, 108, 231, 293, 294.

³⁰⁵ Cfr. AD, n° 128, 243, 245, 290.

³⁰⁶ Cfr. AD, n° 132.

³⁰⁷ Cfr. AD, n° 290.

³⁰⁸ “En la soledad acompañada de tu corazón”. AD, n° 180.

³⁰⁹ “Cuando un alma se esfuerza por cultivar las virtudes humanas, su corazón está ya muy cerca de Cristo”. AD, n° 91.

³¹⁰ “Aquellos pescadores rudos; nada refinados, debieron de sentir su corazón estremecerse y permitieron que el pequeño colaborase; no le apartaron, aunque mas bien estorbaba”. AD, n° 13.

³¹¹ Cfr. AD, n° 93.

³¹² AD, n° 20. Y en otra parte: “Tanto se ha acercado el Señor a las criaturas, que todos guardamos en el corazón hambres de altura, ansias de subir muy alto, de hacer el bien... Por tanto, hemos de emprender esas ascensiones, esas tareas divinas y humanas –las de cada día–, que siempre desembocan en el Amor de Dios, con humildad, con corazón contrito, fiados en la asistencia divina, y dedicando nuestros mejores esfuerzos como si todo dependiera de uno mismo... Si te alejas de Él por cualquier motivo, reacciona con humildad de comenzar y recomenzar; de hacer de hijo pródigo todas las jornadas, incluso repetidamente en las veinticuatro horas del día; de ajustar tu corazón contrito en la Confesión, verdadero milagro del Amor de Dios”. AD, 214. Cfr. también: AD, n° 221, 238.

el deber de ser *humilde*³¹³, que no se opone a tener un corazón *grande*³¹⁴; la *pureza*³¹⁵. Es el corazón el que está *patente* a los ojos de Dios³¹⁶, donde Él actúa³¹⁷, donde se *escucha* la palabra de Dios³¹⁸ y donde nace la *respuesta* a lo escuchado, la *generosidad* y *fidelidad*³¹⁹, la *entrega*³²⁰, el alzar el corazón a Dios³²¹ y a la Virgen³²²; donde se originan, asimismo, las *acciones de gracias*³²³ y *alabanzas*³²⁴, la *misericordia*³²⁵.

El empleo de *corazón* en su alusión al órgano corporal se encuentra en algunos pasajes en los que se indica que ciertas acciones debemos realizarlas con la misma frecuencia que el latir del corazón³²⁶. En cuanto a los *afectos*, al corazón humano pertenecen la *ternura* y la *reciedumbre*³²⁷, la *delicadeza*³²⁸, y esas cosas que pasan por nuestra cabeza y nuestro corazón: “Alegrías, tristezas, esperanzas, sinsabores, éxitos, fracasos, y hasta los detalles más pequeños de nuestra jornada”³²⁹.

También en esta obra el corazón designa la *intimidación*³³⁰. En ese contexto se nos enseña que es propio del corazón humano la *ciencia* que más importa³³¹, esto es, la *sabiduría*³³², que no es otra que el *amar*: “Este corazón nues-

³¹³ Cfr. AD, n° 31, 103.

³¹⁴ Cfr. AD. 126.

³¹⁵ Cfr. AD, n° 175, 180.

³¹⁶ Cfr. AD, 199.

³¹⁷ “Y, repetidamente también, he visto como imposible que tú pudieras hacer tantas maravillas en el corazón de tus hijos”. AD, n° 204. “Esos propósitos tan poco delineados me parecen ilusiones falaces, que intentan acallar las llamadas divinas que percibe el corazón; fuegos fatuos, que no queman ni dan calor, y que desaparecen con la misma fugacidad con que han surgido”. AD, n° 211.

³¹⁸ Cfr. AD, n° 138. Y en otro pasaje: “Enseguida recibo la seguridad de su asistencia y escucho en el fondo de mi corazón que Él me repite despacio: meus es tu!, sabía –y sé– cómo eres, ¡adelante!”. AD, n° 215. Cfr. asimismo: AD, n° 229.

³¹⁹ Cfr. AD, n° 39, 54, 67.

³²⁰ Cfr. AD, n° 182. “Allí donde nos encontremos, nos exhorta el Señor: ¡vela! Alimentemos en nuestras conciencias, ante esa petición de Dios, los deseos esperanzados de santidad con obras. Dame, hijo mío tu corazón, nos sugiere al oído”. AD, n° 211.

³²¹ Cfr. AD, n° 155, 249, 271.

³²² Cfr. AD, n° 291, 292.

³²³ Cfr. AD, n° 33, 59, 117.

³²⁴ Cfr. AD, n° 142.

³²⁵ “Misericordia significa mantener el corazón en carne viva, humana y divinamente transido por un amor recio, sacrificado, generoso”. AD, n° 232.

³²⁶ Cfr. AD, n° 134, 247.

³²⁷ Cfr. AD, n° 148, 167, 266.

³²⁸ “Rogadle con confianza: ¡Jesús, guarda nuestro corazón!, un corazón grande, fuerte y tierno y afectuoso y delicado, rebosante de caridad para Ti, para servir a todas las almas”. AD. 177.

³²⁹ AD, n° 245.

³³⁰ Cfr. AD, 254, 314.

³³¹ Cfr. AD, n° 88.

³³² Cfr. AD, n° 85, 87.

tro, que reclama felicidad y persigue con ansias el amor³³³. Y en otro lugar: “Este corazón nuestro ha nacido para amar. Y cuando no se le da un afecto puro y limpio y noble, se venga y se inunda de miseria. El verdadero amor de Dios –la limpieza de vida, por tanto– se halla igualmente lejos de la sensualidad que de la insensibilidad, de cualquier sentimentalismo como de la ausencia o dureza de corazón³³⁴”.

Se trata de amar a Dios enteramente, sin guardarse recovecos oscuros u otros apegamientos³³⁵. En efecto, “cuando alguno centra su felicidad exclusivamente en las cosas de aquí abajo –he sido testigo de verdaderas tragedias–, pervierte su uso razonable y destruye el orden sabiamente dispuesto por el Creador. El corazón queda entonces triste e insatisfecho; se adentra por caminos de un eterno descontento y acaba esclavizado ya en la tierra, víctima de esos mismos bienes que quizá se han logrado a base de esfuerzos y renunciadas sin cuento. Pero, sobre todo, os recomiendo que no olvidéis jamás que Dios no cabe, no habita en un corazón enfangado por un amor sin orden, tosco, vano. Ninguno puede servir a dos señores, porque tendría aversión a uno y amor al otro, o si se sujeta al primero, despreciará al segundo: no podéis servir a Dios y a las riquezas. Anclemos, pues, el corazón en el amor capaz de hacernos felices... Deseemos los tesoros del cielo³³⁶”. Por eso debemos custodiar nuestro corazón³³⁷.

Pero también pertenece al corazón humano el sentir los sinsabores³³⁸, las heridas por las contrariedades de la vida³³⁹, las mezquindades³⁴⁰, el fanatismo, la intolerancia, la altanería³⁴¹. El peor contratiempo que puede sufrir tal corazón es el *pecado*, pero aún en ese estado, por grave que sea, nunca se puede anegar enteramente la riqueza del corazón humano mientras se vive, como confiesa san Josemaría, “Mi experiencia de hombre, de cristiano y de sacerdote me enseña... (que) no existe corazón, por metido que esté en el pecado, que no esconda, como el rescoldo entre las cenizas, una lumbre de nobleza. Y

³³³ AD, nº 209.

³³⁴ AD, nº 183.

³³⁵ Cfr. AD, nº 26, 28, 32, 84, 114, 118, 123, 140, 150, 151, 162, 203, 277. “Me invocaréis y Yo os atenderé. Y le invocamos conversando, dirigiéndonos a El. Por eso, hemos de poner en práctica la exhortación del Apóstol: *sine intermissione orate*, rezad siempre, pase lo que pase. No sólo de corazón, sino con todo el corazón”. AD, nº 295.

³³⁶ AD, nº 118.

³³⁷ Cfr. AD, nº 185.

³³⁸ Cfr. AD, 77.

³³⁹ “Empecé a charlar con uno, algo brutote, pero muy noble y sincero; le tiraba de la lengua un poco, con delicadeza y con claridad, para restañar cualquier herida que hubiera allá dentro, en su corazón”. AD, nº 16.

³⁴⁰ Cfr. AD, nº 168.

³⁴¹ “¿Cómo se podrá alimentar en el corazón el fanatismo, la intolerancia, la altanería?”. AD, nº 233.

cuando he golpeado en esos corazones, a solas y con la palabra de Cristo, han respondido siempre”³⁴².

Por otra parte, pertenecen al corazón las *realidades sobrenaturales*. Entre ellas se cuentan la *gracia* divina³⁴³, y la *inhabitación* de Dios mismo en él³⁴⁴, el trato con cada una de las Personas divinas³⁴⁵, la *esperanza*³⁴⁶, el amar a los demás en el Corazón de Cristo³⁴⁷. Y asimismo, anidan en el corazón carencia de esas realidades sobrenaturales, por ejemplo, la vacilación ante la fe sobrenatural³⁴⁸. Se alude también al Corazón de Cristo³⁴⁹, al de Dios³⁵⁰, y al de la Virgen María³⁵¹.

b) ‘Es Cristo que pasa’

El volumen (1ª ed., 1973) está conformado, al igual que el precedente, por 18 homilias que con sus exposiciones realzan las fechas más importantes del año litúrgico (Adviento, Navidad, san José, Cuaresma, Semana santa, Ascensión, Pentecostés, mes de mayo, Corpus Christi, Sagrado Corazón de Jesús, Asunción y Cristo Rey). En este libro la homilía clave para nuestro propósito es, como se ha adelantado, una de las últimas: “El Corazón de Cristo, paz de los cristianos”. No obstante el interés de ella, hay otros muchos números en los que queda dividida la presente publicación en que se alude a nuestro tema.

³⁴² AD, nº 74.

³⁴³ “Dios únicamente desea nuestra humildad, que nos vaciemos de nosotros mismos, para poder llenarnos; pretende que no le pongamos obstáculos, para que –hablando al modo humano– quepa más gracia suya en nuestro pobre corazón”. AD, nº 98.

³⁴⁴ “Querría, en confidencia de amigo, de sacerdote, de padre, traeros a la memoria en cada circunstancia que nosotros, por la misericordia de Dios, somos hijos de ese Padre Nuestro, todopoderoso, que está en los cielos y a la vez en la intimidad del corazón”. AD, nº 116. “Sí, por este corazón nuestro, pobre, pequeño, se ha consumado el sacrificio redentor de Jesús”. AD, 220.

³⁴⁵ “El corazón necesita, entonces, distinguir y adorar a cada una de las Personas divinas”. AD, nº 306.

³⁴⁶ “He visto, en muchas vidas, que la esperanza en Dios enciende maravillosas hogueras de amor, con un fuego que mantiene palpitante el corazón, sin desánimos, sin decaimientos, aunque a lo largo del camino se sufra, y a veces se sufra de veras”. AD, nº 205.

³⁴⁷ “Cuando amamos en el Corazón de Cristo a los que somos hijos de un mismo Padre, estamos asociados en una misma fe y somos herederos de una misma esperanza, nuestra alma se engrandece y arde con el afán de que todos se acerquen a Nuestro Señor”. AD, 226.

³⁴⁸ Cfr. AD, nº 49.

³⁴⁹ Cfr. AD, nº 21, 23, 25, 67, 73, 76, 93, 97, 128, 140, 147, 176, 184, 222, 224, 229, 240, 253, 273, 281. “Os aconsejo que meditéis despacio los momentos que preceden al prodigio, con el fin de que conservéis bien grabada en vuestra mente una idea muy clara: ¡qué distintos son, del Corazón misericordioso de Jesús, nuestros pobres corazones!”. AD, nº 195.

³⁵⁰ Cfr. AD, nº 85, 142, 247.

³⁵¹ Cfr. AD, nº 96, 237, 241, 285, 288. “Lecciones que nos recuerda hoy Santa María. Lección de amor hermoso, de vida limpia, de un corazón sensible y apasionado”. AD, nº 277.

¿Qué se entiende por corazón humano en estas homilías? Algo, sin duda, distinto de la *voluntad* y de la *inteligencia*, puesto que se reseñan como realidades dispares: “En los ratos dedicados expresamente a ese coloquio con el Señor, el corazón se explaya, la voluntad se fortalece, la inteligencia –ayudada por la gracia– penetra, de realidades sobrenaturales, las realidades humanas”³⁵². Y, por supuesto, algo distinto también de esas otras *manifestaciones* humanas de primera magnitud, como puede ser, por ejemplo, el *lenguaje*, porque se nos explicita que “las palabras no pueden seguir al corazón, que se emociona ante la bondad de Dios. Nos dice: ‘Tú eres mi hijo’”³⁵³. En efecto, quien siente la filiación divina es la persona humana en su corazón, no nuestro lenguaje, que es hijo nuestro.

De seguro, que el *corazón* es una realidad distinta de la *inteligencia*, puesto que se toman como divergentes: “Y así Cristo en tu inteligencia, Cristo en tus labios, Cristo en tu corazón, Cristo en tus obras. Toda la vida –el corazón y las obras, la inteligencia y las palabras– llena de Dios”³⁵⁴. Otras veces, en algunos de estos pasajes, al igual que en obras precedentes, la “cabeza” hace las veces de la *inteligencia*³⁵⁵. Y de seguro también que el *corazón* es una realidad distinta de la *voluntad*, porque así se toma: “Fijaos en que Dios no nos declara: en lugar del corazón, os daré una voluntad de puro espíritu”³⁵⁶. Con todo, también aquí podemos distinguir las siguientes variantes significativas:

a) El *órgano* de nuestra biología, del que el autor se sirve de modo simbólico para explicar la vida de piedad: “La oración se hace continua, como el latir del corazón, como el pulso”³⁵⁷.

b) Los *afectos* humanos que están bajo nuestro dominio. De ese modo se puede hablar de que somos señores de nuestro corazón³⁵⁸. Seguramente estos

³⁵² CP, nº 8. Y más adelante: “La lengua del diálogo de Jesús con su Padre, la lengua que se habla con el corazón y con la cabeza, la que empleáis ahora vosotros en vuestra oración. La lengua de las almas contemplativas, la de los hombres que son espirituales, porque se han dado cuenta de su filiación divina. Una lengua que se manifiesta en mil mociones de la voluntad, en luces claras del entendimiento, en afectos del corazón, en decisiones de vida recta, de bien, de contento, de paz”. CP, nº 13. Otro texto paralelo dice así: “Oración mental es ese diálogo con Dios, de corazón a corazón, en el que interviene toda el alma: la inteligencia y la imaginación, la memoria y la voluntad. Una meditación que contribuye a dar valor sobrenatural a nuestra pobre vida humana, nuestra vida diaria corriente”. CP, nº 119.

³⁵³ CP, nº 185.

³⁵⁴ CP, nº 11.

³⁵⁵ Cfr. CP, nº 13. “Y no hay más que una lengua: ésa que habla al corazón y a la cabeza, sin ruido de palabras, pero dándonos a conocer a Dios y haciendo que nos amemos los unos a los otros”. CP, nº 106. Cfr. asimismo: CP, nº 107, 181.

³⁵⁶ CP, nº 166.

³⁵⁷ CP, nº 8.

³⁵⁸ “Ni unos ni otros esclavos de la sensualidad, sino señores del propio cuerpo y del propio corazón, para poder darlos sacrificadamente a otros”. CP, nº 5. Cfr. asimismo: nº 103.

afectos *manifestativos* humanos no son tan íntimos como aquellos otros tales como la *alegría*³⁵⁹ o el *gozo*³⁶⁰, o los que son fruto de la acción divina³⁶¹.

c) La *intimidad* humana³⁶², abierta a la trascendencia divina y humana³⁶³. Con el recuerdo de la apertura a Dios comienza precisamente el libro: “Abre tu corazón al Señor y cuéntale tu historia”³⁶⁴. Pero también respecto de los demás está nuestro corazón nativamente abierto, porque debemos amar a todos ellos sin restricción³⁶⁵. No es que tengamos dos corazones, sino uno con dos vertientes, la divina y la humana: “Hemos de amar a Dios con el mismo corazón con el que queremos a nuestros padres, a nuestros hermanos, a los otros miembros de nuestra familia, a nuestros amigos o amigas: no tenemos otro corazón”³⁶⁶. Es más, la una es pura redundancia de la otra: “Será la mejor prueba de que a vuestro corazón ha llegado el reino de Dios: nosotros conocemos haber sido trasladados de la muerte a la vida –escribe el Apóstol san Juan– en que amamos a los hermanos”³⁶⁷.

La distinción entre ambas aperturas es, sin embargo, neta y jerárquica, pues la que mira a Dios es superior, o si se quiere, más profunda que la otra: “El deseo de Dios es lo más profundo que brota en el corazón del hombre”³⁶⁸. Es también más alta porque Dios conoce, ama, nuestro corazón³⁶⁹, e intervie-

³⁵⁹ Cf. CP, nº 102.

³⁶⁰ Cf. CP, nº 171.

³⁶¹ “Ser sensibles a lo que el Espíritu divino promueve a nuestro alrededor y en nosotros mismos: a los carismas que distribuye, a los movimientos e instituciones que suscita, a los afectos y decisiones que hace nacer en nuestro corazón”. CP, nº 130.

³⁶² “(...) En la intimidad del corazón”, CP, nº 154.

³⁶³ El corazón humano no hay que abrirlo a Dios, porque nativamente ya está abierto a Él: “Dios nos oye, de que está pendiente de nosotros: así se llenará de paz nuestro corazón”. CP, nº 58. Y también está nativamente abierto a las demás personas humanas: “María, José, Jesús Niño, ocupan de un modo muy especial el centro de nuestro corazón”. CP, nº 22. “Desde el primer pensamiento del día al último de la noche, poniendo de continuo nuestro corazón en Jesucristo Señor Nuestro, llegando a Él por Nuestra Madre Santa María y, por Él, al Padre y al Espíritu Santo”. CP, nº 126.

³⁶⁴ CP, nº 1. Y en otro lugar: “Si actuamos de verdad así, si dejamos entrar en nuestro corazón la llamada de Dios, podremos repetir también con verdad que no caminamos en tinieblas, pues por encima de nuestras miserias y de nuestros defectos personales, brilla la luz de Dios, como el sol brilla sobre la tempestad”. CP, nº 45.

³⁶⁵ “Si mi corazón está más cerca de los primeros, honro y amo también a los otros, porque en todos es respetable y estimable su dignidad, y todos están llamados a la gloria de hijos de Dios”. CP, nº 70. Cfr. también: CP, nº 143.

³⁶⁶ CP, nº 142. Y en otra homilía: “Yo no cuento con un corazón para amar a Dios, y con otro para amar a las personas de la tierra. Con el mismo corazón con el que he querido a mis padres y quiero a mis amigos, con ese mismo corazón amo yo a Cristo, y al Padre, y al Espíritu Santo y a Santa María”. CP, nº 166.

³⁶⁷ 1 Jn., cap. 3, vs. 14. CP, nº 166.

³⁶⁸ CP, nº 175.

³⁶⁹ Cf. CP, nº 101. “Me gusta recordar a este propósito la escena de la conversación de Cristo con los discípulos de Emaús. Jesús camina junto a aquellos dos hombres, que han perdido casi toda esperanza, de modo que la vida comienza a parecerles sin sentido. Comprende su dolor, penetra en su corazón, les comunica algo de la vida que habita en Él”. CP, nº 105.

ne directamente en él³⁷⁰, pero los demás no lo conocen como él, y precisamente por ello no lo pueden amar íntegramente. Lo que añade el cristianismo sobre esa apertura nativa, no es el ser abierto a toda persona, que ya lo estamos constitutivamente, sino la gratuidad de un mayor *conocimiento* y *amor* respecto de las personas (divinas, angélicas, humanas) a las que estamos nativamente abiertos. En ello se cifra la universalidad del corazón católico³⁷¹.

Y no se trata sólo de intimidad *abierta* nativamente a Dios, sino también *ofrecida* o *destinada* libremente a él: “¿Hemos dado al Señor nuestro corazón entero, o seguimos apegados a nosotros mismos, a nuestros intereses, a nuestra comodidad, a nuestro amor propio? ¿Hay algo que no responde a nuestra condición de cristianos, y que hace que no queramos purificarnos? Hoy se nos presenta la ocasión de rectificar”³⁷². Si ofrecemos esa apertura nativa, Dios la acepta, porque antes y más nos busca él a nosotros que nosotros a él³⁷³. Y tampoco somos sólo intimidad *abierta* nativamente a los demás, sino también *ofrecida*: “El amor hace a los enamorados finos, delicados; les descubre, para que los cuiden, detalles a veces mínimos, pero que son siempre expresión de un corazón apasionado”³⁷⁴.

Ofrecimiento que es amoroso, porque el corazón humano está hecho para *amar*³⁷⁵, y lo lleva a cabo trascendiendo el tiempo³⁷⁶. De ese amor *interior* es de donde surgen las *manifestaciones* humanas, que son segundas respecto de esa primera intimidad amante³⁷⁷. “Amar es tener el corazón grande, sentir las preocupaciones de los que nos rodean, saber perdonar y comprender: sacrificarse, con Jesucristo, por las almas todas”³⁷⁸, que no es otra cosa que el *celo*

³⁷⁰ “Dios ha puesto en mi corazón el ansia de hacer comprender a personas de cualquier estado, de cualquier condición u oficio, esta doctrina: que la vida ordinaria puede ser santa y llena de Dios”. CP, nº 148.

³⁷¹ “No es un impulso circunstancial el que ha de obligarnos a tener ese corazón amplio, universal, católico”. CP, nº 124.

³⁷² CP, nº 15. “Si pretendemos que Cristo reine, hemos de ser coherentes: comenzar por entregarle nuestro corazón”. CP, nº 181. “Lo que hay que meter en Dios es el corazón de cada uno, sea quien sea”. CP, nº 183. “El cristiano vive en el mundo con pleno derecho, por ser hombre. Si acepta que en su corazón habite Cristo, que reine Cristo, en todo su quehacer humano se encontrará –bien fuerte– la eficacia salvadora del Señor”. CP, nº 183.

³⁷³ “No me aparto de la verdad mas rigurosa, si os digo que Jesús sigue buscando ahora posada en nuestro corazón”. CP, nº 19. “¿No será que Jesús desea reinar, antes que nada en el corazón, en tu corazón?”. CP, nº 31. “Es el Redentor del mundo; pero, antes de hablar, ama con obras. No trae ninguna fórmula mágica, porque sabe que la salvación que ofrece debe pasar por el corazón del hombre”. CP, nº 36. “El Señor busca mi pobre corazón como trono, para no abandonarme si yo me aparto de Él”. CP, nº 161. “(...) Hasta desear que Dios establezca en nuestro corazón el lugar de su reposo, y que no aparte de nosotros su calor y su luz”. CP, nº 170.

³⁷⁴ CP, nº 92.

³⁷⁵ Cfr. CP, nº 132.

³⁷⁶ “Tres siglos no son nada, para un corazón amante”. CP, nº 151.

³⁷⁷ “Las manifestaciones externas de amor deben nacer del corazón”. CP, nº 156.

³⁷⁸ CP, nº 158.

apostólico que Dios ha puesto en nuestro corazón³⁷⁹. Y ofrecimiento asimismo cognoscitivo, porque también es propio del corazón el contemplar, es decir, el comprender y la entrega³⁸⁰.

Por tanto, no se trata de intentar abrir lo abierto, porque el corazón humano está naturalmente abierto a Dios y a los demás, sino de no querer cerrarlo, de dejar el paso franco³⁸¹. Esa apertura nativa implica *libertad* personal. La cerrazón es negar, prescindir de la libertad personal humana. Por esto “no destruye el Señor la libertad del hombre: precisamente Él nos ha hecho libres. Por eso Dios no quiere respuestas forzadas, quiere decisiones que salgan de la intimidad del corazón”³⁸².

Sin embargo, a pesar de esa *nativa* apertura a Dios y a los demás, el corazón puede cerrarse por pura dureza³⁸³, o por abrirse prioritariamente a bienes inferiores³⁸⁴. Entonces el corazón humano alberga el mal³⁸⁵ y se convierte en fuente de injusticias³⁸⁶. El remedio, en esas circunstancias, es la contrición del corazón³⁸⁷, pues “la vida humana es, en cierto modo, un constante volver hacia la casa de nuestro Padre. Volver mediante la contrición, esa conversión del corazón que supone el deseo de cambiar, la decisión firme de mejorar nuestra vida, y que –por tanto– se manifiesta en obras de sacrificio y de entrega”³⁸⁸. Hay que estar, por tanto, vigilantes, y esta actitud consiste en ese “alejarse del corazón de todo lo que aparte de Dios”³⁸⁹.

³⁷⁹ Cfr. CP, nº 159. “No penséis sólo en vosotros mismos: agrandad el corazón hasta abarcar la humanidad entera. Pensad, antes que nada, en quienes os rodean –parientes, amigos, colegas– y ved cómo podéis llevarlos a sentir más hondamente la amistad con Nuestro Señor”. CP, nº 175.

³⁸⁰ “Si queremos ayudar a los demás, hemos de amarles, insisto, con un amor que sea comprensión y entrega, afecto y voluntaria humildad”. CP, nº 167.

³⁸¹ Cfr. CP, nº 94.

³⁸² CP, nº 100.

³⁸³ “¿Cómo es posible tanta dureza de corazón, que hace que nos acostumbremos a estas escenas?”. CP, “Porque la gracia divina podrá llenar nuestras almas en esta Cuaresma, siempre que no cerremos las puertas del corazón”. CP, nº 59. “Es el terrible anuncio de lo que aguarda a cada uno, cuando la vida pase, porque pasa; y a todos, cuando la historia acabe, si el corazón se endurece en el mal y en la desesperanza”. CP, nº 186. “Para su corazón empedernido, poder y ciencia son instrumentos de maldad: el deseo inútil de aniquilar a Dios, el desprecio por la vida de un puñado de niños inocentes”. CP, nº 33.

³⁸⁴ “Medios materiales. No olvidemos que son cosas buenas, que vienen de Dios. Pero el Señor ha dispuesto que los utilicemos, sin dejar en ellos el corazón, haciéndolos rendir en provecho de la humanidad”. CP, nº 35. Cfr. también: CP, nº 147.

³⁸⁵ “Que no sólo hay mal en el mundo, a nuestro alrededor, sino que el mal está dentro de nosotros, que anida en nuestro mismo corazón, haciéndonos capaces de vilezas y egoísmos”. CP, nº 113.

³⁸⁶ Cfr. CP, nº 111.

³⁸⁷ “Hay que saber tratar a los Ángeles. Acudir a ellos ahora, decir a tu Ángel Custodio que esas aguas sobrenaturales de la Cuaresma no han resbalado sobre tu alma, sino que han penetrado hasta lo hondo, porque tienes el corazón contrito”. CP, nº 63. Cfr. asimismo: CP, nº 81, 178.

³⁸⁸ CP, nº 64. “Como en el caso de hijo pródigo, hace falta sólo que abramos el corazón, que tengamos añoranza del hogar de nuestro Padre”. CP, nº 64.

³⁸⁹ CP, nº 180.

Se nos expone asimismo que en el corazón quedan ancladas las virtudes sobrenaturales: la fe, la esperanza, la caridad³⁹⁰, que permiten agrandar el corazón humano; la remisión de los pecados³⁹¹, el agradecimiento³⁹², la limpieza y la bondad³⁹³, la juventud personal³⁹⁴, etc.

Se alude, por último, como en los libros precedentes, al Corazón de Cristo, que es Corazón de Dios³⁹⁵ y corazón de hombre³⁹⁶. Y de igual manera también, al Corazón de María, que es una criatura como nosotros, “con un corazón como el nuestro, capaz de gozos y de alegrías, de sufrimientos y de lágrimas”³⁹⁷, pero corazón “que nunca puso el más mínimo obstáculo a la Voluntad de Dios”³⁹⁸. Se reitera esa jaculatoria tan usada por el fundador del Opus Dei: “*Cor Mariae Dulcissimum, iter para tutum*; Corazón Dulcísimo de María, da fuerza y seguridad a nuestro camino en la tierra: sé tú misma nuestro camino, porque tú conoces la senda y el atajo cierto que llevan, por tu amor, al amor de Jesucristo”³⁹⁹. Y podemos cerrar la revisión de esta obra con ese clamor de Monseñor Escrivá allí recogido: “Supliquemos hoy a Santa María que nos haga contemplativos, que nos enseñe a comprender las llamadas continuas que el Señor dirige a la puerta de nuestro corazón”⁴⁰⁰; y con ese deseo de que sea ella la “Reina de nuestro corazón”⁴⁰¹.

En cuanto a la homilía “El Corazón de Cristo, paz de los cristianos”, a la que ya que hemos aludido reiteradamente, baste resumir ahora lo que ahí se entiende por corazón humano con estas secuencias: “Al tratar ahora del Corazón de Jesús, ponemos de manifiesto la certidumbre del amor de Dios y la verdad de su entrega a nosotros. Al recomendar la devoción a ese Sagrado Corazón, estamos recomendando que debemos dirigirnos íntegramente —con todo lo que somos: nuestra alma, nuestros sentimientos, nuestros pensamientos, nuestras palabras y nuestras acciones, nuestros trabajos y nuestras ale-

³⁹⁰ Cfr. CP, nº 75, 136.

³⁹¹ Cfr. CP, nº 129.

³⁹² “Démosle gracias desde el fondo del corazón. Dirijámosle una oración de súbditos, ¡de hijos!”. CP, nº 179.

³⁹³ Cfr. CP, nº 167.

³⁹⁴ Cfr. CP, nº 181.

³⁹⁵ “Cristo nos quiere con el cariño inagotable que cabe en su Corazón de Dios”. CP, nº 59. “No es difícil imaginar en parte los sentimientos del Corazón de Jesucristo en aquella tarde, la última que pasaba con los suyos, antes del sacrificio del Calvario”. CP, nº 83. Cfr. asimismo: nº 132, 144, 158, 166, 167, 168, 169, 170.

³⁹⁶ “Me emociona contemplar la maravilla de un Dios que ama con corazón de hombre”. CP, nº 107. Cfr. también: CP, nº 166, 179.

³⁹⁷ CP, nº 172.

³⁹⁸ CP, nº 178.

³⁹⁹ CP, nº 178.

⁴⁰⁰ CP, nº 174.

⁴⁰¹ CP, nº 187.

grías— a todo Jesús⁴⁰². Esa integridad personal tal vez sea la mejor exposición de lo que designa por corazón san Josemaría. Por último, si la devoción al Corazón de Cristo nace de nuestro corazón, en lo que ella consista, consistirá el nuestro. ¿En qué?, ¿sólo en vivir con él, en ser libres de cara a él? No, con *conocerle y amarle*, en *conocernos y amarnos*: “En esto se concreta la verdadera devoción al Corazón de Jesús: en conocer a Dios y conocernos a nosotros mismos, y en mirar a Jesús y acudir a El, que nos anima, nos enseña, nos guía⁴⁰³”.

c) ‘Amar a la Iglesia’

Más breve que los precedentes, este libro reúne tres homilías por este orden, que no es el que sigue a la fecha de su composición (1ª ed., 1986): “Lealtad a la Iglesia”, “El fin sobrenatural de la Iglesia”, y “Sacerdote para la eternidad”.

1) En la primera homilía (pronunciada el 4-VI-1972) se lee que “hemos de desear para todos esta vocación (se refiere a la cristiana), este gozo íntimo que nos embriaga el alma, la dulzura clara del Corazón misericordioso de Jesús⁴⁰⁴. Y añade: “Yo pido al Señor cada día que agrande mi corazón, para que siga convirtiendo en sobrenatural este amor que ha puesto en mi alma hacia todos los hombres, sin distinción de raza, de pueblo, de condiciones culturales o de fortuna⁴⁰⁵. Se sigue admitiendo, por tanto, que el amor a Dios y el amor a los hombres pertenece al corazón humano. El amor a Dios en un cristiano es posible en nosotros porque ese mismo amor lo suscita “el Espíritu Santo, asentado también en el corazón de cada uno de nosotros, si nos conservamos en gracia de Dios⁴⁰⁶. El amor a los hombres es posible también para el cristiano porque “ser romano no entraña ninguna muestra de particularismo, sino de ecumenismo auténtico; supone el deseo de agrandar el corazón, de abrirlo a todos con las ansias redentoras de Cristo, que a todos busca y a todos acoge, porque a todos ha amado primero⁴⁰⁷”.

2) En la segunda homilía (pronunciada el 28-V-1972) se cita la encíclica de Pío IX en que se dice que hay personas que sufren ignorancia invencible acerca de la religión cristiana, pero “que cuidadosamente guardan la ley natural y sus preceptos, esculpidos por Dios en los corazones de todos, y están dispuestos a obedecer a Dios y llevan una vida honesta y recta, pueden conse-

⁴⁰² CP, n° 164.

⁴⁰³ CP, n° 164.

⁴⁰⁴ AI, “Lealtad a la Iglesia”, Palabra, Madrid, 1986, 18.

⁴⁰⁵ AI, *Ibidem*.

⁴⁰⁶ AI, *Ibidem*, 24.

⁴⁰⁷ AI, *Ibidem*, 28-29.

guir la eterna, por la acción operante de la luz divina y de la gracia⁴⁰⁸. Y comenta al respecto san Josemaría: “Sólo Dios sabe lo que sucede en el corazón de cada hombre⁴⁰⁹. Sin embargo, las gentes sin formación que tienen buena fe y recto corazón cuentan actualmente con muchos obstáculos, pues “el que se esfuerza por ser humilde, manso, limpio de corazón, es tratado como un ignorante o un atávico sostenedor de cosas pasadas⁴¹⁰”.

3) En la tercera homilía (pronunciada el 13-IV-1973) se aconseja que el corazón de los sacerdotes de Cristo debe estar puesto siempre en el Sagrario⁴¹¹, no en otros tipos de labores profesionales propias de los laicos. Añade que de igual modo que “Jesucristo tiene el Corazón oprimido por sus ansias redentoras, porque no quiere que nadie pueda decir que no le ha llamado, porque se hace el enconradizo con los que no le buscan⁴¹²”, el sacerdote debe tener ansias de corredimir con Cristo. Si Cristo sacramentado se expone a todo “con tal de ofrecer, aunque sea a un hombre solo, la posibilidad de descubrir los latidos de un Corazón que salta en su pecho llagado⁴¹³”, el sacerdote debe prestar a Cristo en la misa su cuerpo, su voz, sus manos, su pobre corazón⁴¹⁴. Y así, “si amamos al Señor con este corazón de carne –no poseemos otro–, no habrá prisa por terminar ese encuentro, esa cita amorosa con Él⁴¹⁵. Y como consecuencia de ese amor a Dios, el amor a los demás hombres, pues “nos oprime el corazón la suerte de los que padecen hambre y sed de pan y de justicia; de los que experimentan la amargura de la soledad; de los que, al término de sus días, no reciben una mirada de cariño ni un gesto de ayuda⁴¹⁶”.

A modo de final, este estudio se puede concluir indicando que el *corazón* tiene al menos estas tres acepciones en las publicaciones de san Josemaría Escrivá de Balaguer: a) la *biológica*, entendiéndolo por corazón el órgano corporal, sirviéndose de ella para referirse a temas ascéticos; b) la *afectiva*, como esa instancia de que *dispone* la persona, pero que no es el ser personal; c) la *intimidad* humana o el *ser personal* humano.

⁴⁰⁸ Pío IX, Encíclica *Quanto conficiamur moerore*, 10-VIII.1863, Denzinger-Schön. 1677 (2866).

⁴⁰⁹ AI, “El fin sobrenatural de la Iglesia”, 51.

⁴¹⁰ AI, “Sacerdote para la eternidad”, 52.

⁴¹¹ AI, *Ibidem*, 65.

⁴¹² AI, *Ibidem*, 69.

⁴¹³ AI, *Ibidem*, 70.

⁴¹⁴ AI, *Ibidem*, 74.

⁴¹⁵ AI, *Ibidem*, 75-76.

⁴¹⁶ AI, *Ibidem*, 77-78.

LA VIRTUD DE LA SINCERIDAD EN LA ESPIRITUALIDAD DE SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ

Rafael Corazón

E. S. Sierra Bermeja (Málaga)

El Fundador del Opus Dei vivió y enseñó una espiritualidad laical, un modo de vivir el Evangelio válido para personas que, incorporadas a Cristo por el Bautismo, buscan la unión con Dios, la santidad, en la vida ordinaria, en la vida propia de cualquier persona que vive de su trabajo.

La condición indispensable para llevar a la práctica dicho espíritu, lo que se requiere para que un laico pueda encarnar la doctrina de Jesucristo es que sea muy humano o, dicho en términos más precisos, que posea las virtudes humanas: “En este mundo, muchos no tratan a Dios; son criaturas que quizá no han tenido ocasión de escuchar la palabra divina o que la han olvidado. Pero sus disposiciones son humanamente sinceras, leales, compasivas, honradas. Y yo me atrevo a afirmar que quien reúne esas condiciones está a punto de ser generoso con Dios, porque las virtudes humanas componen el fundamento de las sobrenaturales”¹.

Esta doctrina tiene un fundamento profundo, sobre todo porque las virtudes son el medio por el que la naturaleza humana se perfecciona intrínsecamente y se hace apta para alcanzar el fin propio de la persona. Además es tradicional en la teología católica la afirmación de que “la gracia no destruye la naturaleza sino que la perfecciona”², porque el pecado original, en contra de la doctrina protestante, no ha corrompido al hombre, aunque sí le ha dejado una profunda herida; pero san Josemaría da un argumento teológico muy convincente para defenderla: quienes desprecian o no valoran lo humano en la vida cristiana parecen “desconocer la hondura de la Encarnación de Cristo, ignorar que *el Verbo se hizo carne, hombre, y habitó en medio de nosotros (Ioh. I, 14)*”³. Cristo no asumió una naturaleza corrompida, su Humanidad era santísima, no una humanidad infranatural, sin huella de pecado aunque pasible⁴. Si la naturaleza humana de Jesús hubiera sido distinta de la nuestra, no

¹ *Amigos de Dios*, 74. Se citan las obras de S. Josemaría por las últimas ediciones publicadas por Ed. Rialp.

² *S.Th.*, I, q.1, a.8 ad 2.

³ *Amigos de Dios*, 74.

⁴ Ni el pecado original ni sus consecuencias son constitutivos de la naturaleza humana. Cristo asumió la naturaleza humana íntegra, aunque pasible.

nos hubiera redimido del modo en que lo hizo, ni nos hubiera dado ejemplo de vida, porque ningún hombre hubiera sido capaz de imitarle⁵.

El hombre, elevado al orden sobrenatural, caído y redimido, sin dejar por eso de poseer una naturaleza humana, no puede ya vivir en “estado natural” sino que “se vive vida divina, luchando para agradar a Dios; o se vive vida animal, más o menos humanamente ilustrada”⁶, es decir, o se vive como hijo de Dios o se comporta de un modo infrahumano. Esto significa que su fin es Dios y que, por consiguiente, debe perfeccionarse continuamente.

Las virtudes humanas, en cuanto que son el modo como la persona se perfecciona, son, pues, requisitos para llegar a ser “otro Cristo” o, como le gustaba repetir al santo, “*ipse Christus*”. Porque así, elevado “naturalmente”, puede el hombre conocer y amar a Dios, y puede la gracia actuar eficazmente. El espíritu laical del Fundador del Opus Dei defiende, por tanto, que Dios no construye la vida sobrenatural al margen o de espaldas a la naturaleza, porque lo elevado al orden sobrenatural es lo natural, de modo que sin la base de lo natural, no puede existir lo sobrenatural. La vida sobrenatural no se yuxtapone a la natural; en ese caso el hombre debería llevar una doble vida, sino que la asume y la sobrenaturaliza. Por eso denunciaba como falsa “cierta mentalidad laicista y otras maneras de pensar que podríamos llamar *pietistas*”, porque “coinciden en no considerar al cristiano como hombre entero y pleno. Para los primeros, las exigencias del Evangelio sofocarían las cualidades humanas; para los otros, la naturaleza caída pondría en peligro la pureza de la fe”⁷.

La realidad es que sólo viviendo cara a Dios es como la persona puede lograr vivir una vida verdaderamente humana. La naturaleza caída, sin la ayuda de la gracia, no puede mantenerse en su integridad –en realidad no era ya una naturaleza íntegra–, y degenera a modos de vida infrahumanos.

Esto no significa olvidar la realidad del pecado original, sino al contrario. El pecado de origen no ha corrompido la naturaleza, pero ha oscurecido la inteligencia y ha debilitado la voluntad; por eso el hombre debe adquirir las virtudes humanas, ya que sin ellas la gracia encontraría una dificultad para superar la inclinación al mal. Las solas fuerzas humanas no son suficientes, hace falta además la gracia de Dios, pero al hombre le corresponde rectificar continuamente sus malas inclinaciones, dirigirlas hacia su dirección original, buscar el bien, aunque ahora esta búsqueda sea ardua. “Es verdad que no basta esa capacidad personal: nadie se salva sin la gracia de Cristo. Pero si el

⁵ Dios podía salvarnos de otro modo, pero al asumir la naturaleza humana, nos redimió; por eso, lo no asumido no está redimido.

⁶ *Amigos de Dios*, 206. Se citan las obras de S. Josemaría por las últimas ediciones publicadas por Ed. Rialp.

⁷ *Ibidem*, 74.

individuo conserva y cultiva un principio de rectitud, Dios le allanará el camino; y podrá ser santo porque ha sabido vivir como hombre de bien”⁸.

Las virtudes humanas son imprescindibles por muchos motivos, pero en los textos que acabamos de citar se insiste en una primera razón que es, sin duda, el fundamento de todas las demás. La lucha por adquirirlas exige, de entrada, una cierta “rectitud”, una “sinceridad”, sin las cuales es imposible realizar actos virtuosos. No hay que olvidar que las virtudes son unas disposiciones estables que facilitan a la voluntad actuar bien, buscar de verdad y con energía su objeto propio, el bien; por eso, si no existe dicha sinceridad y rectitud inicial, si la persona no se ha decidido por el bien, no puede adquirir ninguna de las virtudes humanas. La sinceridad, entendida de momento en un sentido amplio, se manifiesta, por tanto, como un presupuesto necesario para la unidad de vida y la base para ser verdaderamente humanos.

En lo que sigue se intentará poner de manifiesto el fundamento antropológico de esta doctrina. San Josemaría recibió de Dios un espíritu en el que se incluye una ascética, un modo de vida cristiano apropiado para lograr la santidad en la vida ordinaria; esta ascética no es un conjunto de prácticas desencarnadas o paralelas a la naturaleza humana. Por eso el sentido de estas páginas es investigar la profunda base antropológica de esta doctrina espiritual, porque, si en ningún caso el cristianismo puede sofocar las virtualidades más nobles del ser humano, con mayor motivo deberá afirmarse esto mismo de un espíritu laical que, en palabras de quien lo recibió y lo enseñó, ha abierto “los caminos divinos de la tierra”⁹.

I. LOS TRES ASPECTOS DE LA VIRTUD DE LA SINCERIDAD

Hablando de la virtud de la sinceridad, san Josemaría distinguía siempre tres aspectos inseparables; la sinceridad, tal y como la concebía, no se identifica con la veracidad, con decir siempre la verdad, sino que, para ser veraces, se requiere una sinceridad más personal, más radical: la sinceridad con Dios y la sinceridad con uno mismo.

Tradicionalmente la sinceridad se englobaba entre las virtudes sociales, ya que es una virtud esencial para la convivencia. Santo Tomás de Aquino, por ejemplo, la trata de este modo en la *Suma Teológica*; la cuestión 109 de la II-II está dedicada íntegramente a ella, y en el artículo tres hace ver que es parte de la virtud de la justicia, y ahí concluye que “la veracidad es virtud aneja a la justicia como parte potencial, como virtud secundaria agregada a la princi-

⁸ *Ibidem*, 75. Aristóteles, por razones puramente naturales, afirmaba ya que “la felicidad es una actividad del alma de acuerdo con la virtud perfecta”. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I, 13, 1102a 5.

⁹ Cfr. *Conversaciones con Mons. Escrivá de Balaguer*, 26.

pal”¹⁰. Este sentido de la sinceridad se encuentra también en las enseñanzas de san Josemaría, pero como un sentido derivado de una sinceridad mucho más radical y profunda, capaz de aportar a quien la posee el gozo y la paz: “Para tener paz y vivir en paz, hemos de ser muy sinceros con Dios, con quienes dirigen nuestra alma y con nosotros mismos”¹¹.

Ser sinceros no es sólo decir la verdad, entre otras cosas porque para ser veraces primero hay que admitir las cosas como son, sin deformarlas; por eso, más radicalmente, la sinceridad la entendía como rectitud en la conciencia, como deseo eficaz de buscar siempre el bien.

Por eso, porque la sinceridad engloba distintos aspectos y no se reduce a no mentir, es preciso que veamos con detalle cómo la concebía el Fundador del Opus Dei.

1. La sinceridad con uno mismo

El sentido primero y principal de la sinceridad es la sinceridad con uno mismo. Sin esta premisa es prácticamente imposible la sinceridad con Dios y la sinceridad con los demás. ¿En qué consiste esta sinceridad?

En la base de esta doctrina hay una visión de hombre, una antropología podríamos decir, muy profunda. En el hombre existe una inclinación natural al bien que santo Tomás, por ejemplo, llama *voluntas ut natura*; el hombre no es indiferente ante la realidad, sino que se siente atraído por ella. El “objeto” de dicha inclinación no es ningún bien particular sino el *bonum in commune*, la razón formal de bondad, que se encuentra en todas las cosas; pero esto lleva consigo una consecuencia importante: el bien propio del hombre, el bien al que aspira, no es ningún bien concreto sino el Bien infinito, o sea Dios, Bondad Infinita. Los bienes particulares no saturan la capacidad de amar propia del hombre, sino que son medios a través de los cuales subimos hacia el amor de Dios.

Esta inclinación “natural” no limita al hombre, no supone una falta de libertad sino que, al contrario, la hace posible. Precisamente porque, a diferencia de los instintos, no está determinada a querer un bien particular, abre el horizonte y permite que la persona, que necesita continuamente de muchas cosas, no quede atrapada por ninguna de ellas. Dicho de otro modo: el sentido de la vida humana no es un bien determinado, algo concreto y finito, sino que consiste en el amor de lo que le trasciende infinitamente. Por eso, quedarse en lo finito, contentarse con un bien creado, es fracasar, quedarse corto, truncar la propia vida. Más aún, la libertad sólo es posible si el bien propio del hombre es infinito, si la persona está llamada a trascenderse, porque sólo entonces

¹⁰ *S.Th.*, II-II, q.109, a. 3.

¹¹ *Forja*, 328.

pueden valorarse las cosas con un criterio absoluto –no relativo a este o a aquel fin particular–, y sólo entonces, por tanto, deja el hombre de estar determinado por ningún bien finito.

Este hecho, elevado al plano sobrenatural, es lo que expresa el siguiente punto de *Forja*: “Me conmovió la súplica encendida que salió de tus labios: ‘Dios mío: sólo deseo ser agradable a tus ojos: todo lo demás no me importa. –Madre Inmaculada, haz que me mueva exclusivamente el Amor’”¹².

Desde siempre, en los catecismos, ya fueran para adultos o para niños, los diez Mandamientos se resumían en pocas palabras: amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo por amor de Dios. El amor a Dios es, pues, el único y verdadero amor, el que lleva a amar todo lo demás. Y en esto está la rectitud de la voluntad: en no descansar en los bienes creados, en no desviarse hacia bienes inmediatos y fáciles.

Esta tarea no es fácil porque la estructura de la voluntad es compleja. La voluntad es una inclinación o una tendencia “natural”, pero a la vez es libre; dicho de otro modo, aunque en su base haya una inclinación natural, todo acto voluntario ha de ser guiado, querido, asumido por la persona: para querer algo es preciso “querer quererlo”, sin que esto conlleve un regreso al infinito. ¿Cómo es posible esto?

Si la voluntad es una tendencia o inclinación al bien, entonces no se la puede concebir como una potencia activa o eficiente por sí misma. La concepción de la voluntad como *perseitas* desemboca en el voluntarismo, sitúa la voluntad por encima de la razón, y lleva fácilmente al irracionalismo, es decir, a una concepción de la voluntad y de la libertad muy extendida hoy, según la cual la libertad consiste en determinar subjetivamente cuál es el bien que se desea: “Según Duns Escoto, la voluntad actúa de suyo. Pero si un principio actúa de suyo, no es una potencia pasiva; en rigor, es más que una potencia activa: es lo que Escoto llama *perseitas*. La voluntad es *per se*, actúa por sí misma. Estamos en la antesala del voluntarismo, es decir, en una interpretación de la voluntad que conecta con la razón, no tanto desde esta última, sino en sus formalidades. Pero entonces se hace difícil entender que la voluntad sea relativa al fin, porque pasa a ser determinante de él... Más tarde se sostendrá que la voluntad es espontánea; es la tesis central del voluntarismo moderno... La voluntad espontánea es mucho más que una potencia activa, porque equivale a la autosuficiencia inmanente del sujeto”¹³.

Si la voluntad actuara espontáneamente, la inteligencia sería un mero instrumento a su servicio, porque sería ella misma quien determinara qué debe ser querido; en ese caso se perdería por completo la objetividad y la persona se constituiría en creadora de valores. Pero no es esto lo que sucede.

¹² *Ibidem*, 1.028.

¹³ L. Polo, *La voluntad y sus actos (I)*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 50, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1998, 39.

“Mientras que la inteligencia es una potencia que ejerce actos, la voluntad tiene que ser constituida como acto. Asimismo, los actos ulteriores que ejerce, también han de ser constituidos. Por tanto, cabe distinguir lo voluntario ejercido y constituido, y lo voluntario simplemente constituido: el *simplex velle*. Con esta distinción se corresponden la razón práctica y la sindéresis. Sin la razón práctica no se ejercen los actos de la voluntad (*voluntas ut ratio*). En cambio, la sindéresis es un hábito innato”¹⁴. Dicho brevemente: a todo acto de la voluntad, incluido el primero, el *simplex velle*, ha de anteceder un acto de conocimiento; la sindéresis es el hábito intelectual que constituye lo voluntario, y lo hace mediante un imperativo, una orden: “La intelección habitual e innata de la voluntad no es exactamente el conocimiento del bien, sino cierto imperativo. El imperativo es el simple querer: quiere porque es lo tuyo y, a la vez, el modo como eres constituida en acto por el yo, pues, en rigor, querer significa *querer-yo*”¹⁵.

Negar la espontaneidad de la voluntad implica dos cosas simultáneas: por un lado, que su objeto le viene dado: la razón de bondad es descubierta por la inteligencia, no constituida por la propia voluntad; y, en segundo lugar, que los actos voluntarios dependen de la persona. Precisamente porque la voluntad es una potencia pasiva, porque no actúa por sí, es preciso que sus actos sean constituidos: “La intención de otro tiene que ser ratificada por el yo... En la expresión “yo pienso algo”, *yo* no forma parte del *pienso*: no tiene que ratificar o constituir el pensar. Por eso es insensato decir que el conocimiento es una relación sujeto-objeto. Pero cuando se trata de la voluntad no es así. En la expresión “yo quiero”, *quiero* no puede ser sin el *yo*. El yo tiene que comprometerse en el quiero para que el querer sea; el yo tiene que estar en los actos que comportan intención de otro. Sin ese compromiso la intención de otro no es posible”¹⁶.

Lo que se está diciendo no es nada nuevo, sino algo admitido en la teoría tradicional sobre la voluntad. Por ejemplo, para que un acto voluntario tenga valor moral se requiere —así se ha mantenido siempre— plena advertencia y perfecto consentimiento. En los actos de la inteligencia esto no es preciso: es posible que la razón piense sin control, que vague sin saber exactamente hacia dónde; en los actos voluntarios, para que sean realmente tales, se requiere, en cambio, el consentimiento, lo que hemos llamado “querer yo”. Por eso es acertado decir que “el acto voluntario es para el yo un compromiso”¹⁷. Sin este refrendo el acto voluntario se anula, porque no es sólo la voluntad, la

¹⁴ *Ibidem*, 51.

¹⁵ *Ibidem*, 51-52.

¹⁶ L. Polo, *La voluntad y sus actos (II)*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 60, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1998, 57.

¹⁷ *Ibidem*. Es tradicional distinguir, en ética, entre sentir y consentir, y eso tanto en los pensamientos, deseos y obras; no basta, pues, con desear; hace falta, además, el consentimiento para que esos pensamientos, deseos y obras, buenos o malos, sean meritorios o pecaminosos.

potencia natural, la que actúa, sino que para que actúe no basta la sola naturaleza sino que hace falta que se comprometa también la persona¹⁸.

La sinceridad con uno mismo de la que estamos tratando, tiene que ver precisamente con la constitución de los actos voluntarios que, precisamente por ser constituidos por la persona, son libres. Aunque la inteligencia presente un bien, y aunque la voluntad sienta una inclinación natural hacia él, el acto no se constituye como tal mientras la persona no lo asista y lo refrende; pero por eso es posible —conscientemente— engañarse a sí mismo, demorarse en el deseo de lo inconveniente, e incluso detenerse en él. Si no fuera así, no se podría explicar el pecado, la falta de rectitud de la voluntad, el amor del mal.

La voluntad se relaciona con el bien, que es su objeto, pero el bien no se presenta de tal modo que sea imposible no quererlo, que arrastre a la voluntad, precisamente porque el acto voluntario ha de ser constituido. Concretamente, “como la voluntad no es una potencia cognoscitiva, dicha comunicación (de los bienes conocidos por la razón práctica a la voluntad) también ha de correr a cargo de la *sindéresis*. Por eso puede decirse que la *sindéresis* armoniza la razón práctica con los actos de la *voluntas ut ratio*. Pero no se trata de una armonía preestablecida en el sentido leibniziano, sino de un acuerdo más preciso, que está precedido por la sinceridad. Por eso se dice que la razón práctica consiste en su corrección. En caso de que se equivoque en la captación de los bienes, la razón práctica está sujeta a rectificación. A su vez, la sinceridad de los actos voluntarios reside en la completa exclusión de la astucia¹⁹. La *sindéresis*, que impera hacer el bien, es el hábito que constituye el acto voluntario cuando lo que la razón práctica presenta está de acuerdo con dicho imperativo, o sea, cuando se trata de un verdadero bien. La sinceridad interior, la sinceridad con uno mismo, está, pues, en no autoengañarse, en no justificarse, cuando los bienes conocidos por la razón práctica no son verdaderos bienes.

Puede parecer extraño que el hombre pueda mentirse a sí mismo, y más extraño aún que llegue a creerse sus propias mentiras. Sin embargo este hecho, además de ser corroborado por la experiencia universal de cada persona, tiene una explicación lógica: la persona, cuyo destino es trascendente, ha de concretarlo en cada uno de sus actos, es decir, ha de decidir, mediante la voluntad, qué bienes concretos quiere y cuáles deja de lado porque le impiden alcanzar su fin. Por eso es posible que la persona y la naturaleza (la voluntad)

¹⁸ Tradicionalmente se admitía que la voluntad es libre porque se autodetermina; sin ser falsa, esta explicación es insuficiente. La voluntad, por sí misma y al margen de la persona, no puede decidir o elegir porque lo haría arbitrariamente, sin un criterio racional (y no vale decir que siempre elegimos lo mejor pues, en ese caso, incurriríamos en el determinismo psicológico). Para comprender cómo y por qué decide libremente la voluntad hay que mantener al mismo tiempo que la persona está llamada a darse, a trascenderse, y que es en función de que lleve a cabo o no este destino, como decide en cada caso concreto.

¹⁹ *Ibidem*, 10.

dejen de dirigirse a la misma meta, que se produzca un desorden en el interior de la persona o, dicho más claramente, que se lleve una doble vida²⁰.

En *Camino* se lee lo siguiente: “Pretextos. –Nunca te faltarán para dejar de cumplir tus deberes. ¡Qué abundancia de razonadas sinrazones! No te detengas a considerarlas. –Recházalas y haz tu obligación”²¹. Siempre es posible encontrar una justificación, una razón, que nos permita hacer nuestra voluntad, en vez de enfrentarnos a la realidad. Y el motivo es que, en el fondo y por lo que ya hemos dicho, las razones por las que actuamos no nos vienen dadas, sino que nos las damos nosotros mismos. Por eso es preciso vivir, en primer lugar, la sinceridad con uno mismo, ser rectos y decididos.

“La astucia se suele entender como uno de los vicios opuestos a la virtud de la prudencia. Aquí empleo la palabra en su sentido más elemental, es decir, como el no desfigurar los bienes conocidos por la razón práctica al modo como, según la fábula, la zorra declaró verdes las uvas que apetecía sin poder alcanzarlas”²². Es fácil, muy fácil, caer en este defecto, porque no podemos olvidar nunca que estamos inclinados al mal, al egoísmo. La verdad, en cambio, tiene sus propias exigencias, que, por contrariar el amor propio, suelen ser costosas; por eso san Josemaría aconsejaba: “No tengas miedo a la verdad, aunque la verdad te acarree la muerte”²³; es muy duro lo que se contiene en este breve punto de *Camino*, pero, a la vez, es el único modo de vivir como hombre, guiándose por la razón, no por los apetitos o por la comodidad. En el fondo, siempre que se cae en la “astucia” se hace por cobardía: “Nunca quieres “agotar la verdad”. –Unas veces por corrección. Otras –las más–, por no darte un mal rato. Algunas, por no darlo. Y, siempre, por cobardía”²⁴.

La santidad, sin embargo, requiere amar a Dios sobre todas las cosas, más aún, no amar ninguna otra cosa si no es por amor de Dios. Por eso, aunque a los oídos de muchos las enseñanzas del Fundador del Opus Dei puedan parecer una exageración, no son más que el reflejo de las palabras de Jesús en el Evangelio: “Quien ama a su padre o a su madre más que a Mí, no es digno de Mí; y quien ama a su hijo o a su hija más que a Mí, no es digno de Mí”²⁵. Hace falta, pues, que la decisión de la voluntad sea rotunda, definitiva, sin fisuras; luego vendrán las caídas, las debilidades, los momentos de desaliento,

²⁰ Kant, que considera que “una conciencia errada es un absurdo”, valora sin embargo la sinceridad, empezando por la sinceridad con uno mismo, como aquella cualidad sin la cual “todas las demás cualidades, en la medida en que residen en principios, no pueden tener un verdadero valor interno”; en la mentira el mal es muy grave pues lleva consigo ‘vileza’, y especialmente –dice– “me atengo en este caso a la infidelidad que se halla profundamente oculta, pues el hombre sabe falsear ante su propia conciencia incluso las declaraciones internas”. I. Kant, *Sobre el fracaso de todos los ensayos filosóficos en la teodicea*, nota. Cito por I. Kant, *En defensa de la Ilustración*, Alba Editorial, Barcelona, 1999, 236 s.

²¹ *Camino*, 21.

²² L. Polo, *La voluntad y sus actos (II)*, 10.

²³ *Camino*, 34.

²⁴ *Ibidem*, 33.

²⁵ *Mateo*, 10, 37.

pero no se puede aspirar a la santidad si la voluntad no está firmemente decidida; por eso no puede extrañar que escribiera: “Me dices que sí, que quieres. –Bien, pero ¿quieres como un avaro quiere su oro, como una madre quiere a su hijo, como un ambicioso quiere los honores o como un pobrecito sensual su placer? –¿No? –Entonces no quieres”²⁶.

Se comprende ahora mejor por qué san Josemaría afirmaba que una persona sincera y recta, aunque no conociera a Dios, se encontraba muy cerca de Él y Él muy cerca de ella. Sólo quien está decidido, eficazmente, a vivir de acuerdo con la verdad, puede aceptar la llamada divina. La sinceridad es, por tanto, una virtud básica, fundamental, para vivir una vida propiamente humana y, por consiguiente, para quien aspira a amar a Dios. Esta decisión de vivir con coherencia debe ser renovada con frecuencia, pues no es posible mantenerla sin esfuerzo, ya que son muchos los enemigos que tratan de impedirla. Aflojar, dejar de vivir con rectitud después de haber comenzado a hacerlo, es una grave enfermedad del alma, la tibieza, cuyos síntomas resume el Fundador del Opus Dei en el siguiente texto: “Eres tibio si haces perezosamente y de mala gana las cosas que se refieren al Señor; si buscas con cálculo o “cucuería” el modo de disminuir tus deberes; si no piensas más que en ti y en tu comodidad; si tus conversaciones son ociosas y vanas; si no aborreces el pecado venial; si obras por motivos humanos”²⁷.

La sinceridad de la que estamos hablando es, antes que una virtud sobrenatural, una virtud humana, aquella que hace posible tomarse la propia vida con seriedad, buscando la verdad y el bien. Quien se engaña fácilmente, quien se “acostumbra” a excusarse continuamente, nunca hará nada serio. Por eso san Josemaría aconsejaba: “Te empeñas en ser mundano, frívolo y atolondrado porque eres cobarde. ¿Qué es, sino cobardía, ese no querer enfrentarte contigo mismo?”²⁸.

En definitiva, la sinceridad, tal y como aparece en los textos citados, no se identifica con la veracidad sino que, antes que nada, es aquella virtud que hace posible vivir como hombres, guiarse por la verdad, olvidarse de los caprichos, de la comodidad y de todo lo que pueda desviarnos en el camino hacia lo que nos trasciende. Por eso, la sinceridad con uno mismo es necesaria durante toda la vida, y mucho más si esa vida se ha puesto, sin condiciones, al servicio de Dios.

²⁶ *Camino*, 316.

²⁷ *Ibidem*, 331.

²⁸ *Ibidem*, 18.

2. La sinceridad con Dios

La sinceridad con uno mismo tiene que ver con la coherencia de vida, con la autenticidad o, como le gustaba decir al Fundador del Opus Dei, con la “unidad de vida”, pues no podemos vivir como esquizofrénicos. Quien no la vive no se comporta como hombre porque su existencia carece de sentido. Pero no es suficiente: a ella hay que añadir la sinceridad con Dios, que es más difícil y que compromete más a la persona.

Una persona alejada de Dios puede ser sincera consigo misma, pero no vive la sinceridad con Dios, a quien no trata y quizás no conoce. Este segundo aspecto de la sinceridad hace relación directa con la humildad, definida por santa Teresa de Jesús como vivir en verdad y por san Josemaría como “la verdad en el camino de la lucha ascética”²⁹.

La religión y la entrega a Dios son fruto de una especial llamada divina, pues todo hombre, por el solo hecho de serlo, está destinado a conocer y amar a Dios, ya que, en primer lugar, “si ser creado es un don, a la criatura le corresponde, ante todo, aceptarlo –es decir, aceptar ser–. Es inadmisibles que el ser donal no sea aceptar, pues, en otro caso, el don divino quedaría paralizado: no sería entregado. Ahora bien, la aceptación del propio ser se traduce inmediatamente en dar, pues si entregar el ser –cuya aceptación somos– no fuese inmediatamente dar como ser, la paralización de la donación divina tendría lugar en la criatura, lo que es un absurdo. Se ha de añadir que, a su vez, el dar creado se remite, buscándola a la aceptación divina”³⁰. La vida personal, cuando se comprende a fondo qué es ser persona, no puede tener otro sentido que el darse a Aquél que, por pura benevolencia, la ha creado con un destino libre que no puede ser otro que la dilección a quien le ha amado con predilección. El propio conocimiento consiste, por eso, en reconocerse como criatura, como receptor de un don divino –la propia vida personal–, que hay que aceptar como es y que está destinado a darse al Creador. La verdad que cada persona debe alcanzar y reconocer con sinceridad es su condición de criatura³¹, y en segundo lugar, porque ha sido elevado a un fin sobrenatural.

Hoy están mal vistas estas verdades; desde la Ilustración se piensa que el hombre es un ser autónomo que puede decidir por sí mismo su destino y que no necesita remitirse a Dios para realizarse como persona. Sin embargo, la condición de criatura no supone ninguna humillación, falta de libertad, o pérdida de dignidad; al contrario: bien entendida, la condición de criatura, para una persona, significa que no posee valor sino dignidad, y que está llamada a trascenderse, a un fin que nunca podía haber imaginado. Pretender, en cam-

²⁹ Surco, 259.

³⁰ L. Polo, *Antropología trascendental*, Tomo I: *La persona humana*, Eunsa, Pamplona, 1999, 218.

³¹ La dignidad humana, el hecho de que carece de precio o valor, se debe a que es “un fin en sí”, no un “fin para sí”; esto último tendría su fundamento en el hombre mismo; lo primero, en cambio, se debe a su condición de criatura personal destinada a Dios.

bio, fijar el sentido de la propia vida, “autorrealizarse”, será siempre quedarse muy corto, renunciar a una meta más valiosa que todas las que pueda imaginar la mente humana.

Aceptarse como criatura, reconocer que la vida no tiene otro sentido que donarla a Dios, es la verdad que todo hombre debe asumir como la verdad sobre su propio ser. Es también frecuente interpretar la virtud de la humildad como rebajarse, como renunciar a lo que uno merece o a lo que le es debido; pero la verdadera humildad no es esto. El humilde no renuncia a nada sino que, simplemente, y no es fácil, reconoce lo que realmente es. La sinceridad con Dios consiste, por eso, en renunciar al propio yo, a fines o metas personales que impidan dedicarle la vida entera. “¡Qué poco es una vida para ofrecerla a Dios!...”³². Estas palabras no van dirigidas sólo a unos pocos escogidos, sino a todos los hombres, y tienen su complemento natural en estas otras: “Si la vida no tuviera por fin dar gloria a Dios, sería despreciable, más aún: aborrecible”³³.

La sinceridad con Dios consiste, en primer lugar, en aceptar esta realidad, que no es ninguna desgracia sino todo lo contrario. Por eso, la consecuencia lógica es afirmar que “los que nos hemos dedicado a Dios, nada hemos perdido”³⁴.

En los catecismos clásicos adorar se definía como “reconocer el supremo dominio de Dios sobre todas las cosas”. Este dominio no es despótico, porque Dios nos ha creado por amor y nos ha creado libres; se trata, por el contrario, de que la vida carece de sentido si no se vive cara a Dios y que, cualquier otro modo de vivirla, es desperdiciarla. “A la persona creada corresponde aceptar el don divino; y al dar la persona acepta ese don. A su vez, sólo porque Dios se digna aceptarlo, el dar creado no se frustra”³⁵. Se trata de una verdad que el hombre puede alcanzar por sí mismo, pero que, a causa del pecado original, no es fácil de aceptar.

Precisamente el pecado original fue un pecado de “ciencia”: el hombre no aceptó la realidad como era (y todo era bueno, según vio Dios cada día de la Creación³⁶); la ciencia del bien y del mal a la que el hombre aspiraba, y que le haría como Dios, consistía ni más ni menos que en corregir la plana al Creador, en decidir, según criterios propios, cómo debía ser, y, por tanto, qué debía ser corregido. Inventarse un criterio propio, convertirse en el centro de la Creación y desplazar a Dios, ése es el núcleo del pecado de soberbia, al que todos estamos expuestos continuamente. La tentación consiste en creer que, con ese cambio, seremos como dioses; pero la experiencia demuestra algo sorprendente que san Josemaría expresaba así: “Si obraras conforme a los

³² *Camino*, 420.

³³ *Ibidem*, 783.

³⁴ *Surco*, 21.

³⁵ L. Polo, o.c., 219.

³⁶ Cfr. *Génesis*, 1.

impulsos que sientes en tu corazón y a los que la razón te dicta, estarías de continuo con la boca en tierra, en postración, como un gusano sucio, feo y despreciable... delante de ¡ese Dios! que tanto te va aguantando”³⁷.

La sinceridad con Dios es más difícil que la sinceridad con uno mismo; en ésta hay que aceptar la realidad como es, al margen de los propios gustos; pero en la sinceridad con Dios lo que hay que aceptar es la propia condición de criatura, una verdad sobre uno mismo, no sobre lo que nos rodea. No es fácil, debido a la culpa original, aceptar que “eres... el depósito de la basura”³⁸ o, como dice san Pablo, un vaso de barro; es cierto que en ese vaso Dios ha puesto un tesoro, pero lo valioso es el don, lo recibido, no el recipiente³⁹. Por eso, si por soberbia perdemos el tesoro, lo que queda carece de valor. De la consideración, y la aceptación de estas verdades, se siguen muchas consecuencias prácticas.

Como se ha dicho, la voluntad tiende al bien; el pecado, en cambio, supone un desorden grave en la voluntad porque, radicalmente, “el mal alude a la voluntad”, ya que “elimina la verdad de la voluntad”⁴⁰. Es cierto que hay pecados de debilidad, en los que la persona sabe qué es el bien pero se siente sin fuerzas para realizarlo, es decir, no tiene lo que suele llamarse “fuerza de voluntad”, que, como explicamos antes, consiste en dejar desasistida a la voluntad y, por tanto, en abandonarse a los apetitos sensibles; pero también existe el pecado de malicia, en el que se quiere positivamente hacer el mal. En todo caso, “si el mal oscurece la voluntad, la constitución de los actos voluntarios es impedida. Por consiguiente, el mal comporta para la voluntad una catástrofe más grave de la que se desprende de la noción de privación”⁴¹. Hacer el mal es siempre dejar de ser dueño de uno mismo y, por lo mismo, dejar de ser libre⁴². Efectivamente, elegir lo peor, querer lo que va contra uno mismo, sólo es posible si la persona ha quedado abandonada al impulso de las pasiones. Pero en el pecado de malicia la situación es peor.

El pecado de malicia es el pecado de soberbia, en el que el amor propio usurpa el lugar del amor de Dios; por eso, “cuando el hombre se atribuye la apreciación de esa alternativa (entre el bien y el mal), modifica su puesto en el cosmos e introduce en su espíritu una divergencia perversa”⁴³. Santo Tomás afirma que la causa del pecado de malicia no es la ignorancia (culpable) ni las pasiones, sino la propia voluntad⁴⁴; esto quiere decir que cuando peca, el hombre deja de guiarse por la verdad, no reconoce su dependencia radical del

³⁷ *Camino*, 597.

³⁸ *Ibidem*, 592.

³⁹ 2 Corintios, 4, 7.

⁴⁰ L. Polo, *La voluntad y sus actos (II)*, 49.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² Cfr. *S.Th.*, I, q. 62, a.8 ad 3.

⁴³ L. Polo, o.c., 50-51.

⁴⁴ Cfr. *S.Th.*, I-II, q.78, a. 1.

Creador, y se toma a sí mismo como el centro de su vida y de toda la realidad. Se da entonces un verdadero “entenebrecimiento” de la verdad de la voluntad⁴⁵: ya no se ama el bien objetivo –el único verdadero bien–, sino que cada uno decide qué es bueno y qué es malo, pero lo decide, evidentemente, no guiado por la verdad, sino por el amor propio.

El pecado es, pues, algo que afecta a lo más íntimo del hombre porque “en este proyecto (de crear una ciencia del bien y del mal y de actuar en consecuencia) el hombre se separa de Dios, actúa solo, por su cuenta, y no se apoya ni espera en Él. Aquí está la razón formal primordial del pecado: la blasfemia, la escisión, la soberbia presuntuosa, la muerte de la esperanza, la soledad”⁴⁶. El pecado, por tanto, no es algo que tenga sólo consecuencias “externas” al pecador (pérdida de la gracia, pérdida de la amistad con Dios, condenación eterna, etc.), sino que esas consecuencias se derivan del hecho de que “interiormente” el hombre se ha extraviado radicalmente, porque al pecar “la persona humana se aísla”⁴⁷.

La sinceridad con Dios, en la situación del hombre caído y redimido, consiste esencialmente en reconocer las propias faltas, en confesarse pecador. La actitud verdadera del hombre ante Dios, si no quiere acabar en la más completa oscuridad y ceguera, es, por tanto, la siguiente: “es muy grande cosa saberse nada delante de Dios, porque así es”⁴⁸. La reacción falsa, la que encierra una falta de sinceridad con Dios, es aquella en la que la criatura se obstina en su propio criterio. La obstinación, sin embargo, no es lo más frecuente, porque existen mil señales que nos indican continuamente que estamos en el error. Antes de llegar a esa actitud de rechazo radical de Dios, lo común es, en cambio, buscar excusas, razones, motivos y circunstancias que justifiquen la acción mala, hasta el punto de autoconvencerse de que, en realidad, no se ha hecho nada malo.

La falta de sinceridad con Dios no es nunca directa porque sabemos que no podemos engañarle. Por eso, quien no quiere admitir que obra contra la ley de Dios, vuelve sobre sí mismo para convencerse –para engañarse– de que sus intenciones eran buenas. De este modo se deforma la conciencia y se acaba pensando que lo bueno es malo y lo malo es bueno. Más que de justificarse ante Dios, lo cual es imposible, quien obra el mal se justifica ante su conciencia, interpretando subjetivamente la ley de Dios. De este modo, lo que fue un pecado de debilidad puede llegar a ser la causa de errores mayores: “De

⁴⁵ Cfr. L. Polo, o.c., 50.

⁴⁶ *Ibidem*, 52.

⁴⁷ *Ibidem*, 51. Se han dado muchas explicaciones racionales para explicar el origen del mal, pero ninguna de ellas puede lograrlo plenamente. La razón de este fracaso está en que el mal no es algo venido de fuera o fruto de una acción incorrecta. El mal no es algo que el hombre padece (pasivamente), sino que está tan enraizado en su ser, que más bien hay que decir que brota de él. Por eso la filosofía puede descubrirlo pero no puede explicarlo. Se trata del *mysterium iniquitatis* (cfr. 2 *Tesalonicenses*, 2, 7) del que sólo por la fe sabemos cuál es su origen, ya que es inconcebible que la criatura pueda enfrentarse al Creador.

⁴⁸ *Surco*, 260.

acuerdo, has obrado mal por debilidad. –Pero no entiendo cómo no reaccionas con clara conciencia: no puedes hacer cosas malas, y decir –o pensar– que son santas, o que carecen de importancia”⁴⁹.

No reconocer los propios errores, excusarse, inventar razones que los justifiquen, y creérselas: en esto consiste la falta de sinceridad con Dios. Para no llegar a esta situación tan lamentable el Fundador del Opus Dei daba consejos muy concretos y eficaces: “Dios mío, ¿cuándo me voy a convertir?”⁵⁰; “¡Señor, líbrame de mí mismo!”⁵¹; “Señor, que desde ahora sea otro: que no sea “yo”, sino “aquél” que Tú deseas...”⁵².

Hace falta estar muy vigilantes para no caer en este error, pues la soberbia nos acompaña siempre, y tendemos casi constitucionalmente a pensar en nosotros mismos y olvidarnos de los demás y de Dios. La falta de rectitud de intención es, si no se está vigilante, continua. Por eso nada tiene de extraño, ni es fruto de los escrúpulos, que san Josemaría aconsejara una continua vigilancia sobre uno mismo: “Pureza de intención. –Las sugerencias de la soberbia y los ímpetus de la carne los conoces pronto... y peleas y, con la gracia, vences. Pero los motivos que te llevan a obrar, aun en las acciones más santas, no te parecen claros... y sientes una voz allá dentro que te hace ver razones humanas..., con tal sutileza, que se infiltra en tu alma la intranquilidad de pensar que no trabajas como debes hacerlo –por puro Amor, sola y exclusivamente por dar a Dios toda su gloria. Reacciona en seguida cada vez y di: ‘Señor, para mí nada quiero. –Todo para tu gloria y por Amor’”⁵³.

Sin pesimismo, sin pensar que es imposible hacer el bien, y sin caer en el maniqueísmo, san Josemaría llegó a escribir: “Los afectos de la tierra, incluso cuando no son concupiscencia sucia y seca, envuelven de ordinario algún egoísmo. Por eso, sin despreciar esos afectos –que pueden ser muy santos–, rectifica siempre la intención”⁵⁴. Vivir cara a Dios continuamente no es posible sin una gracia especial; lo propio del cristiano es, en cambio, luchar continuamente o, con palabras más precisas, levantarse después de cada caída: “Precisamente tu vida interior debe ser eso: comenzar... y recomenzar”⁵⁵.

Pero la sinceridad con Dios, que nos hace ver de continuo que no somos perfectos, que estamos llenos de defectos, no es nunca una fuente de inquietud, de falta de paz o de desasosiego; al contrario, “humildad es mirarnos como somos, sin paliativos, con la verdad. Y al comprender que apenas valemos algo, nos abrimos a la grandeza de Dios: ésta es nuestra grandeza”⁵⁶. Rectifi-

⁴⁹ *Forja*, 164.

⁵⁰ *Ibidem*, 112.

⁵¹ *Ibidem*, 120.

⁵² *Ibidem*, 122.

⁵³ *Camino*, 788.

⁵⁴ *Forja*, 477.

⁵⁵ *Camino*, 292.

⁵⁶ *Amigos de Dios*, 96.

car es fuente de alegría y de paz, porque sólo Dios es la Verdad⁵⁷, y sólo quien vive en la verdad es y se siente libre⁵⁸; la sinceridad con Dios, reconocer que nos hemos equivocado, hace que la persona se sienta en las manos de Dios: aunque le haya ofendido, está seguro de que Dios, que es Padre, le perdona siempre. Empecinarse en el propio criterio, justificarse a sí mismo, buscar excusas para camuflar el mal con apariencia de bien, no sólo no tranquiliza la conciencia sino que produce amargura y tristeza, porque a Dios no es posible engañarle, y eso lo sabemos todos. El intento de “convencer” a Dios de que no somos malos, está llamado siempre al fracaso. Todos sabemos, por más que queramos no darnos por enterados, que “nada hay oculto que no sea descubierto, ni secreto que no llegue a saberse”⁵⁹.

El amor a Dios no es algo que al hombre se le pida de un modo extraordinario o por una llamada particular propia sólo de unos pocos. Una antropología filosófica que profundice seriamente en el ser personal puede afirmar sin reparos que “el amor natural se funda en la comunicación de los bienes naturales concedidos por Dios, y en virtud de ese amor, el hombre, en su naturaleza íntegra, ama no sólo a Dios sobre todas las cosas sino más que a sí mismo”⁶⁰; entre otras razones para llegar a esta conclusión, santo Tomás indica la siguiente: “A Dios le amamos con amor más de amistad que de concupiscencia, ya que de suyo es mayor el bien divino que el bien que podamos participar gozándolo”⁶¹.

En una sociedad hedonista y naturalista estas tesis suenan extrañas e incluso escandalosas; sin embargo se trata de un hecho de experiencia que comprobamos con cierta frecuencia: las personas son capaces, e incluso se sienten inclinadas, a dar la vida por los seres amados. No nos extraña, aunque lo valoraremos como un acto heroico, que un padre o una madre den la vida por sus hijos, el marido por la mujer y viceversa, los amigos por los amigos, etc. La persona no desea, por encima de todo, su felicidad subjetiva, lo que no dejaría de ser “algo así como un egoísmo trascendental, noción claramente incoherente”⁶². Lo que hace de la persona un ser superior al universo material, lo que le distingue de los animales y de todos los demás seres no espirituales, es que está llamada a trascenderse, y por eso “la misma fruición debe ser susceptible de ser ofrecida”⁶³. La fruición es el acto último de la voluntad por la que ésta descansa en el bien poseído; pero el sentido de la vida humana es trascendente a ella misma y por eso es insuficiente, para el hombre, satisfacer las necesidades o las tendencias de su naturaleza. Sentirse a gusto y satisfecho es muy

⁵⁷ Cfr. *Juan* 14, 6.

⁵⁸ Cfr. *Juan* 8, 32.

⁵⁹ *Lucas*, 12, 2.

⁶⁰ *S.Th.*, II-II, q. 26, a 3.

⁶¹ *Ibidem*, ad 3.

⁶² L. Polo, *Antropología*, I, 64, nt. 65.

⁶³ *Ibidem*, 64.

poco y, en realidad, imposible, si es que la persona está destinada a Dios; bien lo expresó santo Tomás en la frase que acabamos de citar: “De suyo es mayor el bien divino que el bien que podamos participar gozándolo”. Si no fuera así, el hombre sería incapaz de amar con amor de amistad, de querer el bien para la persona amada.

La doctrina de san Josemaría acerca de la sinceridad con Dios no es sino la expresión de esta realidad. Además de la sinceridad con uno mismo, es necesario abrir íntegramente la propia intimidad a Dios, reconociendo así que el destino del hombre consiste en amar el Bien infinito. Por eso, quien no la vive, se cierra a la trascendencia y fracasa como persona, porque se incapacita para el verdadero amor.

3. La sinceridad en la dirección espiritual

Tener unidad de vida, ser coherentes, y ser humildes, no son metas fáciles, porque, como consecuencia del pecado original, tenemos oscurecida la inteligencia y debilitada la voluntad; la soberbia, pensar en nosotros mismos y no en Dios y en los demás, es un pecado capital, fuente y raíz de muchos otros, que se desarrolla espontáneamente en el alma si no se lucha continuamente. Tenemos casi inconscientemente una tendencia a pensar en nosotros mismos, a ver las cosas desde nuestro punto de vista subjetivo, a valorarlas con criterios egoístas; desconocer este hecho es vivir fuera de la realidad. Por eso san Josemaría insiste tanto en que la vida cristiana no consiste tanto en no caer como en levantarse continuamente. La intención ha de ser rectificadora una y otra vez, y quien quiera ser santo ha de comenzar y recomenzar.

Esta tarea no es fácil, más aún, es imposible si uno mismo quiere realizarla solo. El motivo es claro: cuando nos equivocamos, cuando la soberbia nos ciega, necesitamos de la ayuda de otras personas que nos indiquen el camino, que cuiden de nosotros, que como el buen samaritano, curen nuestras heridas y nos indiquen cuál es el camino recto. No aceptar la ayuda de los demás, querer ser autosuficiente, es una prueba más de soberbia, un síntoma evidente de que no se está dispuesto a rectificar. El Fundador de la Obra lo expuso con claridad: “conviene que conozcas esta doctrina segura: el espíritu propio es mal consejero, mal piloto, para dirigir el alma en las borrascas y tempestades, entre los escollos de la vida interior. Por eso es Voluntad de Dios que la dirección de la nave la lleve un Maestro, para que, con su luz y conocimiento, nos conduzca a puerto seguro”⁶⁴.

Jesucristo es el Maestro que nos enseñó la doctrina segura para ser santos; pero cada cristiano tiene que encarnarla y vivirla en sus circunstancias concretas. Para ello es necesario formar bien la conciencia, adquirir la virtud de la

⁶⁴ *Camino*, 59.

prudencia y juzgar rectamente en cada caso. Pedir consejo, formarse, forma parte de dicha virtud, tanto más cuanto que, como se ha dicho, debemos desconfiar de nosotros mismos. Por eso la dirección espiritual no es una necesidad sólo para los escrupulosos, sino una medida de prudencia válida para todos.

Esta necesidad es aún mayor cuando, por vocación, se trata de vivir un espíritu determinado, con unos medios concretos que hay que conocer y practicar. En la vida interior no caben, por eso, los autodidactas: quien santifica es el Espíritu Santo, que se sirve normalmente de instrumentos humanos para manifestarnos la voluntad de Dios: en primer lugar, el Magisterio de la Iglesia, y luego, para cada uno, unas personas que, conociéndole bien, con su santidad y prudencia, y con el don de Consejo, le indiquen qué es lo que Dios quiere en cada momento.

Quien quiera cumplir la voluntad de Dios no sólo ha de conocerla, sino que además ha de vigilar continuamente para no confundirla con sus gustos, caprichos o preferencias.

Además de los muchos argumentos ascéticos que podrían añadirse a favor de la necesidad de la dirección espiritual tal y como se ha entendido clásicamente en la vida de la Iglesia, hay también razones más profundas, filosóficas y teológicas, para fundamentarla.

La conciencia juzga sobre los casos particulares, y sólo puede hacerlo bien si está bien formada. En la filosofía moderna, por diversas causas, se consideró que el concepto de conciencia errónea es contradictorio; Kant, por ejemplo, dice expresamente: “Los moralistas tratan de una conciencia errada. Pero una conciencia errada es un absurdo; y, de darse, nunca se podría estar seguro de haber obrado con rectitud, porque incluso el juez en última instancia podría errar”; el argumento para defender esta tesis es simple: “Puedo, desde luego, errar en el juicio *en el que creo* tener razón: pues esto pertenece al entendimiento, que sólo juzga objetivamente (verdadero o falso); pero en la conciencia de *si yo creo de hecho* tener razón (o solamente lo pretendo), no puedo errar en absoluto, porque este juicio o, mejor, frase, dice meramente que yo juzgo así el objeto”⁶⁵.

Evidentemente Kant tiene razón si por conciencia errónea se entiende aquella que se engaña a sí misma, pero su explicación sólo vale para su doctrina, en la que el hombre es autónomo en el sentido de que se da a sí mismo su propia ley. Si se considera, en cambio, que la conciencia –regla próxima de la moralidad– debe ajustarse a una ley objetiva, entonces es fácil advertir que la doctrina kantiana puede ser una justificación para todo tipo de aberraciones porque “el agente debiera preguntarse, según Kant, si puede desear que las máximas de su acción sean máximas de una legislación universal. El resultado de su reflexión puede basarse, sin embargo, en un autoengaño. Además,

⁶⁵ I. Kant, 236.

puede muy bien reflejar la peculiar situación de los intereses del individuo, es decir, ser un resultado ‘ideológico’. Por último, depende de en qué medida quede recogida la peculiar situación del agente en la formulación de la máxima. Abstractar de toda circunstancia significaría no hablar ya más de acciones determinadas y renunciar a toda operacionalización del principio de benevolencia. El resultado sería una ética de situación puramente nominalista. Al mismo resultado conduciría, no obstante, la estrategia contraria de incluir una descripción tan exacta que sólo se adaptase a un único caso, de forma que la universalización se quedara en algo puramente personal”. Por todo ello puede concluirse que “del ‘formalismo’ kantiano no deriva, según parece, ningún principio que permita fijar el grado de individualización de determinados tipos de acción o de situación a los que puedan referirse nuestras reglas morales”⁶⁶.

La doctrina kantiana, que no admite que puede existir la conciencia errónea, cierra el camino a la formación de la conciencia –la única formación posible sería la de principios morales universales–, a la virtud de la prudencia (que incluye como acto propio la petición de consejo), y deja al individuo como único juez de sí mismo. La autonomía moral, tal y como la entiende este autor, lleva a la paradoja de que, queriendo hacer una ética de valor universal, erige a la conciencia individual en juez y parte: sólo está obligada a hacer lo que a sí misma se manda. Pero si las normas éticas han de tener valor universal, entonces es preciso estar vigilantes y poner los medios oportunos para no encerrarse en la subjetividad.

Dejando de lado, pues, el caso de la conciencia errónea, que, sin embargo, es fundamental, y suponiendo que una persona posee una buena formación, quedan por ver todavía otros problemas que pueden presentarse con frecuencia.

En primer lugar, es doctrina común entre los moralistas que no se puede obrar con conciencia dudosa: “En el caso de que exista una “duda práctica”, no se puede actuar. Es decir, si en el momento mismo de la acción no se sabe si se actúa bien o se hace un mal moral, no está permitido obrar”⁶⁷. La razón es que, quien actúa en esa situación, se expone a hacer el mal y, como es sabido, el solo hecho de ponerse en ocasión de pecar ya es pecado; esta tesis tradicional en la moral católica se basa en las siguientes palabras de san Pablo: “El que, dudando, come, se condena, porque no obra según la fe; y todo lo que no viene de la fe es pecado”⁶⁸. Para salir de esta situación, la prudencia aconseja que “en caso de duda positiva práctica, se han de poner los remedios oportunos para descubrir la verdad objetiva. A ello ayuda, por ejemplo, el estudio

⁶⁶ R. Spaemann, *Felicidad y benevolencia*, Rialp, Madrid, 1991, 201.

⁶⁷ A. Fernández, *Teología moral*, I, 2ª ed., Ediciones Aldecoa, Burgos, 1995, 637. Este autor recoge la doctrina más extendida entre los moralistas a lo largo de los siglos.

⁶⁸ *Romanos*, 14, 23. San Pablo está hablando de los alimentos ofrecidos a los ídolos.

del tema, consultas oportunas, etc. Es decir, se ha de procurar obtener un juicio teórico cierto y actuar en consecuencia”⁶⁹.

Para formar bien la conciencia no basta, normalmente, con el estudio; el conocimiento de la doctrina es fundamental, pero además hay que adquirir la virtud de la prudencia, y la regla para llegar a ser virtuoso es, según advertía ya Aristóteles, “un varón prudente”⁷⁰. Dicho de otro modo, no basta saber la teoría, porque la vida es mucho más rica y las circunstancias en las que puede hallarse una persona son impredecibles. En muchos casos, pues, pedir consejo es una obligación grave, pues puede ser el único modo, o el más efectivo, para despejar las dudas de conciencia.

Pero no sólo en esos casos extremos es preciso pedir consejo; hay muchas razones que lo hacen conveniente siempre. Comentando el texto del *Génesis* que narra el pecado original, escribió san Agustín: “Yo, que he considerado mucho este asunto, no tengo palabras para ponderar cuánto me agrada la sentencia que dice que no era nocivo aquel árbol por su alimento; pues el que hizo todas las cosas sobremanera buenas, no instituyó en el paraíso cosa alguna mala, sino que el mal para el hombre provino de la transgresión del precepto. Pero convenía al hombre que se le prohibiera alguna cosa, pues colocado bajo el Señor Dios, podría de este modo, con la virtud de la obediencia, merecer la posesión de su Señor. Obediencia que puedo decir con seguridad que es la virtud propia de la criatura racional, que actúa bajo la potestad de Dios; y también que el primero y mayor de todos los vicios es el orgullo, que lleva al hombre a querer usar de su potestad para la ruina, y tiene el nombre de desobediencia...”⁷¹.

Hoy está de moda pensar que la obediencia es una virtud propia de niños o de personas inmaduras y faltas de criterio; desde la Ilustración se piensa que una persona madura ha de dirigirse a sí misma con total autonomía y que, pedir ayuda a otros, indica falta de personalidad, de formación y de libertad de espíritu. Pero san Agustín afirma todo lo contrario; como acabamos de leer, la obediencia es “la virtud propia de la criatura racional”. Las razones son claras para quien quiera verlas. En primer lugar, ningún animal obedece: a los animales se les doma o se les obliga por la fuerza hasta que aprendan a comportarse de un modo determinado; esto no es obedecer, porque el animal lo hace a su pesar. La verdadera obediencia consiste en interiorizar y hacer propia, libremente, la orden recibida por la autoridad; obedecer por la fuerza no es obedecer sino ser obligado. Por eso tiene razón san Agustín cuando dice que sólo los seres racionales obedecen. Pero además añade que es “su virtud propia”; esto quizás resulte más duro de aceptar, y sin embargo es muy razonable. La criatura racional ha de buscar el bien común junto con otros seres racionales; y el bien común exige dejar de lado los bienes particulares, incluso

⁶⁹ A. Fernández, 638-639.

⁷⁰ Arestóteles, *Ética a Nicómaco*, II, 6, 1106b 36.

⁷¹ San Agustín, *De Genes. ad litt.* 8, 6, 12.

legítimos, si son un estorbo o impiden un bien superior. Por eso, la persona que piensa en los demás, la que no se guía por su egoísmo, acepta libremente las órdenes, y las cumple aunque le cueste esfuerzo. Esto, evidentemente, no puede hacerlo un irracional, porque el animal es incapaz de salir de la centralidad en la que le sitúan sus instintos.

Obedecer, por tanto, no supone falta de madurez, ni de autonomía, y menos aún de libertad. Quien obedece lo hace libremente porque no se cree el centro del universo, porque sabe que necesita de los demás y que los demás necesitan de él, y porque aspira a bienes mayores que los que puede conseguir por sí solo. La obediencia, pues, exige madurez, responsabilidad y prudencia. La obediencia ciega no es verdadera obediencia; incluso aunque a veces uno no vea claros los motivos para hacer una cosa concreta, al menos sabe con certeza que quien manda lo hace pensando en el bien de todos, que su autoridad es legítima, y que es razonable cumplir sus órdenes.

Son muchas, pues, las razones no sólo ascéticas sino filosóficas que avalan la necesidad de consultar con otros, de no sentirse autosuficiente. En el caso de la dirección espiritual, se trata de abrir la propia conciencia libremente, sabiendo que los consejos que se reciben no excusan ni sustituyen a la propia conciencia, primero porque si se pide consejo, se hace con libertad, como consecuencia de una decisión propia; y además porque se pide consejo, no para no tener que decidir por uno mismo, sino para poder decidir con una conciencia más formada y para adquirir la virtud de la prudencia.

Nadie puede pensar que ya está suficientemente formado, que no necesita de los demás; las personas que ocupan cargos más altos, tienen también responsabilidades mayores y, por tanto, han de ser más prudentes. Por eso el Fundador de la Obra pudo escribir: “Tú –piensas– tienes mucha personalidad: tus estudios –tus trabajos de investigación, tus publicaciones–, tu posición social –tus apellidos–, tus actuaciones políticas –los cargos que ocupas–, tu patrimonio..., tu edad, ¡ya no eres un niño!... Precisamente por todo eso necesitas más que otros un Director para tu alma”⁷².

Aparte de estas razones, ya de por sí valiosas, la dirección espiritual, cuando se trata de buscar la santidad personal, también es necesaria, porque quien aspira a ella no desea sino cumplir la voluntad de Dios. Y aunque esa voluntad se manifieste en las circunstancias concretas de la vida y en los deberes del propio estado, sigue siendo cierto que “el espíritu propio es mal consejero”⁷³, pues siempre cabe engañarse por buscar lo más cómodo, lo que a uno le gusta, etc.; en definitiva, porque la intención ha de ser rectificadas continuamente y es preciso salir de la estrechez del propio yo para estar seguro de que, de verdad, se ama la voluntad de Dios y no la propia.

⁷² Camino, 63.

⁷³ Cfr. Camino, 59.

Jesucristo enseñó a sus discípulos: “Si me amáis, cumpliréis mis mandamientos”⁷⁴, y el santo Escrivá de Balaguer definió así el amor: “Amar es... no albergar más que un solo pensamiento, vivir para la persona amada, no pertenecerse, estar sometido venturosa y libremente, con el alma y el corazón, a una voluntad ajena... y a la vez propia”⁷⁵. Lo propio de la persona es darse, entregarse al Creador, acto en el que manifiesta su amor y su adoración; pero la persona creada no puede donarse si no es “a través de su esencia”⁷⁶, lo que significa que ha de hacerlo sometiendo –donando– su inteligencia y su voluntad. Ahora bien, “la consumación de la aceptación divina es el juicio. El juicio divino es el desciframiento del don humano en tanto que Dios declara la coherencia de ese don con el dar personal. De ese juicio depende el hombre entero, pues la iniciativa donante primordial arranca de Dios, y al hombre corresponde devolvérsela de acuerdo con su ser y con su esencia. Paralelamente, renunciar a ser juzgado equivale a quedar sumido en la perplejidad”⁷⁷. Es Dios, no nosotros, quien decide sobre la entrega de la criatura; pero el juicio divino puede, en cierto modo, ser anticipado de dos maneras: una, mediante el examen de conciencia, por el que el hombre, si es sincero, ve su vida cara a Dios y rectifica su conducta; el otro es la dirección espiritual, en la que el alma se abre a quien, en nombre de Dios, puede juzgar sus intenciones más profundas.

La conclusión es siempre la misma: si lo que se busca es actuar con rectitud de intención, sólo por Amor, lo razonable es dudar de uno mismo: “Director. –Lo necesitas. –Para entregarte, para darte..., obedeciendo. –Y Director que conozca tu apostolado, que sepa lo que Dios quiere: así secundará, con eficacia, la labor del Espíritu Santo en tu alma, sin sacarte de tu sitio..., llenándote de paz, y enseñándote el modo de que tu trabajo sea fecundo”⁷⁸.

Pero la dirección espiritual exige sinceridad absoluta. De nada vale pedir dirección y consejo si quien debe darlo no conoce perfectamente aquello sobre lo que ha de juzgar y aconsejar; sería –y la comparación es de san Josemaría– como ir al médico y no contar todos los síntomas de la enfermedad. La sinceridad es condición indispensable para que la dirección espiritual sea eficaz y, puesto que se trata de identificarse con la voluntad de Dios, el director ha de conocer también las disposiciones interiores, lo íntimo. Por eso la sinceridad sólo es verdadera cuando va unida al deseo práctico de escuchar y tratar de poner por obra los consejos recibidos. De lo contrario puede ser más bien un acto de autoafirmación del propio criterio o de justificación ante los demás.

A Dios, en esta vida, hemos de dárselo todo, lo cual se traduce en entregarle la intimidad: todos los pensamientos, todos los afectos, todas las inten-

⁷⁴ Juan, 14, 15.

⁷⁵ Surco, 797.

⁷⁶ L. Polo, *Antropología*, I, 221.

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ Camino, 62.

ciones y proyectos; nada ha de guardarse para uno mismo porque “Jesús no se satisface “compartiendo”: lo quiere todo”⁷⁹. En la espiritualidad de san Josemaría, fundamentada en la filiación divina, el alma ha de ponerse en las manos de Dios íntegramente, sin recovecos, mostrándose transparente; por eso la sinceridad es esencial: “Conocéis de sobra las obligaciones de vuestro camino de cristianos, que os conducirán sin pausa y con calma a la santidad; estáis también precavidos contra las dificultades, prácticamente contra todas, porque se vislumbran ya desde los principios del camino. Ahora os insisto en que os dejéis ayudar, guiar, por un director de almas, al que confiéis todas vuestras ilusiones santas y los problemas cotidianos que afecten a la vida interior, los descalabros que sufráis y las victorias. En esa dirección espiritual mostraos siempre muy sinceros: no os concedáis nada sin decirlo, abrid por completo vuestra alma, sin miedos ni vergüenzas. Mirad que, si no, ese camino tan llano y carretero se enreda, y lo que al principio no era nada, acaba convirtiéndose en un nudo que ahoga”⁸⁰.

La sinceridad es la manifestación más clara de la rectitud de intención. Quien pretende esconder algo a quien dirige su alma, quien, ante una caída, pretende ocultarla y levantarse por sí solo, da muestras de no ser completamente sincero consigo mismo ni con Dios, porque quiere reservarse una parte de su intimidad. Nada tiene de extraño, por eso, que el Fundador de la Obra escribiera: “Quien oculta a su Director una tentación, tiene un secreto a medias con el demonio. –Se ha hecho amigo del enemigo”⁸¹. Quizás parezca, a primera vista, que es una afirmación demasiado dura, que no es para tanto; pero no es así. Si la resolución por ser santos es firme y definitiva, no cabe entonces hacer concesiones, por pequeñas que sean, porque la lucha en lo pequeño impide caer en lo grande. Gráficamente lo expresaba así: “¿Os acordáis del cuento del gitano que se fue a confesar? No pasa de ser un cuento, un chascarrillo, porque de la confesión no se habla jamás, aparte de que yo estimo mucho a los gitanos. ¡Pobrecillo! Estaba arrepentido de veras: *padre cura, yo me acuso de haber robado un ronzal...* –poca cosa, ¿verdad?–; *y detrás había una mula...*; *y detrás otro ronzal...*; *y otra mula...* Y así, hasta veinte. Hijos míos, lo mismo ocurre en nuestro comportamiento: en cuanto concedemos el ronzal, viene después lo demás, viene a continuación una reata de malas inclinaciones, de miserias que envilecen y avergüenzan; y otro tanto sucede en la convivencia: se comienza con un pequeño desaire, y se acaba viviendo de espaldas, en medio de la indiferencia más heladora”⁸².

Sinceridad significa, pues, sencillez, falta de doblez, rectitud en la conciencia, deseos de mejorar. Su experiencia personal y pastoral le llevó a escribir unas palabras muy fuertes de las que, en el fondo, todos tenemos también

⁷⁹ *Ibidem*, 155.

⁸⁰ *Amigos de Dios*, 15.

⁸¹ *Surco*, 323.

⁸² *Amigos de Dios*, 15.

nuestra experiencia: “‘Abyssus, abyssum invocat...’ –un abismo llama a otro abismo, te he recordado ya. Es la descripción exacta del modo de comportarse de los mentirosos, de los hipócritas, de los renegados, de los traidores: como están a disgusto con su propio modo de conducirse, ocultan a los demás sus trapacerías, para ir de mal en peor, creando un despeñadero entre ellos y el prójimo”⁸³.

Especialmente importante es la sinceridad cuando el alma ofende a Dios gravemente, cuando, por debilidad, pierde el camino. En esos casos es difícil rectificar, porque son muchos los obstáculos que lo impiden: el amor propio, la vergüenza, el desánimo... Por eso aconsejaba con fuerza: “¿Cómo lograremos superar esas mezquindades? Insisto, por su importancia capital: con humildad, y con sinceridad en la dirección espiritual y en el Sacramento de la Penitencia. Id a los que orientan vuestras almas con el corazón abierto; no lo cerréis, porque si se mete el demonio mudo, es difícil de sacar. Perdonad mi machaconería, pero juzgo imprescindible que se grabe a fuego en vuestras inteligencias, que la humildad y –su consecuencia inmediata– la sinceridad enlazan los otros medios, y se muestran como algo que fundamenta la eficacia para la victoria. Si el demonio mudo se introduce en un alma, lo echa todo a perder; en cambio, si se le arroja fuera inmediatamente, todo sale bien, somos felices, la vida marcha rectamente: seamos siempre *salvajemente sinceros*, pero con prudente educación”⁸⁴.

Estos consejos tienen como base –como quedó claro desde el principio– que la sinceridad es una virtud humana que puede y debe llevarse al terreno sobrenatural. También en el amor humano sucede lo mismo: los que se quieren –los novios, el marido y la mujer– comparten la intimidad; de otro modo llevarían una doble vida y, en definitiva, estarían traicionando su amor. Si amar es darse, lo más profundo que posee el hombre es su intimidad; por eso tener secretos con la persona amada es, en cierto modo, una traición. Del secreto surge luego la desconfianza, el distanciamiento y, a la larga, la frialdad, la pérdida del amor. Por eso la sinceridad ha de ser total –“salvaje”–, porque una verdad a medias es ya una mentira. Contra el peligro de pensar que la sinceridad no debe ser absoluta, escribió san Josemaría: “Para apartarse de la sinceridad total no es preciso siempre una motivación turbia; a veces, basta un error de conciencia. Algunas personas se han formado –deformado– de tal manera la conciencia que su mutismo, su falta de sencillez, les parece una cosa recta: piensan que es bueno callar. Sucede incluso con almas que han recibido una excelente preparación, que conocen las cosas de Dios; quizá por eso encuentran motivos para convencerse de que conviene callar. Pero están engañados. La sinceridad es necesaria siempre; no valen excusas, aunque parezcan buenas”⁸⁵.

⁸³ *Surco*, 338.

⁸⁴ *Amigos de Dios*, 188.

⁸⁵ *Ibidem*, 189.

Y como la sinceridad cuesta, porque es un acto de humildad, aconsejaba: “Contad primero lo que desearíais que no se supiera”⁸⁶.

La ascética enseñada por el Fundador del Opus Dei tiene, también en este punto, un fundamento humano muy profundo. En los asuntos importantes, y la santidad personal es lo verdaderamente importante, hay que poner, junto a los medios sobrenaturales, todos los medios humanos; sólo así la acción de Dios puede ser eficaz porque sólo entonces es cuando puede decirse, de verdad, que el hombre coopera con ella en la obra de la santificación. Por eso puede afirmarse que el espíritu que practicó y enseñó san Josemaría exige luchar por ser muy humanos, por desarrollar al máximo las virtudes naturales. La sinceridad en la dirección espiritual evita llevar doble vida, caer en el subjetivismo, hacer la propia voluntad, y hace posible, por tanto, trascender hacia metas más altas.

II. SINCERIDAD Y AMOR DE DIOS

Tal y como la concebía san Josemaría, la sinceridad es una virtud básica, fundamental, mucho más amplia que la mera veracidad. Sinceridad es, ante todo, rectitud de la voluntad, sin engaños ni enredos, dirigida a Dios. Por eso sin sinceridad absoluta –salvaje– no es posible amar a Dios “con todo tu corazón y con toda tu alma y con toda tu mente”⁸⁷. No es la virtud más importante, que es la caridad, pero es indispensable para llegar a amar a Dios más que a uno mismo, es decir, para vivir una vida de entrega.

La sinceridad hace posible la libertad en la entrega: quien la vive por completo, se da a Dios no por motivos humanos, por medrar, o por ser feliz en el sentido egoísta de esta expresión, y mucho menos por aparentar o quedar bien ante los demás: “*Veritas liberabit vos (Ioh., VIII, 32)*; la verdad os hará libres. Qué verdad es ésta, que inicia y consume en toda nuestra vida el camino de la libertad. Os la resumiré, con la alegría y con la certeza que provienen de la relación entre Dios y sus criaturas: saber que hemos salido de las manos de Dios, que somos objeto de la predilección de la Trinidad Beatísima, que somos hijos de tan gran Padre. Yo pido a mi Señor que nos decidamos a darnos cuenta de eso, a saborearlo día a día: así obraremos como personas libres. No lo olvidéis: el que no se sabe hijo de Dios, desconoce su verdad más íntima, y carece en su actuación del dominio y del señorío propios de los que aman al Señor por encima de todas las cosas”⁸⁸.

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ *Mateo, 22, 37*.

⁸⁸ *Amigos de Dios, 26*.

La sinceridad con uno mismo, con Dios, y con los demás, está en aceptar la primera verdad, la que, al darnos a conocer lo que realmente somos, nos hace verdaderamente libres y, por tanto, capaces de amar con todo nuestro ser. “La libertad adquiere su auténtico sentido cuando se ejercita en servicio de la verdad que rescata, cuando se gasta en buscar el Amor infinito de Dios, que nos desata de todas las servidumbres”⁸⁹.

La libertad no está determinada por nada, ni siquiera por el pasado; es cierto que el pasado puede condicionarnos, pero nunca determinarnos; por eso la libertad puede definirse como una apertura radical hacia el futuro: “La libertad exige la ausencia de valor determinante de cualquier presupuesto; o, dicho de otra manera, es incompatible con el influjo de alguna anticipación. Esto significa que la libertad equivale temáticamente al mantenimiento exclusivo del futuro... La capacidad de abrir el futuro por encima de toda prefiguración, o de mantenerlo como tal, es lo peculiar de la libertad humana”⁹⁰. Cualquier bien finito, si se toma como fin último, ocluye la libertad, porque la limita y la cierra. Por eso, sólo el conocimiento de lo que verdaderamente somos y de Dios, sólo el amor de Dios, nos hace verdaderamente libres. Pero para amar así es precisa la sinceridad radical, el reconocimiento de lo que somos ante Dios, la aceptación rendida de nuestra verdad más profunda. Cuando vivimos con esa sinceridad no podemos ya desconocer que “somos responsables ante Dios de todas las acciones que realizamos libremente. No caben aquí anonimatos; el hombre se encuentra frente a su Señor, y en su voluntad está resolverse a vivir como amigo o como enemigo. Así empieza el camino de la lucha interior, que es empresa para toda la vida, porque mientras dura nuestro paso por la tierra ninguno ha alcanzado la plenitud de su libertad”⁹¹.

Sólo la sinceridad total abre el camino al amor de Dios. Por eso esta virtud es capital en el espíritu que enseñó el Fundador de Opus Dei. Con Dios no cabe la componenda, la media entrega, la tibieza. En cambio, si se es sincero, las miserias personales, las faltas, e incluso las caídas graves, no son obstáculo para lograr la santidad, porque, al reconocerlas y pedir perdón, hacemos de hijo pródigo, y Dios Padre nos recibe con entrañas de misericordia: “Sinceridad: con Dios, con el Director, con tus hermanos los hombres. –Así estoy seguro de tu perseverancia”⁹².

⁸⁹ *Ibidem*, 27.

⁹⁰ L. Polo, *Antropología*, I, 230-231.

⁹¹ *Amigos de Dios*, 36.

⁹² *Surco*, 325.

**LA REINVENCIÓN INNOVADORA DEL CARÁCTER EN
CAMINO, SURCO Y FORJA
(EL SENTIDO APOSTÓLICO DE LA FORMACIÓN MORAL,
SEGÚN SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ DE BALAGUER).**

Carlos Ortiz de Landázuri
Universidad de Navarra

PRESENTACIÓN

Este trabajo analiza la fuerte dimensión *apostólica* que, según *Camino* –C¹–, *Surco* –S²– y *Forja* –F³–, debe tener todo auténtico proceso de *reinvención innovadora* del propio *carácter moral*. A partir de aquí se da una respuesta aun más edificante a los *sinsentidos* y *paradojas* que este olvido ha originado a lo largo de la historia del pensamiento, desde la filosofía clásica hasta el ámbito de la teología ascética y moral, pasando también por las éticas de la autenticidad y la crítica de las ideologías. Simultáneamente se resalta cómo *Camino*, *Surco* y *Forja*, llevaron a cabo una auténtica reivindicación del lugar tan destacado que la *reinvención innovadora* del propio carácter moral desempeña en la *formación apostólica* del fiel cristiano, a fin de hacer participar a todos los hombres sin distinción en esta misión que Cristo les ha confiado. Para llegar a esta conclusión se analiza cómo se aborda el tema del *carácter*, especialmente en el Capítulo 1 de *Camino*, siguiendo los criterios de la reciente edición crítico-histórica –CECH⁴–, para después extrapolar estas mismas conclusiones al resto de los capítulos, a *Surco* y *Forja*. En la conclusión se hace notar la naturaleza *sapiencial* y la *dimensión profética* de *Camino*, resaltando la influencia que este análisis fenomenológico del *carácter moral* desempeñó en la propia estructuración general de *Camino*.

¹ Cfr. J. Escrivá, *Camino*, Rialp, Madrid, 2001 (72^a). *Camino – The way*, A. Byrne (ed.), Scepter, London, 2001.

² Cfr. J. Escrivá, *Surco*, Rialp, Madrid, 2001 (19^a).

³ Cfr. J. Escrivá, *Forja*, Rialp, Madrid, 2001 (19^a).

⁴ Cfr. P. Rodríguez, *Camino*, Edición crítico-histórica, Rialp, Madrid, 2002.

I. EL OLVIDO DEL CARÁCTER EN LA TEOLOGÍA ASCÉTICA Y MORAL

Camino no es ningún tratado de teología ascética y moral, pero es algo más importante: es un libro de ‘sentencias’, o ‘pensamientos lacónicos’, para que sus posibles lectores se ‘impregnen de su sentido’ (Introducción) y lo manifiesten en su modo de actuar. En efecto, *Camino* tiene un presupuesto cristológico muy claro: la imitación de Jesucristo comporta el cultivo de las virtudes humanas y sobrenaturales, sin poder prescindir de ninguna de ellas, ya que Jesucristo también es *perfectus homo*. *Camino* vuelve así a la doctrina paulina del *hombre nuevo* en Cristo para iniciar un proceso ininterrumpido de *reinención innovadora* del propio carácter, a fin de redescubrir así la riqueza y la variedad de posibilidades que hoy día sigue ofreciendo la imitación de Jesucristo⁵. Se recupera así desde el arranque inicial de *Camino* el papel que la *formación del carácter moral* desempeña en el *seguimiento* de Jesucristo, sin atribuirle un alcance propedéutico meramente humano, psicológico, o incluso social, cuando se trata más bien de una *condición de sentido* de la progresiva configuración del propio edificio espiritual. En este contexto la segunda sentencia de *Camino* es muy clara, cuando señala el carácter netamente cristológico de este proceso de *reinención innovadora* de un carácter moral con una clara *dimensión apostólica*. “¡Ojalá fuera tal tu compostura y tu conversación que todos pudieran decir al verte o al oírte hablar: éste lee la vida de Jesucristo” (C. 2)⁶.

Camino aborda así desde su arranque inicial un tema que tiene profundas resonancias teológicas y también filosóficas, o simplemente humanistas. En este contexto la tradición clásica, a partir de Horacio, hizo notar cómo el *carácter moral* expresa la relación de necesidad que cada uno establece con el mundo y con los demás, precisamente para poder llevar a buen término este desarrollo personal. Sin duda las *emociones* regulan de un modo espontáneo estas relaciones que cada persona mantiene con su mundo entorno y con los demás. Sin embargo las *emociones* pueden adquirir una *dimensión ética* cada vez más profunda, según ejerzan una influencia positiva o negativa en estas relaciones que cada persona mantiene con los demás, y que indirectamente también pueden acabar repercutiendo en uno mismo, contribuyendo de una forma decisiva al proceso de formación del propio carácter moral. A partir de estos presupuestos la formación del *carácter moral* se concibió como un conjunto de sentimientos sostenibles a largo plazo, que expresan la relación de dependencia que cada uno establece con el mundo y con los demás, per-

⁵ Cfr. J. Beutler (Hg), *Der neue Mensch in Christus. Hellenistische Anthropologie im Neuen Testament*, Herder, Freiburg, 2001.

⁶ Cfr. CEHC, p 10 y ss. Cfr. J. Morales, *Estudios sobre ‘Camino’*, Rialp, Madrid, 1988.

mitiéndonos justificar el valor ético que en cada caso se puede otorgar a los propios deseos⁷.

La formación del *carácter moral* en la tradición judeo-cristiana ocupó un lugar muy distinto al que tuvo en la tradición greco-romana o helenística, a pesar de las grandes coincidencias que hubo entre ellas. Ambas tradiciones coinciden en poner de manifiesto la necesidad de *dominar* el propio *carácter moral*, a fin de abarcar todo este cúmulo de relaciones necesarias que cada uno establece con el mundo y los demás, incluyendo la totalidad de la vida afectiva, sin permitir dejarse dominar por la tendencia natural al propio egoísmo. Sin embargo la tradición judeo-cristiana puso de manifiesto la necesidad de la ayuda de la gracia, sin confiar sólo en las meras fuerzas naturales del uso de la razón y de la voluntad. Por eso el desarrollo de una vida cristiana terminó planteando numerosas exigencias que, como sucede con la formación de un *carácter reciamente apostólico*, requieren la ayuda de la gracia divina, a fin de vivir la caridad y poder ayudar también a los demás en el efectivo cumplimiento de su misión apostólica, incluidos los fines sobrenaturales, sin quedarse en un plano meramente humano, como ocurrió con la noción de carácter en Grecia⁸.

Sin duda la noción de *carácter moral* ya estaba presente en la cultura occidental en virtud de la tradición judeo-cristiana y también griega, aunque *Camino* le da un sentido y una fuerza especial⁹. Desde su inicio *Camino* enfrenta a sus lectores con la realidad efectiva que a cada uno le toca vivir: la posesión de un *carácter moral* mal formado o deformado, debido en gran parte a su propia desidia personal, “el mayor enemigo eres tu mismo” (*Introducción*), pero también debido a diversos malentendidos provenientes de la propia teología ascética, como ahora vamos a comprobar. Por eso desde un principio se hace notar como el carácter moral constituye un rasgo básico de la dimensión formativa de la persona, de la que nadie se puede desentender, ya se aborde desde un punto de vista ético o estrictamente sobrenatural. “No digas: ‘Es mi genio así...’, son cosas de mi carácter’. Son cosas de tu falta de carácter: Sé varón, –‘esto vir’” (C. 4). Se insiste a este respecto en una virtud esencial a todo *carácter moral* bien formado, como es la *reciedumbre* o *fortaleza*, a fin de encarar con espíritu de sacrificio las dificultades con que nos tropezamos en la vida ordinaria, sin dejarse llevar por la vida fácil, o cómoda, que pretende ‘ser sal’ y sacar ventaja de cualquier situación, cuando de hecho uno sólo se mueve por el afán de figurar. “Poco recio es tu carácter: ¡qué afán de meterte en todo! –Te empeñas en ser la sal de todos los platos... Y –no te enfada-

⁷ Cfr. P. Rodríguez, P. G. Alves de Sousa, J. M. Zumaquero, *Mons. Josemaría Escrivá de Balaguer y el Opus Dei: en el 50 aniversario de su fundación*, Eunsa, Pamplona, 1985.

⁸ Sobre este tema, cfr. A. Hobbs, *Plato and the Hero. Courage, Manliness and the Impersonal Good*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.

⁹ Sobre este tema, cfr. P. Stoellger, *Metapher und Lebenswelt. Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebenswelthermeneutik und ihr religionsphänomenologischer Horizont*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2000.

rás porque te habla claro— tienes poca gracia para ser sal: y no eres capaz de deshacerte y pasar inadvertido a la vista, igual que ese condimento. Te falta espíritu de sacrificio. Y te sobra espíritu de curiosidad y de exhibición” (C. 48)¹⁰.

Desde un principio *Camino* aborda la formación del *carácter moral* desde un punto de vista humano y sobrenatural, haciendo ver como ambos aspectos tienen un alcance moral y apostólico recíprocamente relacionado, por ser dos dimensiones de la vocación cristiana en sí mismas inseparables. A través del carácter moral se lleva a cabo una recuperación de una doble tradición, la griega y la judeo-cristiana, que de algún modo seguían dándose la espalda, al menos a este respecto¹¹. Se pone de manifiesto la dimensión sobrenatural de la formación moral cuando se insiste en la necesidad de formar un *carácter fuertemente apostólico* para lograr así la progresiva consolidación del edificio espiritual. “El celo es una chifladura divina de apóstol, que te deseo” (C. 934). Pero a la vez también se hacen algunas extrapolaciones valorativas de gran alcance, al modo del pensamiento clásico, cuando a partir de los *rasgos éticos* del carácter moral se deducen otras consecuencias de tipo social, cómo es la dimensión de *ejemplaridad* que en el cristianismo siempre debe tener la práctica de la virtud. Se formula así una propuesta muy audaz, que ahora se justifica en razones de tipo cristológico muy preciso, concibiendo al cristiano como un ciudadano modélico, que en ningún caso se debe quedar atrás en la práctica de este tipo de virtudes cívicas. “Sería lamentable que alguno concluyera, al ver desenvolverse a los católicos en la vida social, que se mueven con encogimiento y capitidismínación. No cabe olvidar que nuestro Maestro era —¡es!— “perfectus Homo” —perfecto Hombre” (S. 421)¹².

De este modo *Camino*, *Surco* y *Forja* recuperan las raíces filosófica y teológicas de la reflexión sobre el carácter moral en estas dos tradiciones, la griega y la judeo-cristiana¹³. A través de estos consejos se pretende mostrar una posible forma de dar un sentido claramente apostólico al ejercicio de la propia profesión u oficio, viviendo el cristianismo con autenticidad, coherencia, sin dar lugar a posibles defectos de carácter, como ocurrió con frecuencia en estas dos tradiciones. Nunca se entra en polémica con ningún pensador en concreto, ni se abordan específicamente los problemas de cada una de estas dos tradiciones, aunque lógicamente se trata de alcanzar una integración entre

¹⁰ M. Endress, N. Roughley (Hrsg.), *Anthropologie und Moral. Philosophische und soziologische Perspektiven*, Königshausen und Neumann, Würzburg, 2000.

¹¹ Cfr. Green, J. B.; Turner, M. (eds), *Between Two Horizons. Spanning New Testament Studies and Systematic Theology*, Eerdmans, Grand Rapids, 2000.

¹² *Camino* se aleja de un modo explícito de cualquier forma de *monofisismo* de tipo ascético, insistiendo en la importancia de las virtudes humanas como fundamento de las sobrenaturales, al igual que en Cristo con inseparables la naturaleza humana y divina. Cfr. P. Rodríguez, *Camino, una espiritualidad de vida cristiana*, Astygi, Madrid, 1972.

¹³ Sobre este tema cfr. G. H. Harris, *Dignity and Vulnerability. Strength and Quality of Character*, California University, Berkeley, 1997.

ellas. Para lograr este objetivo se entabla un profundo diálogo con la filosofía clásica, con las Sagradas Escrituras, con la teología moral patristica, con la filosofía moderna, o incluso con la antropología y la sociología contemporáneas, aunque casi nunca se haga de una manera explícita. Por ejemplo, la noción de *carácter moral* se introduce como punto de partida indiscutible, que permite detectar los sinsentidos y paradojas creadas en la cultura actual por el *olvido frecuente* de esta noción básica. Se muestra así al lector un conjunto de *defectos del carácter*, que en gran parte se deben a la tendencia al pecado de la naturaleza humana caída, pero que en gran parte también son resultado de malentendidos heredados del pasado, que a su vez han provocado deformaciones culturales en el momento histórico presente. Por ejemplo, cuando afirma: “No me explico que te llames cristiano y tengas esa vida de vago inútil —¿Olvidas la vida de trabajo de Cristo?” (C. 356)¹⁴.

En ocasiones esas deformaciones tienen su origen en la propia desidia personal, cuando por ejemplo afirma: “No caigas en esa enfermedad del carácter que tiene por síntomas la falta de fijeza para todo, la ligereza en el obrar y en el decir, el atolondramiento...: la frivolidad, en una palabra. Y la frivolidad —no lo olvides— que te hace tener esos planes de cada día tan vacíos, (“tan llenos de vacío”), si no reaccionas a tiempo —no mañana, ¡ahora!— hará de tu vida un pelele muerto e inútil” (C. 17). Pero en ocasiones trasciende el ámbito de la responsabilidad personal, para hundir sus raíces en motivos culturales más complejos, que permiten hablar incluso de un auténtico *olvido del carácter*. Se hace notar como el edificio espiritual del cristianismo descansa sobre una *condición de sentido* muy precisa, como es el cultivo de unas virtudes humanas, ya que sin ellas tampoco pueden surgir las virtudes específicamente sobrenaturales. Hasta el punto de que ahora se pasa de unas a otras sin solución de continuidad, ya que en muchos casos basta con remover este obstáculo para que la gracia pueda culminar el proceso iniciado en la dirección correcta. “No tengas un espíritu pueblerino —Agranda tu corazón hasta que sea universal, ‘católico’” (C. 7)¹⁵.

Evidentemente la génesis de este tipo de actitudes se debe en gran parte a la propia desidia: “Te empeñas en ser mundano, frívolo y atolondrado porque eres cobarde. ¿qué es sino cobardía, ese no querer enfrentarte contigo mismo?” (C. 18). Pero con frecuencia estos defectos de carácter se deben a malentendidos culturales que paralizan el propio desarrollo personal, dejándose llevar por la moda del propio entorno, sin permitirle desplegar aquellas posibilidades más valiosas que ahora se echan en falta: “¿Contemporizar? —Es palabra que sólo se encuentra —¡hay que contemporizar!— en el léxico de los que no tienen ganas de lucha —comodones, cucos, cobardes—, porque de an-

¹⁴ Cfr. M. Cejas, *Josemaría Escrivá: un hombre, un camino y un mensaje*, Grafite, Bilbao, 2000.

¹⁵ Sobre este tema, cfr. L. Melina, W. E. May, (ed), *Sharing in Christ's Virtues. For a Renewal of Moral Theology in Light of 'Veritatis Splendor'*, CUA, The Catholic University of America, Washington, 2001.

temano se saben vencidos” (C. 54). Se constata la presencia de una actitud intelectual muy difundida, al menos entonces, que impedía apreciar las numerosas virtualidades de la *formación de carácter moral* en el mundo contemporáneo, haciendo que el fiel cristiano adoleciera con frecuencia de un complejo de encogimiento y capitidisminución, ya mencionado: “¿Adocenarte? ¿¡Tu del montón!? ¡Si has nacido para caudillo! Entre nosotros no caben los tibios” (C. 16)¹⁶.

II. LAS DEFORMACIONES Y LA REINVENCIÓN INNOVATIVA DEL CARÁCTER MORAL

Camino no se detiene en el análisis pormenorizado de la posible génesis cultural de estas *deformaciones de carácter* entre numerosos cristianos¹⁷. Tampoco se lleva a cabo una reflexión sobre las *contradicciones culturales* del mundo actual, ni las utiliza para fomentar una actitud de desencanto o de simple derrotismo frente a estos posibles defectos, como suele ser habitual en estos casos. En su lugar más bien utiliza esta reflexión inicial para hacer notar otras posibles virtualidades de la formación de *carácter moral* en la construcción del propio edificio espiritual, sin excluir ninguna de sus dimensiones de tipo ético, social o estrictamente apostólico, siguiendo una vía sapiencial que trata de dar un sentido edificante al propio reconocimiento de nuestras respectivas carencias. Por eso la formación del carácter se aborda desde un horizonte humano y sobrenatural profundamente cristológico, sin considerarlo una mera *propedéutica* o *preámbulo* inicial para el desenvolvimiento posterior de la teología ascética y moral. Presupone una formación teológica básica en los jóvenes universitarios a los que se dirige, iniciando un diálogo de tipo reflexivo sin necesidad de demasiadas introducciones previas. Desde un principio se insiste en la necesidad de tener un *fuerte carácter apostólico* para dar así una respuesta adecuada a las exigencias ineludibles que el mundo de hoy día presenta al hombre cristiano en sus más diversos afanes profesionales y apostólicos, sin posponer el planteamiento de estas exigencias de la vocación cristiana a un momento posterior, como solía ser habitual¹⁸.

La superación de estos defectos o enfermedades del carácter se debe lograr mediante un adecuado fortalecimiento de la dimensión ética y apostólica de la propia vocación cristiana. A tal efecto se sigue un procedimiento muy eficaz, a fin de evitar que el hipotético interlocutor de *Camino* quede atrapado en las

¹⁶ Cfr. J. M. Escrivá, *Conversaciones con Mons. Escrivá de Balaguer*, Rialp, Madrid, 1968.

¹⁷ Sobre este tema, cfr. I. U. Dalferth, P. Stoellger (Hrsg), *Vernunft, Kontingenz und Gott. Kostellationen eines offenen Problems*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2000.

¹⁸ Cfr. AA. VV., *Un santo per amico. Testimonianze sul Beato Josemaría Escrivá, Fondatore dell'Opus Dei*, Ares, Milano, 2001.

contradicciones y paradojas que originan estos mismos defectos de carácter, especialmente cuando se minusvalora su papel en la configuración del propio edificio espiritual¹⁹. En su lugar, para contrarrestar este tipo de defectos, se hace notar la ilimitada capacidad de *reinvencción innovadora* del propio carácter moral, para dotarse en cada situación concreta de un mayor afán apostólico, especialmente a través del ejercicio de la propia profesión y oficio en medio de la vida ordinaria, sin admitir en ningún caso un posible agotamiento de sus múltiples virtualidades. En este sentido se recupera la dimensión *apostólica* y *testimonial* que, con la ayuda de la gracia, en la tradición judeocristiana siempre ha tenido la expresión externa de las propias *emociones*, sin otorgar a las virtudes humanas un valor meramente propedéutico, cuando se trata más bien de *una condición de sentido* para el pleno desarrollo de la propia vocación cristiana. Se descubren así las virtualidades inéditas que ahora presenta la formación del propio *carácter moral*, superando una carencia de la que adolecía la teología ascética, o incluso a la propia filosofía de la cultura²⁰.

Para *Camino* la formación del *carácter moral* está sujeta a un proceso de *reinvencción innovadora* permanente, a partir de unos presupuestos teológicos muy precisos. Se toma como punto de partida la *crisología paulina* del 'hombre nuevo', pero también el pensamiento ascético-místico de numerosos clásicos castellanos. En este contexto se resalta la dimensión personal de este proceso de *reinvencción innovadora* del propio carácter moral, sin dejar de lado otros presupuestos teológicos aun más decisivos: "Voluntad. –Energía. –Ejemplo. –Lo que hay que hacer se hace... Sin vacilar... Sin miramientos... Sin esto, ni Cisneros hubiera sido Cisneros; ni Teresa de la Ahumada, santa Teresa, ni Iñigo de Loyola, san Ignacio... ¡Dios y audacia!" (C. 11). Evidentemente el punto de partida de la formación del carácter moral es una renacida confianza en las crecientes posibilidades de desarrollo personal e influjo apostólico, que surgen en virtud del reconocimiento de la dignidad de la propia vocación cristiana, sin la cual todo proyecto de vida futura se vuelve inútil. Por eso aconseja desde un principio: "Voluntad. Es una característica muy importante. No desprecies las cosas pequeñas, porque en ese continuo ejercicio de negar y negarte en esas cosas –que nunca son futilidades, ni naderías– fortalecerás, virilizarás, con la gracia de Dios tu voluntad, para ser muy señor de ti mismo en primer lugar. Y después, guía, jefe, ¡caudillo!..., que obligues, que empujes, que arrastres, con tu ejemplo y con tu palabra y con tu ciencia y con tu imperio" (C. 19)²¹.

¹⁹ K. Hübner, *Glaube und Denken. Dimensionen der Wirklichkeit*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2001.

²⁰ Sobre este tema, cfr. M. Hundek, *Welt und Zeit. Hans Blumenbergs Philosophie zwischen Schöpfungs- und Erlösungslehre*, Echter, Würzburg, 2000.

²¹ Sobre este tema, cfr. G. Preston op, *I volti della Chiesa. Meditazioni su un mistero e le sue immagini*, San Paolo, Milano, 2001.

La *formación de carácter moral* nos abre así un horizonte de posibilidades ilimitadas, que desde un principio no conviene empequeñecer²². En primer lugar se muestran estas ilimitadas virtualidades a un nivel personal, cuando afirma: “¿Por qué esas variaciones de carácter? ¿Cuándo fijarás tu voluntad en algo? –Deja tu afición a las primeras piedras y pon la última en uno sólo de tus proyectos” (C. 42). Pero a la vez también se pone de manifiesto un amplio abanico de posibilidades que ahora ofrece la vida de relaciones con los demás, a fin de dar a la formación del propio carácter moral una adecuada dimensión apostólica, como lo indica el primer pensamiento lacónico, pero no menos impresionante, con que se abre este primer capítulo de *Camino*: “Que tu vida no sea una vida estéril –Se útil. –Deja poso. –Ilumina con la luminaria de tu fe y de tu amor. Borra, con tu vida de apóstol, la señal viscosa y sucia que dejaron los sembradores impuros del odio. –Y enciende todos los caminos de la tierra con el fuego de Cristo que llevas en el corazón” (C. 1)²³.

Por su parte el cultivo de esta posterior dimensión apostólica tiene unas motivaciones espirituales muy concretas: las disposiciones interiores del cristiano que le permiten acometer este tipo de tareas apostólicas con ayuda de la gracia. Cada fiel cristiano se debe plantear la necesidad de asumir un tipo de decisiones al respecto, contando a su vez con la ayuda de la gracia, sabiendo que el proceso de configuración de su propio carácter moral siempre estará condicionado por su efectiva disposición para acometer una empresa de este tipo. Por ejemplo, el desarrollo de la vida cristiana debe fomentar la formación de un *fuerte carácter apostólico* para lograr, con ayuda de la gracia, un mejor dominio de las propias pasiones, sin que el propio edificio espiritual se pueda desarrollar en el caso de no cumplir con este primer requisito. Sólo si se da este primer paso también se podrá hacer compatible la santificación del propio oficio o profesión con el desarrollo de una intensa actividad apostólica, que requiere a su vez el seguimiento de una espiritualidad específica y la aceptación de un principio de subordinación jerárquica²⁴.

Así planteado el desarrollo de la vida cristiana sigue un “plano inclinado”, sin sobresaltos, donde se experimenta un progresivo descubrimiento de nuevas exigencias derivadas del bautismo, con independencia del estado o condición de vida de las personas, sin excluir tampoco a ninguna profesión u oficio. A este respecto el seguimiento de la propia *vocación cristiana* tiene un tipo de exigencias muy precisas, que permiten redescubrir la importancia de la formación apostólica del propio carácter moral, sin pretender suplirlas con otro tipo de virtudes sobrenaturales, al menos para las personas que tratan de santificarse a través de su profesión en medio del mundo. *Camino* extiende las

²² Sobre este tema, cfr. C. McGinn, *The Character of Mind. An Introduction to Philosophy of Mind*, Oxford University, Oxford, 1997.

²³ Sobre este tema, cfr. K. Hilpert, *Menschenrechte und Theologie. Forschungsbeiträge zur ethischen Dimension der Menschenrechte*, Herder, Freiburg Universität, Freiburg, 2001.

²⁴ Sobre este tema, cfr. J. L. Illanes, *Hablar de Dios*, Rialp, Madrid, 1969.

exigencias de la *vocación cristiana* a todo fiel, con independencia de cual sea su estado o condición de vida, valorando de un modo muy positivo la dimensión apostólica de la vida matrimonial, cuando afirma: “El matrimonio es un sacramento santo” (C. 26); idea que después se corrobora cuando a continuación se afirma: “¿Te ríes porque te digo que tienes “vocación matrimonial”? –Pues la tienes: así vocación” (C. 27)²⁵.

Para *Camino* no hay vocación cristiana sin una llamada previa que a cada cristiano le toca reconocer. Sólo así se puede aplicar a cada caso concreto la *llamada universal a la santidad*, sin excluir a nadie de esta responsabilidad. Por eso la formación del propio carácter moral presenta unas exigencias muy concretas, tanto respecto a uno mismo como respecto de los demás. Por eso todo cristiano debe procurar la adquisición de un *carácter reciamente apostólico*, estando disponible para el ejercicio de determinadas actividades formativas, ya sean propias o ajenas, sin que en principio nadie quede excluido de esta exigencia. La aceptación de la propia vocación cristiana exige una específica *formación* del propio *carácter moral*, con independencia de cual sea su estado o condición. La *formación del carácter* debe fomentar en cada uno la mayor disponibilidad posible para llevar a cabo su llamada a seguir e imitar personalmente la vida de Jesucristo. *Camino* pone de manifiesto la necesidad de todo fiel cristiano de adquirir una exigente formación moral, con una explícita intencionalidad apostólica, sin que nadie se pueda sustraer a esta obligación²⁶.

III. LA VISIÓN TRADICIONAL DE LAS FORMAS DE VIDA COTIDIANA

Camino aborda desde un primer momento un viejo problema que planteó la *formación del carácter moral* en la tradición filosófica: la existencia de diversos tipos de carácter moral en razón de las distintas *formas de vida* y oficios existentes en la sociedad²⁷. Platón y Aristóteles reflexionaron sobre este problema cuando trataron de determinar la *forma de vida* más adecuada para llevar a cabo las exigencias éticas y políticas que se derivan de la posible adquisición de la sabiduría. En este sentido la filosofía clásica concibió la *formación del carácter moral* como una *excelencia* propia del hombre sabio, o del buen gobernante, que le hace apto para cumplir este cometido, excluyendo de esta posibilidad a las demás formas de vida. Platón estableció así una estricta separación de clases sociales en razón de las *excelencias innatas*

²⁵ Cfr. P. Rodríguez, *Vocación, trabajo, contemplación*, Eunsa, Pamplona, 1987.

²⁶ Sobre este tema, cfr. U. H. J. Körner, *Freiheit und Verantwortung. Studien zur Grundlegung theologischer Ethik*, Herder, Freiburg Universität, Freiburg, 2001.

²⁷ Sobre este tema, cfr. M. Nussbaum, *The fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University, Cambridge, 2001.

atribuidas a cada ciudadano, ya sea en razón de su vida anterior o del presunto grado de sabiduría alcanzable en la vida presente. Sólo al sabio le corresponde el gobierno de la ciudad, en la medida que se le atribuye una *presunta excelencia* para llegar a poseer el conocimiento de las ideas, siendo capaz de desempeñar este oficio, excluyendo de esta obligación a los demás caracteres morales. Platón fomentó a este respecto una *vía directa* para la localización de este tipo de *excelencias innatas*; en su opinión, la localización de las excelencias correspondientes a cada ciudadano es una función encomendada a los sabios, tanto individual como colectivamente. Sólo el sabio puede reconocer a otro sabio, siendo capaz de reconocer el oficio adecuado para cada uno, según el tipo de excelencias que de un modo innato se le atribuyen, para poder formar así finalmente al que acabará siendo el futuro gobernante de *La República*²⁸.

En la *Ética a Nicómaco* y en la *Política* Aristóteles cuestionó numerosas propuestas de Platón, pero especialmente una. Para Aristóteles, no existen oficios innatos, ni personas nacidas para gobernante, como tampoco existen ideas innatas o excelencias innatas. En su opinión, sólo existen cuatro *formas de vida*, como son la del sabio, la del político, la del comercio o la así llamada *vida concupiscible*, que a su vez se identifica con la del vulgo, o del simple trabajador. Aristóteles siguió a este respecto una *vía indirecta* para fijar el *gran ánimo* (megalopsuchos) que se atribuye al hombre experto para llevar a cabo las tareas que es capaz de realizar²⁹. En su opinión, no son las *excelencias innatas* las que configuran cada una de estas formas de vida, sino más bien al revés: es la experiencia particular de las distintas *formas de vida* las que nos dan a conocer el *ánimo efectivo*, o el *gran ánimo*, que en cada caso le corresponde al hombre experto, en virtud de su participación en unos hábitos específicos, sin necesidad de atribuirles un modo de ser innato. De todos modos la propia experiencia nos muestra la jerarquía interna de estas formas de vida, en la medida que todas dependen en última instancia de la posesión efectiva de una *forma de vida contemplativa*, que es la más alta y primera, superior incluso a la política. En cualquier caso ya se siga una vía directa o indirecta, solo al sabio se le asignan unas excelencias y una forma de vida que está a la altura de las exigencias de la racionalidad humana. En cambio, las demás formas de vida por un motivo u otro quedan postergadas a un segundo plano, sin asignarles un carácter bien formado a este respecto, ya que son incapaces de configurar una naturaleza verdaderamente racional o contemplativa³⁰.

²⁸ Sobre este tema, cfr. J. M. Cooper, *Reason and Emotion. Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, Princeton University, Princeton, 1998.

²⁹ Sobre este tema, cfr. S. Hudson, *Human Character and Morality. Reflections from the History of Ideas*, Routledge, Boston, 1986.

³⁰ Sobre este tema, cfr. N. D. Smith, P. B. Woodruff, *Reason and Religion in Socratic Philosophy*, Oxford University, Oxford, 2000.

Para muchos intérpretes algo similar acabó ocurriendo en la tradición judeo-cristiana, incluida la patrística posterior³¹. En este caso la *formación del carácter moral* se asoció al ejercicio de determinados oficios eclesiales o a la participación en una forma de vida religiosa consagrada, excluyendo de esta obligación a las demás formas de vida, al menos respecto al posible desarrollo de aquella dimensión específicamente apostólica. De todos modos la tradición judeo-cristiana nunca siguió una *vía externa* para justificar el seguimiento de una profesión u oficio determinado, incluido el de sabio, al modo como había ocurrido con las formas de vida de la filosofía clásica. Más bien la tradición judeo-cristiana insistió en como el hombre justo o el santo están llamados a procurarse una formación específica, que a su vez le reporta una *carácter moral* propio. En este sentido la tradición judeo-cristiana justificó la necesidad de formar el carácter moral siguiendo más bien una *vía interna* diferente, que tampoco era igual a la platónica, en la medida que no estaba dada de un modo innato, sino que exigía una colaboración libre por parte del interesado; en virtud de la aceptación generosa de una llamada de tipo sobrenatural se justificó la posterior consolidación de la propia vocación cristiana, sin dar lugar tampoco a una estructuración social de tipo innato, como pretendía Platón³².

En este sentido la teología ascética ha aportado numerosos argumentos para hacer notar la razón de ser tan distinta de *la formación del carácter moral* en la tradición judeo-cristiana respecto de la cultura griega. Se aportan a este respecto varias situaciones paradigmáticas: por ejemplo, cuando se advierte que para la mentalidad griega la formación del carácter estaba indisociablemente unida al ejercicio de determinadas funciones públicas, como podía ser el oficio de político, de sabio, o de héroe. En cambio en la tradición judía la formación del carácter estaba más bien dirigida al ejercicio de determinadas virtudes, ya sea la justicia o la propia santidad, que también podían tener un posterior reflejo en la vida social, pero sin ser ésta su justificación principal y exclusiva. Además, para el mundo cultural hebreo carecía de sentido estratificar los caracteres morales, incluido ahora también el hombre justo, el santo, el elegido, o simplemente el Mesías, en razón de una sabiduría meramente filosófica, sin anteponer otro tipo de exigencias religiosas, incluida el propio sentido de la elección y de la vocación por parte de Dios. Todo ello hizo que prevaleciera una visión *teocrática* del ejercicio de determinadas funciones sacerdotales, o incluso civiles, indisolublemente unidas a la posesión de determinados rasgos morales y a una previa elección divina, o simple vocación, ex-

³¹ B. Nacke, *Visionen für Gesellschaft und Christentum*. Teilband 1: *Wodurch Gesellschaft sich entwickeln kann*. Teilband 2: *Wohin Gesellschaft sich entwickeln kann*, Echter, Würzburg, 2001.

³² Sobre este tema cfr. M. Theobald, *Mit den Augen des Herzens sehen. Der Epheserbrief als Leitfaden für Spiritualität und Kirche*, Echter, Würzburg, 2000.

cluyendo de esta condición a la generalidad de los caracteres o modos de ser³³.

Evidentemente *Camino* se entronca preferentemente en la tradición cristiana, aunque sin dar la espalda a los numerosos problemas que la formación del carácter dejó abiertos en la tradición teocrática judía, en la propia noción griega de sabiduría, como lo demostraron los posteriores desarrollos de este problema en la filosofía contemporánea³⁴. Desde esta perspectiva *Camino* sitúa la formación de carácter moral en un plano previo, tratando de armonizar la dimensión humana y sobrenatural, civil y religiosa, sin excluir ninguna dimensión de la persona. *Camino* no polemiza en cualquier caso con los distintos modos de entender estas distintas tradiciones. Más bien *Camino* cuestiona de una forma aún más radical un punto de partida común a todos estos planteamientos. Para *Camino* la aceptación de la propia vocación cristiana exige una adecuada *formación del carácter moral*, que respete los requisitos mínimos que impone la honestidad ética. Precisamente la originalidad de su punto de partida está en reconocer el profundo sentido apostólico que puede llegar a tener el ejercicio de cualquier oficio o profesión, ya sea intelectual o manual, sea cual sea el estado o condición de vida de las personas. En todos estos casos se fomenta la formación de un *carácter moral* fuertemente *apostólico*, aunque evidentemente no todas las circunstancias personales ofrecen las mismas virtualidades. “Admira la bondad de nuestro Padre Dios: ¿no te llena de gozo la certeza de que tu hogar, tu familia, tu país, que amas con locura, son materia de santidad?” (F. 689)³⁵.

IV. EL PAPEL DE LA VIDA ORDINARIA EN LA REINVENCIÓN INNOVADORA DEL CARÁCTER MORAL

Para *Camino* no existen oficios de primera o segunda categoría, como tampoco existen formas de vida más o menos privilegiadas para el desarrollo de la sabiduría. La única distinción que cabe hacer es la existencia de vida honrada o viciosa, en razón de la posibilidad o no de formar un verdadero carácter moral en las distintas circunstancias personales que ofrece la vida ordinaria en medio del mundo³⁶. El único requisito exigido es desempeñar una profesión u oficio honrado dando un explícito sentido apostólico al ejercicio

³³ Sobre este tema, cfr. L. Elders, F. Inciarte, P. Rodríguez, *Die Person im Anspruch sittlicher Normen*, Wort und Werk, Sankt Augustin, 1981.

³⁴ Sobre este tema, cfr. S. Zucal (ed), *Cristo nella filosofia contemporanea. I. Da Kant a Nietzsche*, San Paolo, Milano, 2000.

³⁵ Sobre este tema, cfr. J. L. Illanes, *Cristianismo, historia, mundo*, Eunsa, Pamplona, 1973.

³⁶ Sobre este tema, cfr. K. Hillenbrand, H. Niederschlag (Hg), *Glaube und Gemeinschaft*, Echter, Würzburg, 2000.

del propio trabajo profesional. “Todos los pecados –me has dicho– parece que están esperando el primer rato de ocio. ¡El ocio mismo ya debe ser un pecado!” (C. 357). Pero si una profesión u oficio es honrado ya no se le puede negar la posibilidad de desarrollar al máximo las virtualidades del propio carácter moral, respecto a una posible *reinención innovativa* de esas mismas virtualidades, sin excluir su posible dimensión apostólica. “Me preguntas..., y te contesto: tu perfección está en vivir perfectamente en aquel lugar, oficio y grado en que Dios, por medio de la autoridad, te coloque” (C. 926). Se reconoce así la existencia de diversas profesiones y oficios, jerarquizadas internamente según criterios estrictamente profesionales, sin pretender un mimetismo absoluto entre ellas. “¿No crees que la igualdad, tal y cómo la entienden, es sinónimo de injusticia?” (C. 46)³⁷.

Los diversos oficios y profesiones *recuperan* así la dignidad que siempre se les debió atribuir, reconociendo su papel insustituible en la formación del propio carácter moral, con la posibilidad incluso de darles un profundo sentido apostólico, cosa que la visión tradicional de las formas de vida, al menos en los casos examinados, no solía reconocer de un modo explícito. Se conciben así las diversas profesiones en un mismo plano de igualdad, atribuyéndoles similares virtualidades respecto a su posible contribución a la formación del carácter moral, incluida la posibilidad de llevar a cabo una permanente *reinención innovadora* de sí mismo, sin establecer separaciones entre ellas a este respecto. Por eso carece de sentido atribuir un rango o nivel superior al ejercicio de una determinada función social por otorgarle un determinado carácter moral, cuando esto más bien depende de factores personales que no se derivan directamente del ejercicio de una profesión³⁸. De ahí que se separe netamente entre el *carácter moral* cuya formación corresponde a la libre responsabilidad de cada fiel cristiano, respecto de aquellas otras funciones que se derivan de la competencia profesional con que se realiza una determinada profesión u oficio, sin confundirlas entre sí. Por eso tampoco se deben confundir los derechos y obligaciones derivados del desempeño de un determinado oficio, sin apropiarse de ellos como si fueran propios o se pudiera disponer de ellos a libre antojo, como en cambio ocurre con la obligaciones que derivan de la formación del propio carácter moral. Se afirma así con rotundidad: “No confundamos los derechos del cargo con los de la persona. –Aquéllos no pueden ser renunciados” (C. 407)³⁹.

De todos modos el ejercicio del principio de autoridad tampoco está exento de equivocaciones, con independencia de que se trate de un oficio de

³⁷ Cfr. J. L. Illanes, *Ante Dios y en el mundo: apuntes para una teología del trabajo*, Eunsa, Pamplona, 1997.

³⁸ E. Biser, *Die Entdeckung des Christentums. Der alte Glaube und das neue Jahrtausend*, Herder, Freiburg, 2000.

³⁹ Sobre este tema, cfr. F. Díez, *Utilidad, deseo y virtud. La formación de la idea moderna de trabajo*, Península, Barcelona, 2001.

mucha o poca categoría. Como se dice en *Surco*: “Pero... ¿de veras piensas que todo lo sabes porque has sido constituido en autoridad? –óyeme bien: el buen gobernante “sabe” que puede, ¡que debe!, aprender de los demás” (S. 387). Por ello la primera obligación en el ejercicio de un oficio o profesión, es formarse bien para ejercer su cometido específico, sin extralimitarse en sus funciones, o simplemente ejercerlas mal. “Gobernar no es mortificar” (S. 390). En este sentido se sigue aceptando el principio de autoridad y obediencia como principio regulador de la formación de un *carácter fuertemente apostólico*, aunque modificando profundamente el sentido que el ejercicio de las propias funciones de gobierno tiene en la formación del propio carácter moral de los afectados por estas funciones: no se trata de legitimar el ejercicio de un *poder de decisión* sobre la formación del carácter propio o de los demás sin fijar ningún tipo de límites respecto a determinado ámbito de actuación⁴⁰.

Por eso ahora se reconoce la capacidad que tiene la propia profesión u oficio para transmitir un conjunto de valores sin por ello desvirtuar la función que naturalmente les corresponde, transformándose así en un instrumento adecuado para dotar de un sentido propiamente humano a las realidades más diversas, como en general hoy día se reconoce desde las más distintas tradiciones de pensamiento. Desde este punto de vista, desempeñar una función exige adquirir una previa formación adecuada para el ejercicio correcto de un determinado cargo, sin buscar falsas excusas para incumplir las propias obligaciones. “Te apartas de tu camino de apóstol, si, con ocasión –o con excusa– de una obra de celo, dejas incumplidos los deberes del cargo” (C. 372). En cualquier caso el principio rector que da sentido y configura el ejercicio de una profesión u oficio, incluido el propio ejercicio de la autoridad, sigue siendo la posibilidad de dar un decidido *sentido apostólico* al ejercicio de una profesión u oficio en la variedad de circunstancias personales que ofrece la propia vida ordinaria en medio del mundo. “Todo eso que te preocupa de momento importa más o menos. –Lo que importa absolutamente es que seas feliz, que te salves” (C. 297). Por eso se señala desde un comienzo que el ejercicio de una profesión u oficio tiene siempre una finalidad y unas limitaciones muy precisas, que siempre se deben respetar⁴¹.

El ejercicio de la propia profesión u oficio debe estar impregnado de un profundo sentido apostólico, que a su vez exige la aplicación de un principio de autoridad específico. Este principio de autoridad a su vez genera unas relaciones de subordinación y obediencia específicas, como con tanta frecuencia ocurre en la vida ordinaria con los distintos criterios de autoridad que se entrecruzan inevitablemente. Por eso el ejercicio de una profesión u oficio nunca se puede considerar por encima, o al margen, del respeto que en toda cir-

⁴⁰ Cfr. J. L. Illanes, *La santificación del trabajo: el trabajo en la historia de la espiritualidad*, Palabra, Madrid, 2001.

⁴¹ Cfr. J. F. Coverdale, *Cristianos en medio del mundo: algunos aspectos del trabajo apostólico del Opus Dei*, Hauser y Menet, Madrid, 1970.

cunstancia se debe tener a determinados principios éticos, especialmente cuando se pretende dar un claro sentido apostólico al ejercicio de la propia profesión: "Si no eres señor de ti mismo, aunque sea poderoso, me causa pena y risa tu señorío" (C. 295)⁴². Cualquier profesión u oficio requiere la formación de un carácter moral adecuado mediante el ejercicio responsable de las obligaciones respectivas, pero esta obligación se hace aun más urgente cuando se desempeña una función formativa de tipo apostólico, tratando de desempeñar aquel cargo de responsabilidad con la mayor rectitud posible, sin que medie ningún ánimo o interés personal. "No reprendas cuando sientes la indignación por la falta cometida. –Espera al día siguiente, o más tiempo aún. –Y después, tranquilo y purificada la intención, no dejes de reprender. –Vas a conseguir más con una palabra afectuosa que con tres horas de pelea. –Modera tu genio" (C. 10)⁴³.

5. LA REINVENCIÓN INNOVADORA DEL CARÁCTER MORAL EN LAS ÉTICAS DE LA AUTENTICIDAD

Camino también aborda un segundo problema que plantearon las llamadas *éticas de la autenticidad* en la filosofía moderna. En efecto, Descartes abordó la formación del propio *carácter moral*, como manifestación del seguimiento de un conjunto de reglas prácticas de la así llamada *moral definitiva*, que estarían dadas por la propia razón, con el fin de garantizar de este modo la *autenticidad* del libre ejercicio de la propia voluntad⁴⁴. Evidentemente este tipo de regulación racional de la propia conducta estaba dirigido a la *formación de un carácter moral* adecuado para el ejercicio de una función social, profesión u oficio, incluyendo también su posible dimensión trascendente respecto a la otra vida. Sólo se pone una condición: reconocer la capacidad del sujeto humano de lograr una efectiva autorregulación racional de determinados ámbitos del mundo vital, que anteriormente se pensaba que quedaban fuera de su ámbito de decisión, ya fuera por pertenecer al ámbito de lo sacro, o por exigir la posesión de una plena sabiduría, cosa inaccesible en las circunstancias habituales. Para las *éticas de la autenticidad*, en cambio, la formación del propio *carácter moral* es una obligación irrenunciable de todo ser humano, a pesar de su consustancial *falibilidad*, dada esta especial capacidad que ahora se le atribuye de *reestructurar su propio mundo entorno*, incluido el propio oficio

⁴² Tomás de Aquino, L. E. Corso de Estrada (ed), *Cuestión disputada sobre las virtudes en general*, Eunsa, Pamplona, 2000.

⁴³ Sobre este tema, cfr. J. Kupczak, *Destined for Liberty. The Human Person in the Philosophy of Karol Wojtyla/John Paul II*, CUA-Catholic University of America, Washington, 2000.

⁴⁴ Sobre este tema, cfr. P. Goldie, *The Emotions. A Philosophical Exploration*, Oxford University, Oxford, 2000.

o profesión, otorgándole de este modo una capacidad *innovadora* de *reinventarse a sí mismo*, para de este modo dar un *sentido ético personal* a todo lo que hace⁴⁵.

Posteriormente se propusieron diversos procedimientos para llevar a cabo este tipo de ideales programáticos, aunque principalmente hay dos. Por un lado la *vía indirecta* de análisis de los *resultados objetivos*, como acabó sucediendo en la *ética del sentimiento* de Hume y otros ilustrados posteriores. En este caso la naturaleza virtuosa o viciosa de las acciones se caracterizó en virtud de los logros efectivos alcanzados a su vez en los demás, dando lugar a la génesis del propio *carácter moral* mediante la provocación de meras reacciones mecánicas. En estos casos se tomó como punto de partida la reestructuración efectiva de un ámbito determinado del *mundo de la vida*, cosa que se puede lograr de dos modos posibles: o bien manipulando las reacciones de dolor y placer, que originan aquellos sentimientos y emociones, considerando a unos malos y a otros buenos, como sucede en la *ética del sentimiento* de Hume; o bien provocando reacciones de simpatía o antipatía, que a su vez generan la atracción o rechazo por parte de las masas, justificando así el carácter popular o absolutista de determinado gobernante, como también sucedió en el liberalismo político de Hume⁴⁶. Sólo después, en un segundo momento, se asignó esta capacidad regulativa a la posesión de un *carácter específico* y de la *virtud* correspondiente, ya se trate de la *simpatía* o la *popularidad* del *político* correspondiente o de la propia virtud de la *benevolencia*, la *filantropía* o el propio *desinterés altruista* del ciudadano sin más, como propuso el proyecto ilustrado posterior. Sin embargo, en ambos casos la efectiva reestructuración de aquella parcela del mundo vital escapa al poder *innovador* de *reinvención* del propio sujeto, como inicialmente pretendían estas *éticas de la autenticidad*, quedando a merced estos procesos de los mecanismos de acción colectiva, sin que la formación del *carácter moral* tenga ya ningún sentido en la vida práctica⁴⁷.

Por otro lado, la *vía directa* del análisis de las expectativas subjetivas, como ocurrió en la *ética del imperativo categórico* de Kant. En este caso se caracterizó la naturaleza virtuosa o viciosa de una acción moral en virtud de un principio de coherencia interna de la razón práctica, con referencia exclusiva a la intencionalidad de cada acción, sin depender ya de ningún factor externo a ella misma⁴⁸. En estos casos se toma como punto de partida la existencia de una *conciencia del deber*, que a su vez nace de una buena voluntad

⁴⁵ A. Hastings, A. Nason, H. Pyper (eds), *The Oxford Companion to Christian Thought. Intellectual, Spiritual, and Moral Horizons of Christianity*, Oxford University, Oxford, 2000.

⁴⁶ Cf. C. Taylor, *La ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona, 1994.

⁴⁷ Sobre este tema, cfr. T. Penelhum, *Themes in Hume. The Self, the Will, Religion*, Clarendon, Oxford, 2000.

⁴⁸ Sobre este tema, cfr. H. Peukert, *Teoría de la ciencia y teología fundamental*, Herder, Barcelona, 2000.

y de la posesión de un *carácter moral* bien formado, a fin de poder garantizar de este modo la efectiva implantación del *reino de los fines* en el mundo de la vida. Sólo después, en un segundo momento, se comprueba como este tipo de éticas tiene multitud de consecuencias antropológicas, educativas, jurídicas, o estéticas, que exigen iniciar un proceso colectivo de *reinención innovadora* del propio carácter moral, a fin de ser consecuente con sus propios *ideales regulativos*, sin poder nunca dar por concluido este proceso de autoformación personal. Sin embargo, ahora también se comprueba como las *éticas de la autenticidad* pueden tratar de ser más consecuentes con la capacidad de *reinención innovadora* que se asigna al propio *carácter moral*, sin generar comportamientos excesivamente permisivistas, o excesivamente rígidos, que cada vez están más alejados del *mundo de la vida* que pretenden regular, o del logro de una creciente integración con los demás, o de la felicidad o salvación a la que se aspira⁴⁹.

Aparentemente puede resultar paradójico que estas *éticas de la autenticidad* procedan históricamente de la tradición judeo-cristiana, pero parece indudable que es así. Pero también es verdad que en numerosos casos este tipo de planteamientos se han desvinculado de esta tradición, concibiendo la *formación del carácter moral* como una simple manifestación de la *autenticidad* personal. En efecto, en estos casos las *éticas de la autenticidad* han concebido la conciencia moral como si fuera autora de su propia ley, con una capacidad *innovadora* ilimitada para *reinventar* el propio carácter moral, sin someterse por principio a ninguna norma o principio superior, como de hecho sucedió en la ética kantiana del imperativo categórico. Sin embargo la tradición judeo-cristiana y la patrística posterior siguió subordinando la formación de la conciencia moral al libre seguimiento de la *ley divina*, sin poder reivindicar una autonomía absoluta o un proceso de ilimitada *reinención innovadora* de sí misma, al menos con el grado de autenticidad exigido por la ética kantiana. En este sentido la ética formal kantiana se fue desvinculando cada vez más de su propia tradición, con derivaciones contrarias a sus propios presupuestos, ya que el propio *sentido del deber* se relativiza si al final cualquier proceso de *reinención innovadora* es incompatible con ese mismo sentido del deber⁵⁰.

Sin embargo esta aparente paradoja desaparece cuando este proceso de *reinención innovadora* del carácter moral se vincula a la tradición cultural de la que procede. Se puede comprobar cómo este proceso de *reinención innovadora* refleja más bien la participación del hombre en la tarea creadora y redentora de Dios, mediante un proceso que nunca agota plenamente todas sus posibilidades de realización. Por eso el hombre debe asumir la realización de este mismo proceso con un creciente sentido de *autenticidad*, sabiendo que

⁴⁹ Sobre este tema, cfr. G. F. Munzel, *Kant's Conception of Moral Character. The 'Critical' link of Morality, Anthropology and Reflective Judgment*, Chicago University, Chicago, 1999.

⁵⁰ Sobre este tema, cfr. A. M. Salmerón, *La herencia de Aristóteles y Kant en la educación moral*, Desclée, Bilbao, 2000.

su colaboración es imprescindible, sin poder ya eludir sus específicas responsabilidades al respecto. Se pone así de manifiesto como la tradición judeo-cristiana, incluida la patrística posterior, de algún modo ya puso de manifiesto la responsabilidad del hombre en la conservación de la naturaleza y en el acaecer de la historia, presuponiendo la aceptación de una determinada *ética de la autenticidad*, sin que en ningún caso ello suponga una sustitución de Dios, o el inicio de un proceso de secularización⁵¹.

A este respecto se aportan varias situaciones paradigmáticas a favor de una posible compatibilidad entre estas dos tradiciones. Por un lado, la teología ascético-moral concibió la vocación cristiana como una manifestación de una elección divina previa, que a su vez requiere el reconocimiento de una llamada específica por parte del propio interesado, cualquiera que sea su estado o condición de vida. En efecto, el desarrollo de una vida cristiana coherente exige el libre ejercicio de la autonomía personal en la *formación del propio carácter moral*, dándole una fuerte impronta apostólica con la mayor *autenticidad* posible, sin dejar de asumir las propias responsabilidades⁵². De este modo las éticas de la autenticidad ampliaron el ámbito de la responsabilidad moral hasta ámbitos absolutamente insospechados, sin que ninguno de estos campos pudiera quedar ya fuera del ideal de *autoformación personal*. Precisamente *Camino* justifica el proceso de *santificación* personal a través del ejercicio de la propia profesión u oficio mediante la aplicación de un principio de *reinvención innovadora* del carácter moral, sin excluir ningún tipo de situación. De este modo *Camino* da un sentido cristiano aún más profundo a la tarea que se asignaron las *éticas de la autenticidad* respecto de una posible *ordenación de la vida civil*, ampliando aún más sus posibles aplicaciones, sin negar por ello los criterios de legitimación utilizados por las formas de vida tradicionales⁵³.

Evidentemente *Camino* acepta el modo como la teología ascético-moral justifica las exigencias de la vocación cristiana, siguiendo la tradicional enseñanza sobre la compatibilidad de la ley divina con la autonomía moral, aceptando numerosas propuestas de las *éticas de la autenticidad* a partir de unos presupuestos doctrinales muy precisos. *Camino* reconoce a este respecto la enorme complejidad de las *morales profesionales* en la actualidad, poniendo de manifiesto la presencia de un nuevo tipo de responsabilidades éticas profesionales que ahora ningún hombre puede soslayar, si verdaderamente quiere ser consecuente con la respectiva ética de la autenticidad. “Cuando bullen, ‘haciendo cabeza’ de manifestaciones exteriores de religiosidad, gentes profesionalmente mal conceptuadas, de seguro que sentís ganas de decírlas al oído:

⁵¹ Sobre este tema, cfr. F. G. Kirkpatrick, *The Ethics of Community*, Blackwell, Oxford, 2001.

⁵² K. Albert, E. Jain, *Philosophie als Form des Lebens. Zur ontologischen Erneuerung der Lebensphilosophie*, Alber, Freiburg, 2000.

⁵³ Sobre este tema, cfr. F. Sciaccia, *Il concetto di persona in Kant. Normatività e politica*, Giuffrè, Milano, 2000.

¡Por favor, tenga la bondad de ser menos católicos!” (C. 371). Por eso la colaboración del hombre con la acción creadora divina exige un proceso autoformativo de *reinención innovadora* del propio *carácter moral*, asumiendo las propias responsabilidades con una autenticidad aún mayor, sin que ello suponga en ningún caso una sustitución de Dios por parte del hombre. “Ahora que te entregaste, pídele una vida nueva, un “resello”: para dar firmeza a la autenticidad de tu misión de hombre de Dios” (C. 909)⁵⁴.

Camino también permite señalar numerosos desenfoces a los que han dado lugar las *éticas de la autenticidad*, cuando interrumpen de un modo *decisionista* su propio proceso de fundamentación, dando lugar a un relativismo o un rigorismo moral totalmente desproporcionado, como acabó sucediendo en Hume o Kant respectivamente⁵⁵. A este respecto *Camino* utiliza un procedimiento de argumentación similar al hasta ahora seguido para profundizar en la naturaleza *autopoiética* y *sapiencial* del *carácter moral*. Se toma como punto de partida la formulación de una paradoja, en una forma muy similar a como ya fue detectada por los propios formuladores de estas misma éticas de la autenticidad, o anteriormente por el propio método mayéutico socrático, según el dicho, “conócete a ti mismo”, sin añadir prácticamente nada más. Por eso se afirma: “Eres curioso y preguntón, oliscón y ventanero: ¿No te da vergüenza ser, hasta en los defectos, tan poco masculino? –Sé varón: y esos deseos de saber de los demás trócalos en deseos y realidades de propio conocimiento” (C. 50)⁵⁶.

Posteriormente, se presupone en el lector una especial connaturalidad para reflexionar sobre los supuestos que han hecho posible la localización de estas paradojas, a fin de extraer la moraleja contraria a la que entonces se dedujo, sugiriendo una tercera posibilidad cuya deducción se deja en manos del propio lector, con frecuencia con una mera indicación de puntos suspensivos. “¿Razones?... ¿Que razones daría el pobre Ignacio al sabio Xavier?” (C. 798). En todos estos casos se presupone que la solución de la paradoja está implícita en su propia formulación, cuando uno se enfrenta a este tipo de situaciones con un mínimo espíritu de fe, de visión sobrenatural, o de simple sentido común, haciéndose cargo de una determinada situación, sin necesidad de aportar otro tipo de razonamientos más complejos. Después a partir de aquí, dando por concluido el razonamiento, se prosigue en el discurso, para mostrar como los problemas que abordan las éticas de la autenticidad requieren una respuesta ascético-moral proporcionada, al modo como ya hizo la teología y la mística de aquella misma época⁵⁷.

⁵⁴ Sobre este tema, cfr. G. B. Scaramelli, *Wegbegleitung in der mystischen Erfahrung*, Echter, Würzburg, 2001.

⁵⁵ T. L. Carson, *Value and the Good Life*, University of Notre Dame, Indiana, 2000.

⁵⁶ Sobre este tema, cfr. C. A. Bernard, *Il Dio dei mistici. II. La conformazione a Cristo*, San Paolo, Milano, 2000.

⁵⁷ Cfr. P. Rodríguez, *Fe y vida de fe*, Eunsa, Pamplona, 1975.

VI. LA REFUNDACIÓN DE LA AUTENTICIDAD DEL CARÁCTER EN *CAMINO*

Camino comparte muchas de las tesis que plantean las *éticas de la autenticidad*, aunque tratando de dar una respuesta oportuna a las paradojas que a su vez ellas mismas generan. En estos casos, se toman como punto de partida las situaciones generadas por este tipo de éticas, expresándolas en un lenguaje coloquial, para extraer una conclusión aparentemente contraria a la que inicialmente cabría esperar. Así sucede con frecuencia cuando *Camino* critica algunos *defectos de carácter*, que paradójicamente fomentaron las *éticas de la autenticidad*, aunque éste no fuera su propósito inicial⁵⁸. Por ejemplo, cuando se rebate la pretensión de la ética del sentimiento de concebir el *buen humor*, la *popularidad* o la *simpatía*, como un rasgo esencial de *carácter moral* de toda persona, cuando el seguimiento estricto de este principio exigiría una renuncia explícita de todo principio o convicción personal, cosa a todas luces inadmisibles. Como dice *Surco*: “Es admirable ese tu buen humor... Pero tomarlo todo, todo... a broma, ¡concedémelo!, significa pasarse de rosca” (S. 438). Actitud que tiene consecuencias aun más graves, cuando se proyecta en el plano social: “¡Que modo tan transcendental de vivir las necesidades más vacías y qué manera de llegar a ser algo en la vida –subiendo, subiendo– a fuerza de “pesar poco”, de no tener nada, ni en el cerebro, ni en el corazón!” (C. 41)⁵⁹.

Por supuesto este riesgo no sólo lo tiene cualquier persona que se quiere hacer el simpático, sino también quien se toma todo en serio, como si el rigorismo moral de los imperativos categóricos pudiera ser una solución para los problemas reales que se plantean en el ejercicio de la profesión o en la vida ordinaria⁶⁰. “Caras largas..., modales bruscos..., facha ridícula..., aire antipático: ¿Así esperar animar a los demás a seguir a Cristo?” (C. 661). En este sentido también se resalta la paradoja del personaje autoritario, al que la búsqueda de su propio éxito le hace olvidar su auténtico fin, anteponiendo la necesidad de caer bien a la misión que él mismo se había señalado. “Me dijiste que querías ser caudillo: y, ¿para qué sirve un caudillo aherrojado?” (C. 931). A la vez también se ridiculiza la ceguera que genera esta falta de miras: “Tu no serás caudillo si en la masa sólo ves el escabel para alcanzar altura No puedes vivir de espalda a la muchedumbre: es menester que tengas ansias de hacerla feliz” (C. 32). O las confusiones a las que ahora da lugar este desmedido afán de poder: “En los demás no ves hermanos, ves peldaños” (C. 31)⁶¹.

⁵⁸ Sobre este tema, cfr. G. Lämmermann, *Einleitung in die Praktische Theologie. Handlungstheorien und Handlungsfelder*, Kohlhammer, Stuttgart, 2001.

⁵⁹ Sobre este tema, cfr. U. Beer, *Lebenskraft aus Lebenskrisen*, Echter, Würzburg, 2000.

⁶⁰ Cfr. J. Burggraf, F. Ocariz, *Abba, Vater: Als Kinder Gottes leben nach der Lehre des seligen Josemaría Escrivá*, Adamas, Köln, 1999.

⁶¹ Sobre este tema, cfr. N. Baumert, *Charisma-Taufe-Geisttaufe*, Band 1-2, Echter, Würzburg, 2001.

De igual modo en *Surco* se ironiza acerca del personaje intrigante, que se cree con especiales dotes organizativas, cuando en realidad sólo es un vanidoso, que se atribuye aquello de lo que carece. “En el fondo eres un buen chico, pero te crees Maquiavelo” (C. 437). O se ironiza acerca de la persona que se cree un incomprendido, cuando más bien debería reconocer con realismo las limitaciones de su propio modo de ser. “Chocas con el carácter de aquél o del otro. Necesariamente ha de ser así: no eres moneda de cinco duros que a todos gusta” (C. 20). En estos casos *Surco* también hace notar el poco fundamento de una persona que se embarca en un proyecto de este tipo, cuando tampoco en la vida diaria demuestra unas dotes especiales para este cometido. “Llegará muy alto, dicen, y asusta su futura responsabilidad. –Nadie le conoce una labor desinteresada, ni una frase oportuna, ni un escrito fecundo. –Es hombre de vida negativa” (S. 433). Además, se advierte como estas actitudes con facilidad pueden generar defectos morales de carácter aun más perniciosos. “La experiencia, el saber tanto del mundo, el leer entre líneas, la perspicacia excesiva, el espíritu crítico. Todo eso que en tus relaciones de negocios te ha llevado demasiado lejos, hasta el punto de volverte un poco cínico; todo ese “excesivo realismo” –que es falta de espíritu sobrenatural– ha invadido incluso tu vida interior. –Por no ser sencillo, te has vuelto a veces frío y cruel” (S. 436)⁶².

Camino, *Surco* y *Forja* utilizan este tipo de paradojas para descubrir distintos defectos de carácter y, a su vez, para tratar de ponerles solución. En este sentido la localización de estas paradojas permite advertir un posible mal uso de las *éticas de la autenticidad*, aunque también permite utilizarlas a su vez para corregir el defecto que ellas mismas han generado. Se recomienda a este respecto la búsqueda honrada de un punto medio, que esté sólidamente apuntalado en un fundamento verdadero, sin buscar falsas excusas. “‘In medio virtus’. –En medio está la virtud, dice la sabia sentencia, para apartarnos de los extremismos. Pero no vayas a caer en la equivocación de convertir ese consejo en eufemismo para encubrir tu comodidad, cuquería, tibieza, frescura, falta de ideales, adocenamiento” (S. 541). Se recomienda a este respecto fomentar la práctica heroica de la virtud, en grado máximo de entrega, pero sin olvidar otras dimensiones igualmente importantes de la psicología humana. “Hazlo todo con desinterés, por puro Amor, como si no hubiera premio ni castigo. –Pero fomenta en tu corazón la gloriosa esperanza del cielo” (C. 668)⁶³.

De todos modos se rechaza la mera actitud compensadora, que trata de encontrar un falso equilibrio entre dos extremos igualmente negativos: “No me gusta tanto eufemismo: a la cobardía la llamáis prudencia –Y vuestra “pru-

⁶² Sobre este tema, cfr. P. López, *Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo, Templo del Espíritu Santo: implicaciones estructurales y pastorales en la “communio”*, Eunsa, Pamplona, 1996.

⁶³ Sobre este tema, cfr. B. N. Schumacher, *Une philosophie de l'espérance. La pensée de Joseph Pieper dans le contexte du débat contemporain sur l'espérance*, Universitaires, Fribourg, Cerf, Paris, 2000.

dencia” es ocasión de que los enemigos de Dios, vacío de ideas el cerebro, se den tono de sabios y escalen puestos que nunca deberían escalar” (C. 35). En su lugar más bien se trata de superar ese defecto del carácter dando una respuesta verdaderamente generosa al problema que se trata de resolver, remitiendo las *éticas de la autenticidad* a un fundamento más profundo⁶⁴. “Eres calculador. –No me digas que eres joven. La juventud da todo lo que puede: se da ella misma” (C. 30). Por eso *Camino* sugiere no quedarse en la superficie del problema, sino que más bien recomienda profundizar en la situación creada, para así tratar de dilucidar otras posibles soluciones más originales y creativas, impensables para una visión meramente humana, pero que se vuelven a plantear cuando se abordan con sentido verdaderamente sobrenatural, movidas por un auténtico sentido del deber, como en este caso exige una ética de la autenticidad rectamente vivida. “Ese abuso no es irremediable. –Es falta de carácter consentir que siga adelante, como cosa desesperada y sin posible rectificación. No soslayes el deber. –Cúmplolo derechamente, aunque otros dejen de cumplirlo” (C. 36)⁶⁵.

Camino, *Surco* y *Forja* localizan así un fundamento apropiado de las *éticas de la autenticidad*, sin negar por ello la necesidad de una legitimación convencional, ya se haga en nombre de una decisión individual o colectiva. “Pon la amable excusa que la caridad cristiana y el trato social exigen. –Y, después, ¡camino arriba!, con santa desvergüenza, sin detenerte hasta que subas toda la cuesta del cumplimiento del deber” (C. 44). Se localizan así un tipo de presupuestos más profundos que el mero sentimiento, el propio sentido del deber, o el propio ejercicio de la libertad⁶⁶. En todos estos el principio de autonomía moral puede ser usado de un modo egoísta, irresponsable, o simplemente despótico, dando lugar a estos defectos del carácter moral ahora analizados, sin remitirse al auténtico fundamento por el que verdaderamente se legitiman. De todos modos estos mismos supuestos pueden ser utilizados para una ulterior corrección de aquellos defectos, dándole un sentido verdaderamente positivo y edificante. Para ello basta con remitirse a un fundamento previo aun más sólido, que a su vez permite reforzar la validez de los sentimientos, del sentido del deber, o del propio ejercicio de la libertad, cuando se hace un uso correcto de ellos. Por eso se afirma en *Forja*: “Tu vida, tu trabajo, no debe ser labor negativa, no debe ser “antinada”. Es, debe ser, afirmación, optimismo, juventud, alegría y paz” (C. 103)⁶⁷.

En cualquier caso estas posibles virtualidades del mundo de la vida sólo se descubren cuando la persona está dispuesta a profundizar en la formación del propio carácter moral para tener un criterio edificante al respecto, sin depen-

⁶⁴ Sobre este tema, cfr. J. Harrison, *God, Freedom and Immortality*, Ashgate, Aldershot, 1999.

⁶⁵ Sobre este tema, cfr. F. Mackie, *The Status of Everyday Life*, Routledge and Kegan, London, 1985.

⁶⁶ Sobre este tema, cfr. J. P. Dougherty, *Western Creed, Western Identity. Essays in Legal and Social Philosophy*, CUA-The Catholic University of America, Washington. 2000.

⁶⁷ Sobre este tema, cfr. E. Coreth, *Gott im philosophischen Denken*, Kohlhammer, Stuttgart, 2001.

der ya de factores meramente externos. “Nunca quieres “agota la verdad”. –Unas veces, por corrección. Otras –las más–, por no darte un mal rato. Algunas por no darlo. Y, siempre, por cobardía. Así, con ese miedo a ahondar, jamás serás hombre de criterio” (C. 33). Precisamente este proceso de profundización en el propio carácter moral nos permite descubrir la necesidad de localizar un fundamento proporcionado, que a su vez permita dirimir este doble uso que ahora es posible hacer de las éticas de la autenticidad, aportando un criterio firme para resolver este tipo de situaciones⁶⁸, como afirma en *Surco*: “Libertad de conciencia: ¡No! –Cuanto males ha traído a los pueblos y a las personas este lamentable error, que permite actuar en contra de los dictados íntimos. Libertad “de las conciencias”, sí; que significa el deber de seguir ese imperativo interior..., ¡ah, pero después de haber recibido una seria formación!” (S. 389)⁶⁹.

La libertad “de las conciencias” permite justificar distintas decisiones con las que se enfrenta la conciencia cristiana cuando acepta las exigencias de su propia autenticidad⁷⁰. En estos casos se debe establecer un orden de prioridades que permita armonizar entre sí las diversas exigencias de tipo apostólico, profesional, civil, o incluso biológico, sabiendo que la Providencia divina nunca se deja ganar en generosidad. Para dar una respuesta adecuada a este tipo de conflictos se recurre al argumento tradicionalmente aducido en estos casos: “... Así, mientras comer es una exigencia sólo para la especie, pudiendo desentenderse las personas singulares. ¿Ansia de hijos? Hijos, muchos hijos, y un rastro imborrable de luz dejaremos si sacrificamos el egoísmo de la carne” (C. 28). Pero más allá de un criterio meramente cuantitativo, ahora también se aducen otro tipo de razones teológicas más profundas, como es la propia imitación de la vida de Jesucristo y la doctrina paulina del ‘hombre nuevo’ en Cristo. “Jesús no se satisface “compartiendo”, lo quiere todo” (C. 155)⁷¹.

Surge así un sentido más profundo de la libertad, que consiste justamente en renunciar al uso legítimo de algunas de sus manifestaciones más superficiales, para de este modo mostrar la disposición incondicionada de una persona a los planes divinos. “Hombre libre, sujétate a voluntaria servidumbre para que Jesús no tenga que decir por ti aquello que cuentan que dijo por otros a la Madre Teresa: “Teresa, yo quise. Pero los hombres no han querido” (C. 761). Se concibe el desarrollo de la vida cristiana como una manifestación del deseo reiterado de imitar a Jesucristo, con ayuda de la gracia. La formación del ca-

⁶⁸ Sobre este tema, cfr. J. Pieper, *La fe ante el reto de la cultura contemporánea (Sobre la dificultad de creer hoy)*, Rialp, Madrid, 2000.

⁶⁹ Sobre este tema, cfr. F. Fernández-Carvajal, P. Beteta, *Hijos de Dios: la filiación divina que vivió y predicó el Beato Josemaría Escrivá*, Palabra, Madrid, 1995.

⁷⁰ Cfr. R. Gómez Pérez, *El Opus Dei: una explicación*, Rialp, Madrid, 1992.

⁷¹ Sobre este tema, cfr. T. Pröpper, *Evangelium und Freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Herder, Freiburg, 2001.

rácter moral adquiere así una fuerte dimensión apostólica, fomentando una plena disponibilidad para asumir mayores responsabilidades al respecto, sin quedarse en un plano de exigencias meramente humanas. “Ten presente hijo mío, que no eres solamente un alma buena que se une a otras almas para hacer una cosa buena. Esto es mucho, pero es poco. –Eres el Apóstol que cumple un mandato imperativo de Cristo” (C. 942)⁷².

VII. LA CORROSIÓN DEL CARÁCTER EN LA RACIONALIDAD OCCIDENTAL

Camino también aborda un tercer problema previo que se hizo presente a lo largo del siglo XIX y principios del XX. Surgió al cuestionar la posible *legitimidad* de la formación de un *carácter moral* que fuera *viabile* en la sociedad actual, cuando se consideraba que esto ya no era posible sin dar lugar a consecuencias aún más contraproducentes. El punto de partida es la *crítica de las ideologías* que ya inició Feuerbach, para rechazar la necesidad de un *carácter moral* de talante religioso, y más concretamente cristiano, con una referencia explícita a Kant, a pesar de lo polémico que siempre ha resultado esta asignación. Posteriormente Marx generalizó aun más esta *crítica a la religión* al poner de manifiesto el sentido *ideológico* que en el ámbito de la sociedad burguesa adquiere la *formación del carácter moral*, con una referencia explícita a la *sociedad civil* de Hegel, identificándola en este caso con la culminación del cristianismo, a pesar de lo igualmente polémica que terminó resultando esta misma asignación, dando lugar a un proceso de *corrosión progresiva* que, en su opinión, sólo terminará con la próxima llegada de la *sociedad sin clases*⁷³.

Por su parte Max Weber en *El político y el científico*⁷⁴, puso de manifiesto como la llamada *racionalidad occidental* utiliza diversos criterios científicos, económicos, o simplemente tecnocráticos, para justificar el valor de las distintas profesiones y oficios en razón de dos éticas internamente contrapuestas: la ética del éxito y la ética del sometimiento, características del sociólogo profesional y del político vocacional, respectivamente. Pero en ningún caso Max Weber justificó la necesidad de formar un *carácter moral* específico, correspondiente a cada una de estas profesiones y oficios, como anteriormente había propuesto la tradición occidental para cada una de las formas de vida, en

⁷² Sobre este tema cfr. J. Oeldemann, *Die Apostolizität der Kirche im ökumenischen Dialog mit der Orthodoxie*, Bonifatius, Paderborn, 2000.

⁷³ Sobre este tema, cfr. G. Amengual Coll, *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel*, Trotta, Madrid, 2001.

⁷⁴ Cfr. M. Weber, *El político y el científico*, Alianza, Madrid, 1972.

la forma ya indicada⁷⁵. En efecto, el *político vocacional* justifica sus decisiones en virtud de un *politeísmo axiológico*, que exige la aceptación por parte del científico de una ética del sometimiento cada vez relativista, donde se valoran sus posibles resultados en razón exclusivamente de su posterior gestión de gobierno, fomentando así un uso meramente *instrumental* de esos mismos valores, sin poner ningún tipo de límite al así llamado 'ejercicio responsable' de su propia capacidad de decisión. Por su parte, el *científico profesional* pretende contrarrestar el subsiguiente proceso de *corrosión del carácter* que ahora genera la aparición de una creciente competitividad, especialización, transitoriedad, flexibilidad y desarraigo, mediante una *ética del éxito*, sin poder evitar la creciente aparición de un *desencanto* cada vez mayor. Hasta el punto de que, según Max Weber, ya no se puede garantizar una superación de estos defectos en la formación del carácter moral, ya sea por parte del político o del científico, sin que ninguno pueda ya ser consecuente con un *ideal de formación* de tipo ilustrado⁷⁶.

Por este motivo, para muchos autores contemporáneos la formación del propio *carácter moral* aparece hoy día como una manifestación de un ideal ilustrado ya fracasado y de imposible realización. Al menos así opina Heidegger en *Ser y tiempo*⁷⁷, cuando afirma la incompatibilidad de toda auténtica recuperación de la metafísica con cualquier conformación meramente convencional del propio carácter moral; o Sartre en *El existencialismo es un humanismo*⁷⁸, cuando afirma que el desarrollo de un auténtico humanismo debería comenzar por la aceptación de una ética de situación donde se eliminara cualquier modelo o arquetipo de carácter moral; o Popper en *La sociedad abierta y sus enemigos*⁷⁹, cuando propone un tipo de progreso social basado en criterios meramente decisionistas, sin aceptar ninguna subordinación a un criterio moral definitivo que esté previamente dado; o Gadamer en *Verdad y método*⁸⁰, cuando introduce un modelo de comprensión hermenéutica en sí mismo relativista, sin aceptar ninguna referencia a un carácter moral comúnmente compartido; o Adorno en *El carácter dominante*⁸¹, cuando trató de mostrar como el desarrollo de la vida política democrática es incompatible con la formación del propio carácter moral.

⁷⁵ Sobre este tema, cfr. D. Müller, *L'ethique protestante dans la crise de la modernité. Genealogie, critique, reconstruction*, Cerf, Paris, 1999.

⁷⁶ Sobre este tema, cfr. J. E. Crimmins, *Utilitarians and Religion. I-II*, Thoemmes, Bristol, 1997.

⁷⁷ Cfr. M. Heidegger, *Being and time. A translation of Sein und Zeit / Martin Heidegger*, State University of New York, Albany, 1996. *Tiempo y ser*, Tecnos, Madrid, 1999.

⁷⁸ Cfr. J. P. Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, Edhasa, Barcelona, 1989.

⁷⁹ Cfr. K. R. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, Barcelona, 1992.

⁸⁰ Cfr. H. G. Gadamer, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Sígueme, Salamanca, 1974.

⁸¹ Cfr. T. V. Adorno, *Studien zum autoritären Character*, Suhrkamp, Frankfurt, 1995.

Posteriormente incluso, a lo largo de los años 80 y 90, durante la así llamada *postmodernidad*, se ha generalizado aun más esta tesis de rechazo de la idea de formación de un carácter moral, como había sido compartida por la tradición del pensamiento occidental. Según este punto de vista, Popper utilizó una *vía indirecta* para justificar los logros de la “sociedad abierta” mediante un humanismo democrático de tipo deliberativo, que a su vez estaba basado en una *ética del éxito* a cualquier precio de tipo *decisionista*, sin que ya fuera posible eludir la aparición de un creciente proceso de *desencantamiento* ante los propios valores éticos, al modo como ya antes había sucedido en Max Weber⁸². Se justifica así la posible aparición de un *carácter cada vez más dogmático, dominante, y poco tolerante*, que paradójicamente acepta a su vez una subordinación cada vez mas acritica y conformista con las decisiones tomadas por el político vocacional, aunque evidentemente ni uno ni otro aceptan un posible sometimiento a un auténtico proceso de formación del propio *carácter moral*, cosa que consideran en sí misma imposible. Sin embargo las propuestas de Weber y Popper fueron criticadas sucesivamente por Sartre y Adorno haciendo notar como este mismo proceso se puede justificar en virtud del procedimiento contrario, dándole el sentido inverso al que ahora se pretende. En efecto, en estos casos Weber y Popper parecen seguir la *vía indirecta* de las éticas del éxito, cuando en realidad siguen una vía directa de actuación que impone unos determinados criterios de actuación, similares a los utilizados por las *éticas del sometimiento* al más fuerte, las únicas en las que ahora se confía⁸³.

En estos casos, los análisis de las expectativas subjetivas se subordinan a las decisiones de un líder *carismático*, como ocurrió en Max Weber, o al *poder de persuasión* del político democrático, como propuso Popper. Por ello, ambos exigen una previa renuncia indiscriminada a los propios intereses personales para en su lugar dar una prioridad a la satisfacción de los intereses colectivos, ya se justifiquen en nombre de un hipotético éxito compartido o de un principio democrático de elección mayoritaria. Por su parte la racionalidad de estos intereses colectivos se justifica mediante un proceso deliberativo ficticio, como sucesivamente criticarán Sartre y Adorno, sin poder evitar en ningún caso un progresivo *desencantamiento* en el modo meramente *instrumental* de concebir los valores éticos. En cualquier caso el análisis subjetivo de las propias expectativas e intenciones favoreció la formación de un *carácter desilusionado, permisivista* o simplemente *desencantado*, que elimina de golpe la aureola de misterio que anteriormente rodeaba al poder político cuando trataba de legitimar los éxitos alcanzados, reduciéndolos a una simple manifestación del sometimiento conformista a un interés colectivo superior.

⁸² Sobre este tema, cfr. D. Müller, *L'ethique protestante dans la crise de la modernité. Genealogie, critique, reconstruction*, Cerf, Paris, 1999.

⁸³ Sobre este tema, cfr. W. Gräß, G. Rau, H. Schmidt, J. A. van der Ven, *Christentum und Spätmoderne. Ein internationaler Diskurs über Praktische Theologie und Ethik*, Kohlhammer, Stuttgart, 2000.

Además, ahora se introduce un proceso de *reacondicionamiento* entre estas dos éticas del éxito y del sometimiento al más fuerte, sin poder evitar la aparición de posteriores *corrosiones del carácter moral* cada vez más reforzadas y contraproducentes, que también acaban incidiendo en el modo de entender la religión y la propia formación moral⁸⁴.

Por eso a partir de los años 70 se populariza la conocida tesis de la *corrosión del carácter*⁸⁵. Se trata de una postura anteriormente compartida por autores muy diversos, como Daniel Bell, en *Las contradicciones culturales del capitalismo*⁸⁶, Anthony Giddens en *Modernidad e identidad del yo*⁸⁷, Emmanuel Levinás, en *De otro modo de ser*⁸⁸, Paul Ricoeur, en *Sí mismo como otro*⁸⁹, Jürgen Habermas, en *La inclusión del otro*⁹⁰, Karl-Otto Apel, en *Respuestas de las éticas del discurso*⁹¹, o más recientemente por Jeremy Rifkin, en *El fin del trabajo*⁹², Richard Sennett, en *La corrosión del carácter*⁹³, o Davidson Hunter, en *La muerte del carácter*⁹⁴.

Para los defensores de la tesis de la *corrosión del carácter* su propuesta es en sí misma incompatible con la tradición judeo-cristiana, o con la patrística posterior. Según esta tradición, la conciencia moral es la única responsable de la posible *corrosión del carácter*, sin que la responsabilidad ante este tipo de defectos se pueda atribuir a los diversos condicionantes sociales o a los subsiguientes procesos de "autoenajenación", especialmente cuando se niega la posibilidad de ejercer un control racional sobre ellos. Sin embargo, numerosos críticos han hecho notar como estos procesos de *reacondicionamiento* ya los había tenido en cuenta la tradición clásica y cristiana al asignar al propio *ethos moral* una ilimitada capacidad de *reinención innovadora* del propio carácter moral, a fin de poder contrarrestar estos posibles procesos de *corrosión*, con las limitaciones ya señaladas, siempre que se dispusiera de la competencia

⁸⁴ Sobre este tema, cfr. L. Friedrichs, *Autobiographie und Religion der Spätmoderne. Biographische Suchbewegungen im Zeitalter transzendentaler Obdachlosigkeit*, Kohlhammer, Stuttgart, 1999.

⁸⁵ Sobre este tema, cfr. R. Sennett, *The Fall of Public Man*, Cambridge University, Cambridge, 1977.

⁸⁶ Cfr. D. Bell, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid, Alianza, 1987.

⁸⁷ Cfr. A. Giddens, *Modernidad e identidad del yo*, Península, Barcelona, 1995.

⁸⁸ Cfr. E. Levinás, *Otherwise Than Being*, M. Nijhoff, La Haya, 1974. *De otro modo de ser*, Sígueme, Salamanca, 1987.

⁸⁹ Cfr. P. Ricoeur, *Oneself as Another*, University of Chicago, 1992. *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, 1990.

⁹⁰ Cfr. J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1999. *La inclusión del otro. Ensayos de teoría política*, Paidós, Barcelona, 1999.

⁹¹ Cfr. K-O. Apel, *The Response of Discourse Ethics*, Peeters, 2001, Leuven, 2001.

⁹² Cfr. J. Rifkin, *El fin del trabajo: El declive de la fuerza de trabajo global y el nacimiento de la era posmercado*, Paidós, Barcelona, 1996; *El fin del trabajo: nuevas tecnologías contra puestos de trabajo y el nacimiento de una nueva era*, Paidós, Barcelona, 1996;

⁹³ Cfr. R. Sennett, *The corrosion of Character*, Norton, New York, 1998. *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*, Anagrama, Barcelona, 1998.

⁹⁴ Cfr. J. D. Hunter, *The Death of Character*, Basic, New York, 2000.

oportuna para saber tomar las *decisiones morales convenientes* a este respecto, remitiéndolas a un fundamento sólido, como ya antes se ha visto, sin confiar exclusivamente la solución de estos problemas a la ciencia de la política⁹⁵.

Por su parte, la tradición judeo-cristiana, incluida la patrística posterior, hizo notar la posible incidencia de los condicionantes culturales en un determinado medio social, disminuyendo o incluso anulando la posible responsabilidad ante una posible *corrosión del carácter*, sin negar por ello la necesidad de reiniciar un proceso de *reinención innovadora* aún más decidido y audaz, como queda claramente testificado en los procesos de *reiniciación* cristiana desde los primeros padres apostólicos, iniciando una nueva vida a este respecto, tanto en el ámbito civil como propiamente ético. En ningún caso la presencia de un condicionamiento social de este tipo se puede tomar como un eximente que anule la obligación de todo hombre de adquirir un *carácter moral* con unos criterios apostólicos cada vez más audaces, como ahora pretende justificar la tesis de la *corrosión del carácter*⁹⁶. A favor de esta misma tesis se aportan varias situaciones paradigmáticas. Por un lado, la teología ascético-moral siempre ha puesto de manifiesto la necesidad de una *dirección espiritual* que contrarreste estas posibles patologías de la *corrosión del carácter*, difundiendo una espiritualidad apropiada a tal efecto entre todos los posibles afectados, sin que ahora se pueda alegar la inexistencia de este tipo de propuestas. Por otro lado, la tesis de la *corrosión del carácter* se ha convertido hoy día en un problema social de proporciones desconocidas, cuya influencia es necesario contrarrestar invirtiendo el sentido de sus argumentos, utilizándolos para defender las tesis contrarias que ahora se pretenden defender. La *corrosión del carácter* afecta hoy día a grandes segmentos de la sociedad y a numerosas instituciones tradicionales, especialmente la familia, sin que en ningún caso se pueda permanecer indiferente ante la paradójica situación que se ha creado, donde se incrementa la debilidad de este tipo de instituciones a medida que crece la conciencia de su estricta necesidad para resolver numerosos problemas⁹⁷.

Camino se escribió con un sentido profético muy preciso a este respecto. En efecto, hoy día la *corrosión del carácter* tiene múltiples efectos perversos en las más diversas personas e instituciones, exigiendo llevar a cabo una auténtica reconstrucción del tejido social. Se hace necesario desarrollar nuevas formas de acción que a cada uno le toca descubrir, en la medida que cada uno se reconoce protagonista de su propio destino individual y colectivo. Se amplía así el ámbito de participación de toda persona en esta tarea apostólica de reconstrucción del fundamento mismo donde se asienta la propia vida social y

⁹⁵ Sobre este tema cfr. R. Termes, *Antropología del capitalismo*, Rialp, Madrid, 2001.

⁹⁶ Sobre este tema, cfr. M. F. Canonico, *Antropologie filosofiche del nostro tempo a confronto*, LAS-Ateneo Salesiano, Roma, 2001.

⁹⁷ Sobre este tema, cfr. A. García Suárez, *Eclesiología, catequesis, espiritualidad*, Eunsa, Pamplona, 1998.

el conjunto de sus instituciones, cualquiera que sea su estado y condición, sin que nadie pueda ser excluido de esta responsabilidad. En cualquier caso la *corrosión del carácter* fue un diagnóstico global formulado por la racionalidad occidental hacía ya mucho tiempo, que a su vez exigía una respuesta global, cosa que sin embargo nunca ocurrió en las proporciones exigidas⁹⁸. *Camino* significa un paso decisivo en este proceso de recuperación de las raíces morales y teológica de nuestra propia tradición cultural, una vez que se comprueba que las éticas de la autenticidad tampoco permitían una adecuada resolución de este problema. Ya en el capítulo 1 se señala el modo de proceder en estos casos: acudir a un Director espiritual que ayude a resolver este tipo de conflictos, aceptando lo que tienen de positivo e innovador, evitando la aparición de un defecto o enfermedad del carácter aún más pernicioso. “Entonces –preguntas, inquieto– ¿ese espíritu crítico, que es como sustancia de mi carácter...? Mira –te tranquilizaré–, toma una pluma y una cuartilla: escribe sencilla y confiadamente –¡ah! y brevemente– los motivos que te torturan, entrega la nota al superior, y no pienses más en ella. –El que hace cabeza –tiene gracia de estado–, archivará la nota... o la echará en el cesto de los papeles. –Para ti, como tu espíritu crítico no es susurración y lo ejercitas con elevadas miras, es lo mismo” (C. 53)⁹⁹.

Camino reconoce las tensiones de tipo cultural y económico que son constitutivas a la formación del carácter moral, dando lugar a un tipo de conflictos de imposible resolución, al menos aparentemente, como ahora señala la tesis de la corrosión del carácter. Sin embargo se hace notar como en realidad el origen de estos conflictos es aún más antiguo, se retrotrae a la incompatibilidad ancestral que se establece entre las exigencias indisociables de la materia y del espíritu, sin que los defectos de carácter se puedan justificar como un simple *efecto perverso* de imposible erradicación, como defiende la tesis de la corrosión del carácter. “Tuvo acierto quien dijo que el alma y el cuerpo son dos enemigos que no pueden separarse, y dos amigos que no se pueden ver” (C. 195). En cualquier caso ya no se considera inútil o contraproducente la pretensión de resolver este fenómeno de la *corrosión del carácter* en nuestras circunstancias actuales, a pesar de los posibles fracasos que a este respecto se hayan podido tener. “Desilusionado. –Vienes alicaído. ¡Los hombres te acaban de dar una lección! –Creían que no los necesitabas, y rezumaban ofrecimientos. La posibilidad de que tuvieran que ayudarte económicamente –unas pesetillas miserables– convirtió la amistad en indiferencia” (C. 363)¹⁰⁰. La resolución de estos conflictos en ningún caso pasa por un abandono de las exigencias del cristianismo respecto de una posible *reinención innovadora* del carácter moral en el sentido ya explicado, sino más bien en todo

⁹⁸ Sobre este tema, cfr. S. J. Grenz, *Theology for the Community of God*, Eerdmans, Grand Rapids, 2000

⁹⁹ Sobre este tema, cfr. P. Rodríguez, *Fe, razón y teología*, Eunsa, Pamplona, 1979.

¹⁰⁰ Sobre este tema, cfr. J. L. Illanes, P. Rodríguez, *Progresismo y liberación*, Eunsa, Pamplona, 1975.

lo contrario. “Precisamente tu vida interior debe ser eso: comenzar... y recomenzar” (C. 292). Se señala así una meta aun más ambiciosa, propia del momento presente: la llamada a la *santificación del propio trabajo profesional* se inscribe dentro de esta urgente necesidad de lograr una correcta formación del *carácter moral* en el mundo actual, sabiendo que es el antídoto mejor para contrarrestar la posible aparición de estos defectos de carácter. “Pon un motivo sobrenatural a tu ordinaria labor profesional, y habrás santificado el trabajo” (C. 359)¹⁰¹. Sin embargo las enseñanzas de *Camino* también permiten señalar los numerosos desenfocos a los que ha dado lugar las tesis de la *corrosión del carácter* fomentando los defectos contrarios que pretendían erradicar, sin apreciar la necesidad de un complemento muy importante, como era la de iniciar un proceso de *reinención innovadora* del propio carácter moral, remitiéndose a unos antecedentes históricos muy precisos. Pretendieron fomentar un carácter moral crítico y tolerante, cuando en la práctica dieron lugar a actitudes aun más sumisas y cínicas, haciendo propuestas cada vez más contraproducentes, volviendo a los viejos errores que ellas mismas habían provocado, sin solventar tampoco este tipo de situaciones. “Aconfesionalismo. Neutralidad. –Viejos mitos que intentan siempre remozarse” (C. 353)¹⁰².

Camino justifica la necesidad de proseguir el proceso de *reinención innovadora* del propio *carácter moral* mediante un procedimiento de argumentación bastante tradicional, que normalmente ha sido utilizado para desenmascarar determinados tipo de prejuicios sociales, a partir de un análisis sapiencial de sus propios presupuestos. Se pone de manifiesto como en estos casos se interrumpe de un modo decisionista su respectivo proceso de fundamentación, optando por un planteamiento erróneo de la situación, cuando precisamente se trata de localizar un punto de referencia superior capaz de superar este tipo de situaciones¹⁰³. Por ello se recomienda profundizar en el conocimiento que cada uno tiene por experiencia personal de los conflictos interiores que generan este tipo de procesos de corrosión del propio carácter moral, para a partir de ahí tratar de superarlos. “Tu experiencia personal –ese desabrimiento, esa inquietud, esa amargura– te hace vivir de verdad aquellas palabras de Jesús: ¡nadie puede servir a dos señores” (C. 300). Posteriormente, una vez localizada la génesis del conflicto, se toma esta misma reflexión como punto de partida para la contraposición que ya antes se ha establecido entre *dos posibles defectos de carácter*. Es decir, los defectos originados por la ética del éxito a cualquier precio y los que provoca la ética del sometimiento al más fuerte. Se justifica así la aparición de estas tendencias a formar un carácter *dogmático, dominante y poco tolerante*, o por el contrario, *desilusionado*,

¹⁰¹ Sobre este tema, cfr. N. Grimaldi, *El trabajo. Comunión y excomunión*, Eunsa, Pamplona, 2000.

¹⁰² Sobre este tema, cfr. A. Verza, *La neutralità impossibile. Uno studio delle teorie liberali contemporanee*, Giuffrè, Milano, 2000,

¹⁰³ A. MacIntyre, *Die Anerkennung der Anhängigkeit. Über menschliche Tugenden*, Rothbuch, Hamburg, 2001.

permisivista o simplemente *desencantado*. En ambos casos cualquiera de estas dos posibilidades se justifica de una forma muy similar a la propuesta por los defensores de la tesis de la *corrosión del carácter*, aunque ahora se resuelvan este tipo de conflictos de una forma *sapiencial* y *autopoiética* verdaderamente sorprendente¹⁰⁴.

En efecto, la aparición de este tipo de conflictos exige la aceptación previa de unas relaciones de subordinación y jerarquía muy precisas, que están basadas en un tipo de motivaciones aun más trascendentes. Por eso su correcto planteamiento inicial requiere el desarrollo un marco cristológico y soteriológico ahora meramente insinuado, descubriendo así la implicaciones teológicas últimas que se derivan de la formación moral de un *carácter fuertemente apostólico*, como exige la santificación del trabajo en las circunstancias más diversas de la vida ordinaria. “Me preguntas: ¿por qué esa cruz de palo? –Y copio de una carta: Al levantar la vista del microscopio la mirada va a tropezar con la Cruz negra y vacía. Esa Cruz sin Crucificado es un símbolo. Tiene un significado que los demás no verán. Y el que, cansado, estaba a punto de abandonar la tarea, vuelve a acercar los ojos al ocular y sigue trabajando: porque la cruz solitaria está pidiendo unas espaldas que carguen con ella” (C. 277). Se presupone en el lector una especial connaturalidad para reflexionar sobre los supuestos teológicos que hacen posible la superación de estas paradojas y contradicciones culturales ahora señaladas¹⁰⁵. En efecto, la génesis de estas distintas formas de *reacondicionamiento* hay que situarla en los antagonismos irresolubles que origina la formación del propio carácter moral, sin poder evitar los *efectos perversos* que genera su mera presencia en los mas diversos ámbitos del mundo de la vida. Al menos así sucede con la tendencia al éxito y con el sometimiento injustificado al más fuerte, salvo que los propios protagonistas de estos falsos espejismos se remitan a un fundamento previo, que a su vez permite invertir la posible corrosión generada por el incorrecto planteamiento de este mismo proceso formativo. Sólo así, una vez localizado este fundamento, se podrá proseguir este proceso de *reinención innovadora* de un carácter moral *fuertemente apostólico*, donde siempre sea posible el logro audaz de metas aun más ambiciosas. “¡Luces nuevas! –¡Que alegría tienes porque el Señor te hizo descubrir otro Mediterráneo!” (C. 298)¹⁰⁶.

Cuando se presentan estas situaciones de desánimo, o de simple incapacidad para resolver un determinado problema, se recurre a un procedimiento bastante sencillo: el recurso a una *dirección espiritual* adecuada que resuelva

¹⁰⁴ Cfr. F. Ocariz, I. de Celaya, *Vivir como hijos de Dios: estudios sobre el Beato Josemaría Escrivá*, Eunsa, Pamplona, 1993.

¹⁰⁵ Cfr. A. Aranda, ‘*El bullir de la sangre de Cristo*’. *Estudio sobre el cristocentrismo del beato Josemaría Escrivá*, Rialp, Madrid, 2000.

¹⁰⁶ Sobre este tema, cfr. J. L. Illanes, *Iglesia en la historia: estudios sobre el pensamiento de Juan Pablo II*, Edicep, Mexico, 1997.

este tipo de situaciones, sin que la formación del propio carácter moral se vea abocada a una situación irreversible de creciente autodestrucción. Sin embargo, también se hace notar la necesidad de seguir con docilidad los consejos del Director Espiritual, confiando en todo momento en la ayuda de la gracia, sin pretender llevar la iniciativa de un proyecto que está más allá de nuestras propias posibilidades, como anteriormente sucedía en las éticas de la autenticidad a las que nos hemos referido. “Madera de santo. –Eso dicen de algunas gentes: que tienen madera de santos. –Aparte de que los santos no han sido de madera, tener madera no basta. Se precisa mucha obediencia al director y mucha docilidad a la gracia. –Porque, si no se deja a la gracia de Dios y al Director que hagan su obra, jamás aparecerá la escultura, imagen de Jesús, en que se convierte el hombre santo” (C. 56)¹⁰⁷.

VIII. EL LUGAR DE LA SANTIFICACIÓN DEL TRABAJO EN LA REINVENCIÓN INNOVADORA DEL CARÁCTER MORAL

Pueden darse numerosas situaciones donde la formación del carácter puede verse seriamente dañada, tanto en el hombre como en la mujer. Especialmente esto ocurre cuando se vive con poca generosidad el seguimiento de la propia llamada personal, surgiendo conflictos de situaciones que deberían verse como ocasiones para una mayor entrega¹⁰⁸. “Y ¿en un ambiente pagano o pagano, al chocar ese ambiente con mi vida, no parecerá postiza mi naturalidad?”, me preguntas” (C. 380). Por su parte también *Surco* describe situaciones de ausencia completa de los valores morales. “¿Qué pena dan esas muchedumbres –altas y bajas y de en medio– sin ideal! –Causan la impresión de que no saben que tienen alma: son... manada, rebaño..., piara” (S. 913). Explícitamente se hace notar a este respecto la dificultad efectiva de formar el propio carácter moral, al menos en este tipo de situaciones, sin dejarse arrastrar por los demás: “Ante la presión y el impacto de un mundo materializado, hedonista, sin fe..., ¿cómo se puede exigir y justificar la libertad de no pensar como “ellos”, de no obrar como “ellos”?” (S. 423). Sin embargo en estos casos se vuelve al planteamiento de *Camino* para hacer notar como la progresiva identificación con Jesucristo proporciona al cristiano un *carácter reciamente apostólico* capaz de contrarrestar las posibles perversiones de la cultura dominante, logrando así desde un principio y de un modo más eficaz lo que habitualmente se adquiere con la madurez. “Por la confianza que Él deposita en ti, al haberte traído a la Iglesia, has de tener la medida, la serenidad, la for-

¹⁰⁷ Sobre este tema, cfr. J. L. Illanes, *Historia y sentido: estudios de teología de la historia*, Rialp, Madrid, 1997.

¹⁰⁸ Sobre este tema, cfr. J. L. Illanes, *Desafíos teológicos de la nueva evangelización: en el horizonte del tercer milenio*, Palabra, Madrid, 1999.

taleza, la prudencia –humana y sobrenatural– de persona madura que adquieren muchos a la vuelta de los años” (C. 642)¹⁰⁹.

El logro de esta madurez interior permite superar situaciones de perplejidad, que a su vez son resultado de complejos procesos de *reacondicionamiento* entre dos defectos de carácter antagónicos¹¹⁰. En estos casos sólo cabe evitar el desánimo o la mera comodidad, siguiendo con docilidad el consejo recibido, a fin de invertir aquella situación que de suyo parecía tan *corrosiva* para la formación del propio carácter moral. “¡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 que conviváis. –Y, entonces, si has cogido ese 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!”” (C. 376). En otras ocasiones el problema no viene tanto del exterior, sino de la complicidad con que nos enfrentamos a planteamientos superficiales o simplemente mundanos, ante los que también hay un fácil remedio. “Disipación. –Dejas que se abrevén en tus sentidos y potencias en cualquier charca. –Así andas tú luego: sin fijeza, esparcida la atención, dormida la voluntad y despierta la concupiscencia. Vuelve con seriedad a sujetarte a un plan, que te haga llevar vida de cristiano, o nunca harás nada de provecho” (C. 375). En cualquier caso es necesario fomentar una actitud inicial de permanente aprendizaje en el proceso de llevar a cabo una auténtica *reinención innovadora* del propio carácter moral, tratando de sacar de allí el máximo de influencia apostólica posible, pero sabiendo ser dóciles a los consejos recibidos. “Y ¿como adquiriré “nuestra formación”, y como conservaré “nuestro espíritu”? Cumpliéndome las normas que tu Director te entregó y te explicó y te hizo amar: cúmplelas y serás apóstol” (C. 377)¹¹¹.

La *dirección espiritual* se presenta como el medio imprescindible para lograr culminar este proceso de *reinención innovadora* del propio carácter moral, evitando así también las posibles consecuencias *contraproducentes* que se puedan derivar. “Si no levantarías sin un arquitecto una buena casa para vivir en la tierra, ¿cómo quieres levantar sin Director el alcázar de tu santificación para vivir eternamente en el cielo?” (C. 60). En cualquier caso se nos advierte que es muy fácil equivocarse ante ese tipo de situaciones, debido a las desilusiones injustificadas y a los falsos espejismos que provocan la ética del éxito y del sometimiento político y profesional, siendo mejor no dejarse

¹⁰⁹ Cfr. P. Rodríguez, F. Ocariz, J. L. Illanes, *El Opus Dei en la Iglesia: introducción eclesiológica a la vida y el apostolado del Opus Dei*, Rialp, Madrid, 1993.

¹¹⁰ R. T. McCutcheon (ed), *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion*, Cassell, London, 1999.

¹¹¹ Sobre este tema, cfr. P. Rodríguez, *Iglesias particulares y Prelaturas personales: Consideraciones teológicas a propósito de una nueva Institución canónica*, Eunsa, Pamplona, 1986.

guiar por uno mismo. “Tu –piensas– tienes mucha personalidad: tus estudios –tus trabajos de investigación, tus publicaciones–, tu posición social –tus apellidos–, tus actuaciones públicas, –los cargos que ocupas–, tu patrimonio..., tu edad, ¡ya no eres un niño!... –Precisamente por todo eso necesitas más que otro un Director para tu alma” (C. 63)¹¹².

En cualquier caso estas posibles virtualidades de la dirección espiritual sólo se descubren cuando se abandona el espíritu crítico, que en muchas ocasiones busca subterfugios, sin aplicarse a lo que realmente debe¹¹³. “Eso se llama susurración, murmuración, trapisonda, enredo, chisme, cuento, insidia..., ¿calumnia?, ¿vileza? –Es difícil que la función de criterio, de quien no tiene por qué ejercitarla, no acabe en ‘faena de comadres’” (C. 449). En estos casos el proceso de *reinención innovadora* del propio carácter moral requiere un ejercicio continuo de la docilidad y de la obediencia, a fin de superar ese tipo de situaciones. “Estás a oscuras. –No te empeñes en andar solo, porque, solo, caerás. Ve a tu director – a tu superior (...). Sé obediente, y caerán las escamas, caerá la venda de tus ojos, y Dios te llenará de gracia y de paz” (C. 715)¹¹⁴.

Precisamente la dirección espiritual permite dar una respuesta adecuada a las numerosas dificultades que hoy día se pueden plantear a la vocación cristiana¹¹⁵. La ausencia de *referentes modélicos* puede hacer que estas posibles situaciones de perplejidad o de crisis de identidad se acentúen aún más, aunque el procedimiento a seguir en estos casos es siempre el mismo: seguir el ejemplo de los santos, sin pensar que su testimonio en el mundo de hoy día ya no sirve. “Un secreto. –Un secreto a voces: estas crisis mundiales son crisis de santos. –Dios quiere un puñado de hombre “suyos” en cada actividad humana. –Después... “pax Christi in regno Christi” –la paz de Cristo en el reino de Cristo” (C. 301)¹¹⁶. Aparece así un sentido más profundo del seguimiento de la vocación cristiana, a fin de extender este mismo proceso de *reinención innovadora* del propio carácter moral al mayor número de personas sin ningún tipo de limitación. “Tienes obligación de santificarte. –Tu también. –¿Quién piensa que ésta es labor exclusiva de sacerdotes y religiosos? A todos, sin excepción, dijo el Señor: ‘Sed perfectos, como mi Padre Celestial es perfecto’” (C. 291)¹¹⁷. En cualquier caso la vocación cristiana plantea exigencias incondicionadas a las que el fiel cristiano debe tratar de dar una respuesta,

¹¹² Sobre este tema, cfr. P. Rodríguez, *El Espíritu Santo y la Iglesia*, Eunsa, Pamplona, 1999.

¹¹³ Sobre este tema, cfr. W. G. Parrot, *Emotions in Social Psychology*, Psychology, East Sussex, 2001.

¹¹⁴ Sobre este tema, cfr. A. Fuenmayor, V. Gómez-Iglesias, J. L. Illanes, *El itinerario jurídico del Opus Dei: historia y defensa de un carisma*, Eunsa, Pamplona, 1989.

¹¹⁵ Sobre este tema, cfr. J. L. Illanes, *Espiritualidad y sacerdocio*, Rialp, Madrid, 1999.

¹¹⁶ Sobre este tema, cfr. A. Aranda, *La lógica de la unidad de vida: identidad cristiana en una sociedad pluralista*, Eunsa, Pamplona, 2000.

¹¹⁷ Sobre este tema, cfr. A. Byrne, *Santificación del trabajo ordinario: naturaleza y espíritu del Opus Dei*, Astygi, Madrid, 1972.

cualquiera que sea el estado o condición de vida. Para *Camino* el proceso de *reinención innovadora* del propio carácter moral permite abordar este proceso con exigencias día a día renovadas, recuperando el sentido perdido del pecado y de la virtud, sin volver a reincidir en vicios ya conocidos que conducen a la así llamada corrosión del carácter. Entre estos vicios que hoy día se muestran especialmente agresivos, dando lugar a numerosas enfermedades de carácter, sin que al parecer haya forma humana de remediar su influjo perverso, está la impureza, sin que la virtud de la castidad tampoco goce de la buena estima en la que se le debería tener, por pensar equivocadamente que presenta exigencias que hoy día son imposibles de cumplir. “¿Pureza? –preguntan. Y se sonríen. –Son los mismos que van al matrimonio con el cuerpo marchito y el alma desencantada. Os prometo un libro –si Dios me ayuda– que podrá llevar por título: ‘Celibato, Matrimonio y Pureza’” (C. 120)¹¹⁸.

En todos estos casos *Camino*, *Surco* y *Forja* localizan un procedimiento eficaz para contrarrestar los efectos derivados de una posible *corrosión del carácter*, invirtiendo el sentido final de este tipo de situaciones paradójicas, y llevando a cabo una profunda transformación interior de las motivaciones profundas del propio obrar moral¹¹⁹. Actualmente, sin duda una de las tareas apostólicas más urgentes es contrarrestar la difusión de esta mentalidad derrotista, que se considera inútil cualquier intento de influencia en el ambiente para contrarrestar este tipo de actitudes, cuando se trata posiblemente del reto más decisivo ante el que hoy día los cristianos se tienen que enfrentar con una decidida beligerancia. Por eso afirma *Surco*: “El apóstol no debe quedarse en el rasero de una criatura mediocre. Dios le llama para que actúe como portador de humanidad y transmisor de una novedad eterna. –Por eso, el apóstol necesita ser un alma largamente, pacientemente, heroicamente formada” (S. 419). Por su parte *Forja* pone de manifiesto cómo esta pretensión de contrarrestar la cultura dominante tiene un fundamento cristológico muy preciso, que no conviene olvidar, si no se quiere defraudar las expectativas que la gente tiene puestas en el cristianismo. En la actual cultura dominante se presentan como “reinenciones” del carácter moral determinadas tendencias muy conocidas y perniciosas, cuando el cristiano tiene en su mano la única aportación verdaderamente edificante, como es enseñar con su ejemplo como es posible un seguimiento coherente de Cristo, sin por ello perder el propio modo de ser. “Hijo: ¿dónde está el Cristo que las almas buscan en ti?: ¿en tu soberbia?, ¿en tus deseos de imponerte a los otros?, ¿en esas pequenezes de carácter en las que no te quieres vencer?, ¿en esa tozudez? ¿Está ahí Cristo?

¹¹⁸ Sobre este tema, cfr. Juan Pablo II, *La redención del corazón: catequesis sobre la pureza cristiana*, Palabra, Madrid, 1996.

¹¹⁹ Sobre este tema, cfr. M. Bennet (ed), *Developmental Psychology. Achievements and Prospects*, Psychology, East Sussex, 1999.

–¡¡No!!– De acuerdo debes tener personalidad, pero la tuya ha de procurar identificarse con Cristo” (F. 468)¹²⁰.

IX. CONCLUSIÓN: EL SENTIDO PROFÉTICO DE *CAMINO*, *SURCO* Y *FORJA*

Las propuestas de *Camino*, *Surco* y *Forja* sorprenden por la forma tan directa de plantear la responsabilidad de cada uno en la formación del propio *carácter moral*¹²¹. En este sentido llama profundamente la atención el sentido claramente *profético* con que ahora se hace eco de la respuesta generosa que de un modo efectivo encontró el autor entre sus lectores. Para lograr este urgente objetivo apostólico previamente es necesario iniciar un proceso de *reinvención innovadora* del propio carácter moral, como reiteradamente se insiste en *Camino*, en una época donde esta iba a ser su mayor debilidad¹²². De igual modo en *Surco* se prevé una movilización de personas interesadas en paliar este defecto de la cultura contemporánea, haciendo aún más urgente la necesidad de adquirir una formación adecuada, a fin de poder hacer frente a esta urgente demanda: “Convéncete: necesitas formarte bien, de cara a esa avalancha de gente que se nos vendrá encima, con la pregunta precisa y exigente: – ‘bueno, ¿qué hay que hacer?’” (S. 221). De ahí la urgencia con que *Surco* también reclama una colaboración desinteresada para hacerse presente en las diversas profesiones y oficios que configuran la vida ordinaria, sin pensar que esta tarea puede ser llevada a cabo por el testimonio de unos pocos. “El Señor necesita almas recias y audaces, que no pacten con la mediocridad y penetren con paso seguro en todos los ambientes” (S. 416)¹²³.

En todos estos casos *Surco* también hace notar como este proceso de *reinvención innovadora* del carácter moral debe estar abierto a múltiples configuraciones diversas, aunque siempre tendrán unos rasgos comunes muy claros. “Serenos y equilibrados de carácter, inflexibles de voluntad, fe profunda y piedad ardiente: características imprescindibles de un hijo de Dios” (S. 417). En este contexto la formación de carácter moral se remite a unos presupuestos teológicos muy precisos, que permitieron al autor de *Camino* ilusionar a sus lectores con distintos proyectos vitales aun más edificantes, sin quedarse en un análisis propedéutico o meramente psicológico, como suele ser habitual en estos casos. A través de este *análisis fenomenológico del carácter moral Camino* justificó el decidido impulso apostólico que todo cristiano debe dar al

¹²⁰ Sobre este tema, cfr. D. Le Tourneau, *L’Opus Dei*, P.U.F., Paris 1984.

¹²¹ Sobre este tema, cfr. W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus, Band I-II*, Primus, Darmstadt, 1998.

¹²² A. E. Denham, *Metaphor and Moral Experience*, Clarendon, Oxford University, 2000.

¹²³ Sobre este tema, cfr. P. Rodríguez (ed), *Juan Pablo II en España: Un reto para el futuro*, Eunsa, Pamplona, 1984.

ejercicio de su propia profesión u oficio en las más diversas circunstancias de la vida ordinaria¹²⁴. Pero esto mismo también sucedió con otras muchas nociones igualmente básicas, como ocurrió con la noción de *mundo* y de *vida ordinaria*, que también quedaron profundamente transformadas. En cualquier caso el análisis de estas nociones básicas fue decisivo para la fijación diferenciada de la estructura argumental de *Camino*, *Surco* y *Forja*, aunque estos problemas ya quedan fuera del propósito inicial de este artículo y serán analizados en otro lugar¹²⁵.

¹²⁴ Cfr. J. Ratzinger et al., *Die Welt, eine Leidenschaft: Charme und Charisma des Seligen Josemaría Escrivá*, EOS, St. Ottilien, 1993.

¹²⁵ Cfr. C. Ortiz de Landázuri, "El sentido del mundo en *Camino*. La dimensión escatológica de la santificación del trabajo, según el Beato Josemaría Escrivá de Balaguer", *Cristianos en el mundo*, Simposium Internacional de Teología, Universidad de Navarra, 2002, sin publicar.

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO

SERIE UNIVERSITARIA

Los números que no constan en la lista se encuentran agotados

- Nº 1 José María Ortiz Ibarz, *Del sufrimiento a la virtud. Fundamentación de la Ética en Schopenhauer* (1991), (1995, 2ª ed.)
- Nº 2 Angel Luis González, *El Absoluto como «causa sui» en Spinoza* (1992), (1996, 2ª ed.), (2000, 3ª ed.)
- Nº 3 Rafael Corazón, *Fundamentos y límites de la voluntad. El libre arbitrio frente a la voluntad absoluta* (1992), (1999, 2ª ed. corregida)
- Nº 4 Nicolás de Cusa, *El Possest*. Introducción, traducción y notas de Angel Luis González (1992), (1998, 2ª ed.)
- Nº 7 Lourdes Flamarique, *Dos momentos de la metafísica en el criticismo kantiano* (1993)
- Nº 9 Nicolás de Cusa, *La cumbre de la teoría*. Introducción, traducción y notas de Angel Luis González (1993) (1998, 2ª ed.)
- Nº 12 Blanca Castilla, *Las coordenadas de la estructuración del yo. Compromiso y Fidelidad según Gabriel Marcel* (1994), (1999, 2ª ed.)
- Nº 18 Rafael Corazón, *Las claves del pensamiento de Gassendi* (1995)
- Nº 20 Enrique R. Moros, *El argumento ontológico modal en Hartshorne y Malcolm* (1995)
- Nº 22 René Descartes, *Dios: su existencia*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (2001, 2ª ed.)
- Nº 23 Lucio Anneo Séneca, *A su madre Helvia. Consolación*. Texto bilingüe, introducción y notas de Concepción Alonso del Real (1995)
- Nº 24 Nicolás de Cusa, *Apología de la docta ignorancia*. Juan Wenck, *La ignorada sabiduría*. Introducción, traducción y notas de S. Sanz (1995)
- Nº 27 Tomás de Aquino, *El bien*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de Jesús García López (1996)
- Nº 29 Alfredo Rodríguez Sedano, *El argumento ontológico en Fénelon* (1996)
- Nº 34 Charles S. Peirce, *Un argumento olvidado en favor de la realidad de Dios*. Introducción, traducción y notas de Sara F. Barrena (1996). Disponible en: www.unav.es/gep/barrena/cua34.html.
- Nº 35 Descartes, *Dios. Su naturaleza*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández Rodríguez (2001, 2ª ed.)
- Nº 40 Caridad Velarde, *Liberalismo y liberalismos* (1997)
- Nº 41 Alfredo Rodríguez, *La prueba de Dios por las ideas en Fénelon* (1997)
- Nº 45 Gonzalo Génova, *Charles S. Peirce: La lógica del descubrimiento* (1997). Disponible en: www.unav.es/gep/barrena/cua34.html.
- Nº 46 Fernando Haya, *La fenomenología metafísica de Edith Stein: una glosa a "Ser finito y ser eterno"* (1997)
- Nº 48 Ricardo Yepes, *La persona y su intimidad*, edición a cargo de Javier Aranguren (1997), (1998, 2ª ed.)
- Nº 49 José Mª Barrio, *Moral y democracia. Algunas reflexiones en torno a la ética consensualista* (1997)
- Nº 52 Ignasi Miralbell, *Duns Escoto: la concepción voluntarista de la subjetividad* (1998)
- Nº 53 Santiago Orrego, *El ser como perfección en el pensamiento de Tomás de Aquino* (1998)
- Nº 54 Carlos A. Casanova, *Participación y causalidad en Aristóteles* (1998)

- Nº 55 David Hume, *Dios*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (1998) (2001, 2ª ed.)
- Nº 56 Ignacio Miralbell, *Guillermo de Ockham y su crítica lógico-pragmática al pensamiento realista* (1998)
- Nº 57 Sergio Sánchez-Migallón, *Un esbozo de ética filosófica* (1998)
- Nº 58 Mercedes Rubio, *Los límites del conocimiento de Dios según Alberto Magno* (1998)
- Nº 59 Nicolás Malebranche, *Dios (I)*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (1998)
- Nº 60 Leonardo Polo, *La voluntad y sus actos (II)* (1998)
- Nº 62 Nicolás Malebranche, *Dios (II)*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (1998)
- Nº 64 Nicolás de Cusa, *Diálogos del idiota*. Introducción y traducción de Angel Luis González (1998), (2000, 2ª ed.)
- Nº 68 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VI de la Metafísica de Aristóteles. De qué manera la metafísica debe estudiar el ente*. Traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 69 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VII de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 70 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VIII de la Metafísica de Aristóteles. Los principios de las substancias sensibles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 71 Ignacio Falgueras Salinas, *Perplejidad y Filosofía Trascendental en Kant* (1999)
- Nº 72 Rafael Corazón González, *Fundamentos para una filosofía del trabajo* (1999)
- Nº 74 José Ignacio Murillo, *El valor revelador de la muerte. Estudio desde Santo Tomás de Aquino* (1999)
- Nº 75 Ana Marta González, *El Faktum de la razón. La solución kantiana al problema de la fundamentación de la moral* (1999)
- Nº 76 Mónica González Sáez, *Voluntad de poder y arte. Una aproximación a la metafísica de Nietzsche a través de Heidegger* (1999)
- Nº 77 Leibniz / Bayle, *Correspondencia filosófica*. Introducción y traducción de Mª Socorro Fernández-García (1999)
- Nº 78 Tomás de Aquino, *De veritate, cuestión 21. Sobre el bien*, Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (1999)
- Nº 79 George Berkeley, *Dios*. Introducción, selección de textos y traducción de José Luis Fernández-Rodríguez (1999)
- Nº 80 Rafael Tomás Caldera, *Sobre la naturaleza del amor* (1999)
- Nº 81 Rafael Tomás Caldera, *La primera captación intelectual* (1999)
- Nº 82 Francisco Molina, *La sindéresis* (1999)
- Nº 83 Friedrich D. E. Schleiermacher, *Los discursos sobre hermenéutica*. Introducción, traducción y edición bilingüe de Lourdes Flamarique (1999)
- Nº 86 Aranzazu Albertos San José, *Crítica de Amartya Sen a la economía utilitarista* (1999)
- Nº 87 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 15. Acerca de la razón superior e inferior*. Introducción, traducción y notas de Ana Marta González (1999)
- Nº 88 Jesús García López, *Fe y Razón* (1999)
- Nº 89 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 13. Tratado sobre el arrebató místico*. Introducción, traducción y notas de Ezequiel Téllez (1999)
- Nº 90 Juan Fernando Sellés, *La virtud de la prudencia según Tomás de Aquino* (1999)
- Nº 91 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 19. Sobre el conocimiento del alma tras la muerte*. Introducción, traducción y notas de José Ignacio Murillo (1999)

- Nº 92 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro IV de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 94 Jesús García López, *Elementos de metodología de las ciencias* (1999)
- Nº 95 M^a Elvira Martínez Acuña, *Teoría y práctica política en Kant. Una propuesta de encaminamiento hacia la paz y sus límites* (2000)
- Nº 96 Tomás Melendo Granados, *Esbozo de una metafísica de la belleza* (2000)
- Nº 97 Antonio Schlatter Navarro, *El liberalismo político de Charles Taylor* (2000)
- Nº 98 Miguel Ángel Balibrea, *La realidad del máximo pensable. La crítica de Leonardo Polo al argumento de San Anselmo* (2000)
- Nº 99 Nicolás de Cusa, *El don del Padre de las luces*. Introducción, traducción y notas de Miguel García González (2000)
- Nº 100 Juan José Padial, *La antropología del tener según Leonardo Polo* (2000)
- Nº 101 Juan Fernando Sellés, *Razón Teórica y Razón Práctica según Tomás de Aquino* (2000)
- Nº 102 Miguel Acosta López, *Dimensiones del conocimiento afectivo. Una aproximación desde Tomás de Aquino* (2000)
- Nº 103 Paloma Pérez Ilzarbe y Raquel Lázaro (Eds.), *Verdad, Bien y Belleza. Cuando los filósofos hablan de valores* (2000)
- Nº 104 Valle Labrada, *Funciones del Estado en el pensamiento iusnaturalista de Johannes Messner* (2000)
- Nº 105 Patricia Moya, *La intencionalidad como elemento clave en la gnoseología del Aquinate* (2000)
- Nº 106 Miguel Ángel Balibrea, *El argumento ontológico de Descartes. Análisis de la crítica de Leonardo Polo a la prueba cartesiana* (2000)
- Nº 107 Eduardo Sánchez, *La esencia del hábito según Tomás de Aquino y Aristóteles* (2000)
- Nº 108 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 2. La ciencia de Dios*. Traducción de Ángel Luis González (2000)
- Nº 109 Rafael Mies Moreno, *La inteligibilidad de la acción en Peter F. Drucker* (2000)
- Nº 110 Jorge Mittelman, *Pensamiento y lenguaje. El Cours de Saussure y su recepción crítica en Jakobson y Derrida* (2000)
- Nº 111 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 26. Las pasiones del alma*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)
- Nº 112 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro V de la Metafísica de Aristóteles*. Introducción, traducción y edición de Jorge Morán (2000)
- Nº 113 María Elton, *La is-ought question. La crítica de T. Reid a la filosofía moral de D. Hume* (2000)
- Nº 114 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 5. La providencia*. Traducción de Ángel Luis González (2000)
- Nº 115 Tomás de Aquino, *Sobre la naturaleza de la materia y sus dimensiones indeterminadas*. Introducción, texto bilingüe y notas de Paulo Faitanin (2000)
- Nº 116 Roberto J. Brie, *Vida, psicología comprensiva y hermenéutica. Una revisión de categorías diltheyanas* (2000)
- Nº 117 Jaime Navarro Vives, *En contacto con la realidad. El realismo crítico en la filosofía de Karl Popper* (2000)
- Nº 118 Juan Fernando Sellés, *Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y la voluntad según Tomás de Aquino* (2000)
- Nº 119 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 6. La predestinación*. Traducción de Ángel Luis González (2000)

- Nº 120 Consuelo Martínez Priego, *Las formulaciones del argumento ontológico de Leibniz*. Recopilación, traducción, comentario y notas de Consuelo Martínez Priego (2000)
- Nº 121 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 25. Acerca de la sensualidad*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2001)
- Nº 122 Jorge Martínez Barrera, *La política en Aristóteles y Tomás de Aquino* (2001)
- Nº 123 Héctor Velázquez Fernández, *El uno: sus modos y sentidos en la Metafísica de Aristóteles* (2001)
- Nº 124 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestiones 1 y 2. La potencia de Dios considerada en sí misma. La potencia generativa en la divinidad*. Introducción, traducción y notas de Enrique Moros y Luis Ballesteros (2001)
- Nº 125 Juan Carlos Ossandón, *Felicidad y política. El fin último de la polis en Aristóteles* (2001)
- Nº 126 Andrés Fuertes, *La contingencia en Leibniz* (2001)
- Nº 127 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 4. Acerca del Verbo*. Introducción y traducción de M^a Jesús Soto Bruna (2001)
- Nº 128 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestión 3. La creación*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Enrique Moros (2001)
- Nº 129 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 12. Sobre la profecía*. Traducción y notas de Ezequiel Téllez (2001)
- Nº 130 Paulo Faitanin, *Introducción al 'problema de la individuación' en Aristóteles* (2001)
- Nº 131 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 22. El apetito del bien*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)
- Nº 132 Héctor Velázquez Fernández, *Lo uno y lo mucho en la Metafísica de Aristóteles* (2001)
- Nº 133 Luz Imelda Acedo Moreno, *La actividad divina inmanente* (2001)
- Nº 134 Luz González Umeres, *La experiencia del tiempo humano. De Bergson a Polo* (2001)
- Nº 135 Paulo Faitanin, *Ontología de la materia en Tomás de Aquino* (2001)
- Nº 136 Ricardo Oscar Díez, *¿Si hay Dios, quién es? Una cuestión planteada por San Anselmo de Cantorbery en el Proslogion* (2001)
- Nº 137 Julia Urabayen, *Las sendas del pensamiento hacia el misterio del ser. La filosofía concreta de Gabriel Marcel* (2001)
- Nº 138 Paulo Sergio Faitanin, *El individuo en Tomás de Aquino* (2001)
- Nº 139 Genara Castillo, *La actividad vital humana temporal* (2001)
- Nº 140 Juan A. García González, *Introducción a la filosofía de Emmanuel Levinas* (2001)
- Nº 141 Rosario Athié, *El asentimiento en J. H. Newman* (2001)
- Nº 142 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 10. La mente*. Traducción de Ángel Luis González (2001)
- Nº 143 Francisca R. Quiroga, *La dimensión afectiva de la vida* (2001)
- Nº 144 Eduardo Michelena Huarte, *El confín de la representación. El alcance del arte en A. Schopenhauer I* (2001)
- Nº 145 Eduardo Michelena Huarte, *El mundo como representación artística. El alcance del arte en A. Schopenhauer II* (2001)
- Nº 146 Raul Madrid, *Sujeto, sociedad y derecho en la teoría de la cultura de Jean Baudrillard* (2001)
- Nº 147 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 14. La fe*. Introducción, traducción y notas de Santiago Gelonch y Santiago Argüello (2001)
- Nº 148 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 23. Sobre la voluntad de Dios*. Introducción, traducción y notas de M^a Socorro Fernández (2002)

- Nº 149 Paula Lizarraga y Raquel Lázaro (Eds.), *Nihilismo y pragmatismo. Claves para la comprensión de la sociedad actual* (2002)
- Nº 150 Mauricio Beuchot, *Estudios sobre Peirce y la escolástica* (2002)
- Nº 151 Andrés Fuertes, *Prometeo: de Hesíodo a Camus* (2002)
- Nº 152 Héctor Zagal, *Horismós, syllogismós, asápheia. El problema de la obscuridad en Aristóteles* (2002)
- Nº 153 Fernando Domínguez, *Naturaleza y libertad en Guillermo de Ockham* (2002)
- Nº 154 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro XI de la Metafísica de Aristóteles. Traducción y notas de Jorge Morán* (2002)
- Nº 155 Sergio Sánchez-Migallón, *El conocimiento filosófico en Dietrich von Hildebrand* (2002)
- Nº 156 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 7. El libro de la vida. Traducción de Ángel Luis González* (2002)
- Nº 157 María Pía Chirinos, *Antropología y trabajos. Hacia una filosofía de los trabajos manuales y domésticos* (2002)
- Nº 158 J. F. Sellés, R. Corazón, C. Ortiz de Landázuri, *Tres estudios sobre el pensamiento de san Josemaría Escrivá* (2002)

