

# **Formar personas libres**

**Apuntes sobre cuestiones de Teología Moral aplicadas a la formación**

En estos apuntes pretendo abordar algunos principios que me parecen relevantes en la tarea de formación con el deseo de que puedan servir de orientación a quien tiene responsabilidad sobre la formación de otras personas. Naturalmente, lo que se expone puede aplicarse *mutatis mutandis* a quien recibe esa formación, pero el texto está redactado pensando primariamente en la formación de otros.

En las tres primeras secciones, que tienen un carácter más teórico, se abordan algunas nociones fundamentales sobre la formación, la libertad y la fidelidad, seguidas de otras consideraciones acerca de la voluntad y el voluntarismo, para terminar repasando algunas ideas sobre el concepto de virtud.

El objetivo eminentemente práctico de estas notas se advertirá sobre todo a partir de la cuarta sección, en la que se proponen cuatro claves para la formación.

Acudo de modo especial a las enseñanzas de san Josemaría, que como maestro de vida cristiana realizó una amplia labor de formación entre fieles corrientes, llamados a santificarse en los ambientes más variados de la sociedad de nuestra época.

## ÍNDICE

<b>I</b>	<b>CONCEPTOS FUNDAMENTALES.....</b>	<b>4</b>
	1. Formación.....	4
	2. Formación y libertad.....	7
	3. Fidelidad: amor en el tiempo.....	8
	a) Fidelidad y libertad.....	9
	b) Dos rasgos esenciales de la fidelidad.....	14
<b>II</b>	<b>LA PERSONA Y LA VOLUNTAD.....</b>	<b>20</b>
	1. Fortalecer la voluntad.....	20
	2. El riesgo del voluntarismo.....	26
	a) El voluntarismo y sus raíces en la historia de la Teología Moral.....	28
	<i>Guillermo de Ockham: la libertad absoluta de Dios como libertad arbitraria.....</i>	<i>29</i>
	<i>Moral casuística.....</i>	<i>32</i>
	b) Qué hay detrás del voluntarismo.....	33
	3. Formar la voluntad sin caer en el voluntarismo.....	35
<b>III</b>	<b>VIRTUDES: LA FUERZA DE LA LIBERTAD.....</b>	<b>40</b>
	1. Las dimensiones cognoscitiva y afectiva de la virtud.....	43
	2. Las dimensiones intencional y electiva de la virtud moral.....	44
	3. La prudencia.....	45
	a) La formación de la prudencia.....	47
	b) La conexión de la prudencia con la fortaleza y la templanza.....	50
	c) Prudencia y amor.....	51
	4. La caridad como forma de todas las virtudes.....	55
<b>IV</b>	<b>CUATRO CLAVES PARA LA FORMACIÓN.....</b>	<b>60</b>
	1. Iniciativa.....	61
	2. Convicciones.....	64
	a) Formar es iluminar.....	65
	b) Obediencia inteligente.....	66
	c) Enseñar a pensar.....	69
	d) Asumir los errores.....	72
	e) Ser positivos.....	73
	3. Perspectiva.....	74
	a) Fines y medios.....	76
	b) Principios y consecuencias, causas y efectos.....	77
	4. Cariño.....	80
<b>V</b>	<b>RECAPITULACIÓN: TRES LÍNEAS DE FONDO.....</b>	<b>82</b>
	1. Personas y hábitos.....	82
	2. Personas que piensan.....	83
	3. Autoridad.....	84
	<b>EPÍLOGO.....</b>	<b>86</b>

# I

## Conceptos fundamentales

Esta primera sección reflexiona sobre la formación y la libertad, y cómo se articulan entre sí estos conceptos. Además, ya que la formación es un proceso dinámico, que proyecta hacia el futuro, concluye con algunas consideraciones acerca de la virtud de la fidelidad. En efecto, bien se puede decir que un indicador de la calidad de la formación de una persona es precisamente su capacidad de integrar los distintos sucesos y cambios por los que atraviesa a lo largo del tiempo en los principios que ha asumido como determinantes de su propia existencia.

### 1. Formación

«Los fieles todos, de cualquier condición y estado que sean, (...) son llamados por Dios cada uno por su camino a la perfección de la santidad por la que el mismo Padre es perfecto»<sup>1</sup>. El objetivo del cristiano es la santidad, la plenitud del amor a Dios y a los demás por Él. Es una meta que sólo alcanzará de modo definitivo en la contemplación eterna de Dios, pero es también una tarea que ha de realizar en esta vida.

El camino hacia la santidad es un camino de configuración con Cristo y, por tanto, algo que sólo Dios puede hacer en el alma con su gracia. Es el Espíritu Santo quien forma a Cristo en nosotros, quien *nos forma* de acuerdo a lo que espera que seamos. A su acción podemos denominarla *formación*. Estar bien formado es adquirir «la imagen de Jesús, en que se convierte el hombre santo»<sup>2</sup>. En este sentido, San Josemaría hacía notar a quienes impartían dirección espiritual la importancia de tener «presente en todo momento que no sois ni el modelo ni el

---

<sup>1</sup>CONCILIO VATICANO II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 11.

<sup>2</sup>SAN JOSEMARÍA, *Camino*, n. 56.

modelador. El modelo es Jesucristo; el modelador, el Espíritu Santo, por medio de la gracia»<sup>3</sup>. Pero, puesto que nuestra correspondencia es indispensable, es lógico que pensemos en la formación también como un proceso que depende de nosotros y tenemos que hacer bien. Nos interesa pues, reflexionar sobre ella, sin olvidar que, al realizar esa tarea no somos más que instrumentos de la gracia de Dios.

¿Qué es la formación? ¿En qué consiste? A veces pensamos en ella como un recibir conceptos, ideas sobre cómo debe ser nuestra vida. Así, una persona con buena formación sería una persona que tiene un buen conocimiento de la vida cristiana, aunque de hecho no viva de acuerdo a eso que sabe. No nos basta un concepto de este estilo. La recepción y asimilación intelectual de conceptos es, desde luego, parte de la formación, pero no se identifica con ella. La formación no es sólo dar o recibir *información*.

De modo sencillo y gráfico podríamos decir que formar es *dar forma*. No es dar color, no es barnizar; es dar forma. No tiene que ver con el *aparecer*, sino con el *ser*. Formarse es disponerse establemente para actuar bien. Lo que nos da forma son las cualidades estables, las virtudes, que se adquieren cuando el *hacer* va transformando el *ser*. La persona bien formada es la que ha ido adquiriendo una connaturalidad con el bien. Esto es importante, porque es precisamente lo que buscamos: no nos basta *hacer* el bien, sino que queremos *ser* buenos<sup>4</sup>. El objetivo, por tanto, es que queramos hacer el bien porque seamos buenos, porque estemos constituidos así, porque sea para nosotros lo natural, la expresión normal de nuestro modo de ser. Esto es, aspiramos a hacer el bien con soltura, sin cons-

---

<sup>3</sup>SAN JOSEMARÍA, *Carta 8-VIII-1956*, n. 39 (citado en E. BURKHART, J. LÓPEZ, *Vida cotidiana y santidad en la enseñanza de san Josemaría*, vol. III, Rialp, Madrid 2013, p. 595. En adelante, citaremos este volumen como BURKHART-LÓPEZ).

<sup>4</sup>El adjetivo *bueno* está bastante depreciado y ha llegado a hacerse casi sinónimo de bondadoso. Por eso, conviene señalar que aquí ha de entenderse en un sentido grandioso, de plenitud humana. Por el mero hecho de ser hombres o mujeres, estamos llamados a ser *buenos*, personas que aman el bien, que lo buscan y –con las limitaciones propias de nuestra condición– procuran ponerlo en práctica. Además, por ser cristianos, sabemos que esa búsqueda del bien es búsqueda de la comunión con Dios Padre, Hijo y Espí-

treñimientos ni rigideces. Queremos hacer el bien libremente. Sólo cuando lo consigamos seremos realmente buenos y podremos decir que estamos formados.

Desde esta perspectiva, se puede comprender que la persona bien formada no queda completamente descrita como aquella que hace siempre lo que es bueno, y menos aún diciendo que es la que se ajusta siempre a unas buenas reglas de comportamiento. Sólo es una persona bien formada aquélla que hace lo que es bueno porque le da la gana. Mejor aún: está bien formada aquella persona que, al hacer lo que le da la gana, hace lo que es bueno porque su querer se ha ido identificando con el de Cristo. No nos es suficiente ajustarnos a unas reglas de actuación por estupendas que sean; nuestro reto y nuestro deseo es llegar a hacer el bien cuando hacemos lo que queremos, es decir, deseamos que esas normas buenas sean nuestra propia norma. Esto es en el fondo lo que expresa la célebre frase de San Agustín «*dilige et quod vis fac*»<sup>5</sup>. Con esto debería quedar claro por qué es imposible que se dé un conflicto entre la fidelidad –o la sinceridad, la castidad, la justicia, o cualquier otra virtud– y la libertad.

En lo que se acaba de exponer aletean las conocidas expresiones de san Josemaría con las que enseñaba que debemos hacer las cosas «porque nos da la gana, que es la razón más sobrenatural»<sup>6</sup>. Esas palabras expresan perfectamente y de modo gráfico, lo que estoy tratando de decir: porque es mi deber, porque está así dispuesto por la autoridad, porque me siento obligado..., pueden ser buenas razones, pero no son la razón última. La razón más profunda para hacer el bien, la más humana y la más sobrenatural, es “porque libremente quiero”, es decir, “porque autónomamente afirmo el bien porque lo reconozco como bueno”. Santo Tomás de Aquino llega a decir que, quien evita el mal sólo porque Dios lo prohí-

---

ritu Santo, y que en esa tarea contamos con la gracia de Dios.

<sup>5</sup>*In epistolam Ioannis ad parthos*, tractatus 7, 8.

<sup>6</sup>Esta idea, expresada de diferentes maneras, se puede encontrar en muchísimos lugares de sus escritos, por ejemplo, en *Es Cristo que pasa*, nn. 1, 17, 184.

be, actúa como un esclavo; actúa como libre –como *liber*, hijo<sup>7</sup>– únicamente quien evita el mal porque es un mal<sup>8</sup>, es decir, aquél a quien lo que es malo le parece inconveniente en sí mismo –y no sólo porque esté prohibido–; y sencillamente, no *le da la gana* de hacerlo.

Naturalmente, al amar el bien, amamos lo que está conectado con él y por tanto las mediaciones que nos ayudan a descubrir y a amar la voluntad de Dios, el bien. Entre ellas está la autoridad y los deberes que esta hace conocer con sus disposiciones. Pero la raíz de este amor es siempre su conexión con el bien.

## 2. Formación y libertad

En el mensaje de san Josemaría se da una notable relevancia a la formación, a la libertad y al hecho de que se requieren mutuamente. Esto se manifiesta también en la vida misma de la institución que él fundó: «En organizar y ofrecer formación cristiana se agota en cierto sentido la actividad del Opus Dei, y comienza la libre y responsable acción personal de sus fieles»<sup>9</sup>. Dicho de otro modo: la Obra *simplemente* forma a sus fieles y a otras personas que se acercan a sus apostolados. Este modo de actuar otorga enorme relevancia a la libertad porque se propone precisamente que haya muchas personas que se muevan en la sociedad con libertad, con su propio criterio, sin necesidad de que alguien les esté diciendo lo que han de hacer. De hecho, decía san Josemaría que «en lo humano, quiero dejaros como herencia el amor a la libertad y el buen humor»<sup>10</sup>.

---

<sup>7</sup>San Josemaría captó muy bien la relación entre la libertad y la filiación divina (cfr., por ejemplo, *Amigos de Dios*, 26). La libertad es una de esas realidades (como la oración o la alegría) que solía indicar como propias “de los hijos de Dios”.

<sup>8</sup>Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Epístola II a los Corintios*, cap. 3, lect. 3: «*Ille ergo, qui vitat mala, non quia mala, sed propter mandatum domini, non est liber; sed qui vitat mala, quia mala, est liber*».

<sup>9</sup>E. BURKHART, *Actividad del Opus Dei*, en J. L. ILLANES (cord.), *Diccionario de San Josemaría Escrivá de Balaguer*, Editorial Monte Carmelo – Instituto Histórico San Josemaría Escrivá de Balaguer, Burgos 2013, p. 67.

<sup>10</sup>*Carta 31-V-1954*, n. 22 (citado en A. VÁZQUEZ DE PRADA, *El Fundador del Opus Dei*, vol. III, Rialp, Madrid 2003, p. 521).

La formación requiere libertad<sup>11</sup>. Libertad y formación no son simplemente dos conceptos que deben ir de la mano; son dos conceptos que necesariamente van de la mano. Sin libertad no hay formación y sin formación no hay libertad. De las dos afirmaciones que contiene esta frase, la primera debería ser clara con lo que llevamos dicho, aunque se reforzará más adelante. De la segunda digamos simplemente ahora que, si no está formada con buenos hábitos, la libertad nunca será plena: nuestros vicios nos impiden ver las cosas como realmente son y hacen que ciertos aspectos nos resulten tan atractivos que prevalezcan sobre otros de mayor valor objetivo; nuestra impresión es que actuamos con libertad, porque conservamos el control de nuestros actos (luego somos responsables de ellos), pero en realidad esa elección procede de un defecto de la libertad, de la incapacidad de ver las cosas en su valor verdadero. Para ser auténticamente libre, el querer de nuestra voluntad debe proceder de un juicio correcto sobre la realidad, un juicio en el que las pasiones no pesen de tal modo que la desfiguren. Para poder afirmar autónomamente el bien, hay que verlo. El ejercicio de la libertad, pues, presupone formación. Para que la libertad sea posible, es necesaria la formación: sólo quien tiene buena formación, quien tiene su criterio bien formado, hace el bien cuando actúa según su propio criterio.

Si la libertad requiere formación y la formación libertad, diremos que la expresión formar(se) en libertad es una redundancia: formar(se) es necesariamente formar(se) en libertad; no existe otra formación. Abundaremos en esta idea.

### **3. Fidelidad: amor en el tiempo**

Todos nos damos cuenta de que la experiencia que tenemos del éxito o fracaso de nuestra vida depende radicalmente del amor: de cómo lo hemos reci-

---

<sup>11</sup>SAN JOSEMARÍA, *Es Cristo que pasa*, n. 27: «no hay verdadera educación sin responsabilidad personal, ni responsabilidad sin libertad».

bido y aceptado y de cómo lo hemos ofrecido. Otros objetivos –profesionales, deportivos, etc., incluso afectivos si se trata de experiencias de alcance limitado– pueden parecer suficientes en momentos concretos de la vida, pero a largo plazo nos dejan vacíos. Necesitamos experimentar un amor que configure nuestra existencia, que gobierne todas nuestras decisiones y actitudes.

La dinámica propia del amor reclama la estabilidad del compromiso: ¿quién declara su amor sin pretensión de *eternidad*? ¿Quién creería a una declaración de amor que no se presentase con esa pretensión? *Amor y siempre* son conceptos que han nacido el uno para el otro. Sin embargo, en nuestro mundo muchos acaban considerando inevitable que, en la práctica, esto no se realice. Vivimos en una sociedad con dificultad para el compromiso, especialmente para el compromiso definitivo. La fidelidad se presenta como algo deseable y admirable, sí, pero a menudo se considera irrealizable o, si acaso, alcanzable sólo para una minoría privilegiada. Quien desea pertenecer a esa minoría sabe que no puede limitarse a esperar que ese privilegio le caiga de lo alto como una lluvia benéfica, sino que puede hacer mucho para contribuir a que ese objetivo se haga realidad.

#### **a) Fidelidad y libertad**

La dificultad para el compromiso no se ha presentado siempre con la misma amplitud. La infidelidad ha existido a lo largo de toda la historia, pero es innegable que en otras épocas el número de compromisos rotos –basta pensar en el matrimonio– no alcanzaba las proporciones actuales. ¿Qué ha cambiado? Uno de los conceptos en auge progresivo desde hace ya muchas décadas es la libertad. Nuestro mundo ha venido valorándola de modo más y más positivo. Lamentablemente, esa mayor valoración de la libertad con frecuencia se ha hecho de manera parcial: se insiste de modo unilateral en ciertos aspectos de la libertad de modo que, en la práctica, la fidelidad aparece como algo secundario: quizá es admirada e incluso deseada, pero se pospone a la libertad. Más aún, frecuente-

mente la fidelidad se ve como un límite a la libertad. Así, no es raro que la fidelidad se entienda negativamente: algo positivo desde el punto de vista moral, pero que consiste sobre todo en negarse a otras opciones, en perder posibilidades de decisión, en definitiva, en renunciar a la propia libertad.

La dimensión de negación existe evidentemente, pero no es primaria, sino derivada –simple consecuencia, entre otras– de la positiva: vivir total y progresivamente del amor al que se desea ser fiel. La fidelidad y la libertad no son dos enemigos, como dos ejércitos que pelean por un campo único, de modo que el avance de uno supone necesariamente el retroceso del otro, y lo que la fidelidad gana lo pierde la libertad y viceversa. Al contrario, ambas dominan todo el campo y cada una no puede existir plenamente sin la otra: crecer en fidelidad supone crecer en libertad; perder libertad supone ser menos fiel. Formar(se) para la fidelidad implica, por tanto, formar(se) para la libertad, formar la libertad y, en consecuencia, hacer pensar (inteligencia) y enseñar a querer (voluntad).

Para comprender todo esto mejor, es necesario superar la visión de la fidelidad como mera consecuencia de un impulso recibido en el pasado. La fidelidad es lo más contrario a la inercia. La fidelidad requiere una decisión siempre actual que se expresa en cada momento de la historia de la persona fiel. La fidelidad es acto libre que se extiende, que se prolonga a lo largo de la vida; que abarca y da forma a todo un conjunto de decisiones sobre aspectos particulares y parciales de la existencia, y que toma en cada momento la forma de esas decisiones particulares. La fidelidad da forma a nuestras decisiones profesionales, a nuestros planes y proyectos, a nuestras palabras, a nuestros pensamientos, a nuestras miradas, a nuestros afectos, a nuestras amistades... y adquiere en cada momento la forma de nuestras decisiones, palabras, pensamientos... que son libres y son fieles al mismo tiempo. Podemos, pues, decir que la fidelidad es la expresión en el tiempo de la eternidad propia del amor, es el carácter absoluto de la entrega amorosa expresado en la limitación espacio-temporal en que vive la persona humana.

La fidelidad es grande precisamente por la libertad; no sólo la libertad en el origen, sino en cada momento. Paradójicamente, lo que hace grande a la fidelidad es la posibilidad de ser infiel. Si no pudiéramos ser infieles nuestra fidelidad no tendría mérito ni gloria. Por eso, mientras queramos defender siempre nuestra fidelidad, no debe asustarnos la posibilidad de ser infieles: a veces querríamos tomar una decisión positiva tan fuerte que nos transmitiese la seguridad de que esa eventualidad ha sido cancelada de nuestro futuro. Pero además de que esto no es posible, con ella sería cancelada la misma virtud de la esperanza, que vive precisamente de la inseguridad.

¿Qué es, entonces, la fidelidad? Para muchos, fidelidad es mantener un compromiso a lo largo del tiempo. Es sin duda una respuesta verdadera, pero tiene que haber algo más. La fidelidad requiere perseverancia, pero no es mera perseverancia. No se puede ser fiel sin perseverar. Pero es posible perseverar y no ser fiel. No es fiel quien persevera con resignación; no es fiel quien persevera solo *porque es su deber*; no es fiel quien mantiene su compromiso por miedo a las consecuencias de no mantenerlo; no es fiel quien busca exclusivamente asegurarse el buen juicio de los demás; no es fiel quien mantiene su compromiso porque tiene planteamientos raquíticos, porque rehúsa considerar las cosas grandes de la vida por temor a que le resulten atractivas. Para una persona así la fidelidad es un puro formalismo; no se desdice porque le parece feo –incluso despreciable– desdecirse, pero no porque le parezca maravillosa la entrega; no niega lo que afirmó, no reclama lo que entregó, pero no lo hace por el valor de la entrega y de la vida de entrega, sino simplemente por guardar una formalidad.

Es fiel quien goza en la fidelidad; es fiel quien advierte la tremenda grandeza que encierra su fidelidad; es fiel, en definitiva, quien en la vida se ha ido configurando al ideal del que vive, a la persona para la que vive.

San Josemaría enseña que «no basta estar en la Iglesia y dejar que pasen los años. En la vida nuestra, en la vida de los cristianos, la conversión primera

–ese momento único, que cada uno recuerda, en el que se advierte claramente todo lo que el Señor nos pide– es importante; pero más importantes aún, y más difíciles, son las sucesivas conversiones»<sup>12</sup>. La fidelidad es algo mucho más grandioso que dejar que pase el tiempo sin alterar las coordenadas básicas de la vida. Es aprender a construir la vida desde esas coordenadas, que se van haciendo cada vez más propias, más mías: no simplemente algo que respeto, sino algo con lo que me identifico: yo mismo.

En definitiva, la fidelidad es una perseverancia feliz. Aprender a ser fiel es aprender a ser feliz. No quiere esto decir que la persona fiel no tenga dificultades. Todo el mundo las tiene de un modo u otro, y precisamente por eso es preciso *aprender* a ser feliz. Las dificultades necesariamente nos afectan; si conseguimos que no alcancen el estrato de lo que es decisivo en nuestra vida, de lo que tiene relación inmediata con nuestra felicidad<sup>13</sup>, habremos aprendido a ser felices.

Por otra parte, la fidelidad sólo se puede vivir con gozo si se vive con libertad. Quien se siente poco libre –incluso cuando sabe que nadie ni nada le fuerza– no experimenta la alegría de la entrega. Quien, en cambio, porque le da la gana, procura vivir de acuerdo con su vocación se va connaturalizando con ella; los principios que rigen ese modo de vivir se van haciendo progresivamente propios y se viven con una libertad creciente, porque son cada día más *mis principios*, porque vivo *como me gusta vivir*.

---

<sup>12</sup>*Es Cristo que pasa*, n. 57.

<sup>13</sup>La felicidad no ha de ser entendida al modo kantiano, como la experiencia de estar contentos. Si lo fuera, su búsqueda como motivación moral fundamentaría efectivamente una vida egoísta, y ofuscaría nuestra razón en su función directora del comportamiento. En cambio, se ha de entender más, en la línea de Aristóteles y Santo Tomás, como aspiración realizada, como aquietamiento de la voluntad (cfr. M. RHONHEIMER, *La prospettiva della morale*, Armando editore, Roma 2006, pp. 49-51, en la edición española, *La perspectiva de la moral*, Rialp, Madrid 2000, pp. 61-62). Es decir, la felicidad consistiría en aquel modo de vivir que es digno de ser buscado por sí mismo y no en razón de otra cosa: el fin último del actuar humano, la vida que vale la pena vivir. En última instancia, la contemplación de Dios en la felicidad eterna; felicidad de la que gozamos de un anticipo en esta vida precisamente si vamos aprendiendo a convertir en contemplación nuestra vida ordinaria: «En esta tierra, la contemplación de las realidades sobrenaturales, la acción de la gracia en nuestras almas, el amor al prójimo como fruto sabroso del amor a Dios, suponen ya un anticipo del Cielo, una incoación destinada a crecer día a día» (SAN JOSEMARÍA, *Es Cristo que pasa*, n. 126).

La entrega, pues, requiere libertad plena y constante. No es suficiente el planteamiento de quien pensara que al entregarse ha renunciado libremente a su libertad<sup>14</sup>. En realidad, aunque quisiéramos, no podríamos hacer esa renuncia, porque nuestras decisiones seguirían estando en nuestras manos. Pero es que, además, desde una perspectiva positiva de la entrega, esa actitud no nos interesa. No queremos renunciar de ningún modo a nuestra libertad; la amamos y deseamos mantenerla en toda su plenitud, queremos ser plenamente dueños de cada una de nuestras acciones precisamente para poder libremente decidir en cada instante lo que entendemos que Dios quiere, *porque nos da la gana*, porque queremos parecernos a Jesucristo, porque al hacer lo que Dios quiere estamos haciendo lo que nosotros queremos, y nos encanta vivir así, por más que en algunos momentos las consecuencias de la entrega supongan esfuerzo.

Todo esto puede resultarnos más claro si consideramos que, para nosotros, seres finitos inmersos en un mundo finito y con tantos aspectos de contingencia, la libertad conlleva generalmente la posibilidad de elegir entre varias alternativas. No obstante, la esencia de la libertad no es la elección en un ámbito contingente, sino la autónoma afirmación del bien, que no es otra cosa que el amor. En ese sentido son plenamente libres, por ejemplo, los bienaventurados. Ellos no son arrastrados violentamente por un fuerte torrente de luz y de bien divinos, como pueden ser arrastradas las personas y las cosas por un río salido de madre o por las violentas olas de un tsunami, sino que ante la bondad divina vista directamente les sale de dentro un acto de intenso amor a Dios del que de ningún modo quieren apartarse. También Dios, que es Amor, es en sí mismo libre, lo que no significa que sea lo que es (tres Personas) contingentemente, es decir, que pudiera no ser así. Donde hay amor hay siempre libertad. El amor es libre: es el acto esencial de la libertad. La posibilidad de elegir entre alternativas acompaña la li-

---

<sup>14</sup>De este modo se intentarían compaginar libertad y entrega, pero se seguiría viendo la entrega como un límite a la libertad; eso sí, libremente asumido. La entrega viviría buscando un equilibrio con la libertad, pero ese equilibrio sería siempre inestable. La entrega total requiere una libertad total y constante.

bertad solo en este mundo, y no siempre: por ejemplo, a una buena madre no le parece posible no amar a un buen hijo, pero esto no quiere decir que su amor materno no sea libre. El hecho de que el amor a Dios nos cierre la elección de algunos posibles comportamientos o estilos de vida restringe la gama de posibilidades elegibles, pero no es una disminución de la libertad, *siempre que lo que nos cierra esas posibilidades sea el amor*, y no otra cosa. Cuando una persona empieza a pensar que con su fidelidad no se siente libre, lo que realmente sucede es que se está apagando su amor. Está empezando a no amar lo que antes amaba, y eso no representa una libertad mayor que seguir amando lo que hasta ahora amaba.

Otra cosa sería que alguien viese que se le impone la elección de algo que no está necesariamente vinculado a lo que se ama. San Josemaría, por ejemplo, decía que la vocación al Opus Dei es como una carretera amplia por la que se puede ir de diversos modos. Lo importante es no salirse de la carretera. Por eso, en la labor de formación se ha de respetar la libertad de elegir entre las diversas opciones legítimas de las que goza la persona dentro de su propia vocación, sin imponer obligaciones que no están vinculadas a la llamada que ha recibido.

#### **b) Dos rasgos esenciales de la fidelidad**

A algunas personas les gusta la tranquilidad, los planes serenos, la actividad ordenada y previsible; a otras les encanta lo contrario: el movimiento, lo inesperado, la aventura. Pero a todos nos atrae la estabilidad: nos gustaría estar siempre como cuando nos encontramos bien; deseáramos que los momentos buenos perdurasen, se hiciesen permanentes. En ocasiones, incluso nos entretendemos considerando que el cielo será como tal o cual situación agradable, pero por toda la eternidad. En estas consideraciones simples prevalece lo placentero del momento sobre lo realmente bueno, pero en todo caso muestran a las claras que nos gusta la estabilidad.

Al mismo tiempo, tenemos perfectamente asumido que la estabilidad perfecta no pertenece a este mundo. En esta vida hay un movimiento inevitable de circunstancias que no controlamos y que nos afectan, a veces profundamente. Si la estabilidad que buscamos la entendemos como opuesta a ese movimiento, el fracaso es seguro: nos sentiremos constantemente frustrados, porque nos veremos incapaces de alcanzar algo que deseamos y consideramos necesario.

Hemos de encontrar la estabilidad en medio de ese movimiento inevitable. Es decir, tiene que haber en nosotros algo estable que nos permita afrontar lo cambiante sin ser zarandeados de acá para allá, sin que los sucesos alteren constantemente nuestros principios fundamentales, nuestra visión de la vida. Si lo hicieran, habríamos dejado de ser dueños de nuestra existencia, estaríamos en manos de las circunstancias: no seríamos libres, aunque nadie nos forzase a actuar de esta o de aquella manera. Movimiento, pues, en la superficie y estabilidad en el fondo. Movimiento en las circunstancias incontrolables y en las decisiones personales para moverse en esas circunstancias, y estabilidad en las convicciones que están en la base de esas decisiones y las sostienen.

La fidelidad es estabilidad. Una estabilidad que en modo alguno es monotonía. Por el contrario, es precisamente la fidelidad la mejor arma contra el peligro real que representan «el transcurso del tiempo que consume los cuerpos y amenaza con agriar los caracteres, la aparente monotonía de los días aparentemente siempre iguales»<sup>15</sup>. La fidelidad es creativa, busca constantemente maneras de expresar el mismo amor, las mismas convicciones, en las circunstancias del momento presente. Y va aprendiendo a conseguirlo en momentos de agitación y cambio, y en temporadas de quietud. El aburrimiento cabe sólo en quien no ha aprendido a vivir en la realidad y suspira con frecuencia por unas circunstancias distintas.

Quien es fiel está respondiendo de hecho con unos principios estables a una realidad que es inevitablemente cambiante<sup>16</sup>. Es muy importante entender que esa estabilidad no es total, sino que reside en los principios hondos con los que se afronta una realidad externa e interna mudable. Es igualmente importante comprender que es –debe ser– una estabilidad nuestra y no de las circunstancias. Si esto se olvida, se piensa en la estabilidad como un derecho y, en consecuencia, cuando la realidad no lo respeta –nos sentimos inquietos– nos enfadamos y aumenta nuestro desasosiego.

Más que un derecho, la estabilidad es una tarea: necesitamos formar en nosotros las cualidades que nos permitan afrontar establemente lo cambiante, para que las circunstancias no decidan por nosotros: que nos afecten, sí, pero que no decidan. Es importante aprovechar precisamente los momentos en que la estabilidad parece faltar para desarrollar esas cualidades. También se forman hábitos en los momentos buenos, pero los difíciles tienen un indudable papel en esa tarea. Además, pensar en ellos como ocasiones privilegiadas para formar disposiciones estables, que nos serán de gran ayuda en el futuro, contribuye a que los afrontemos con optimismo y serenidad.

Un ejemplo. Queremos ser personas afables y atentas con los demás, y quizá generalmente lo conseguimos, pero hay momentos en que estamos irascibles. Tal vez descubrimos en nosotros la causa de esa irascibilidad, que hemos excitado, por ejemplo, dando vueltas a juicios negativos; o tal vez se debe a circunstancias que no controlamos: una mala noche, una incomprensión o una pequeña injusticia que hemos sufrido, agitación por un trabajo que nos urge terminar... En todo caso, ese estado de ánimo nos lleva a dar malas respuestas o poner caras largas a personas que querríamos tratar bien. Luego nos duele, nos arrepen-

---

<sup>15</sup>SAN JOSEMARÍA, *Es Cristo que pasa*, n. 24.

<sup>16</sup>*Conversaciones con Mons. Escrivá de Balaguer*, n. 1: «Fidelidad. Un marido, un soldado, un administrador es siempre tanto mejor marido, tanto mejor soldado, tanto mejor administrador, cuanto más fielmente sabe hacer frente en cada momento, ante cada nueva circunstancia de su vida, a los firmes compromisos de amor y de justicia que adquirió un día».

timos y hacemos el propósito de estar prevenidos la siguiente ocasión en que nos encontremos así. Pero a veces esto no es tan sencillo, porque carácter, temperamento o costumbre hacen que nos sea muy difícil controlarnos. Luchamos y, en momentos puntuales, vencemos. Si un estado de ánimo de ese estilo persiste, la lucha nos cansa, desearíamos que desapareciese la dificultad, porque no queremos faltar a la caridad, y ese buen deseo degenera en impaciencia y enfado, lo cual, a su vez, resta eficacia a nuestra lucha. Si, en cambio, pensamos en ese período de irascibilidad como una estupenda ocasión para formar el hábito de ser atentos con los demás pase lo que pase, la lucha concreta será más serena: estamos construyendo algo positivo, que requerirá tiempo, pero que vale la pena y que contribuirá a que en el futuro reaccionemos mejor. Y pediremos ayuda a Dios no sólo para no caer, sino para que esa lucha nos haga estar más cerca de Él. Algo similar sucede con otros aspectos que pueden requerir habitualmente poco esfuerzo y pasan a un primer plano en algún período: diligencia, delicadeza en la pureza, falta de ideas o de concentración en la piedad... Son momentos para pensar que con esa lucha que parece ineficaz –al menos en parte, porque no desaparece la tentación o la dificultad– estamos construyendo con la gracia de Dios disposiciones sólidas, estables.

Esto nos conduce al segundo rasgo que quiero señalar. Venimos considerando que la estabilidad es una tarea; y lo es porque requiere desarrollo progresivo de unas cualidades que la hacen posible. La fidelidad es, por tanto, crecimiento. No es simplemente consecuencia de una decisión; la decisión es imprescindible, pero luego hay que ir formando actitudes sin las cuales la decisión sincera no basta. Para ser fieles hay que aprender a convivir con una misma persona, aprender a enfocar positivamente las dificultades, aprender a insertar armónicamente un trabajo agradable o pesado dentro del conjunto de la existencia, aprender a atajar a tiempo –cuando todavía parece de poquísima importancia– la atracción de algo que podría apartarnos del compromiso que da sentido a nuestra vida,

aprender a tener una relación íntima con Dios, a rezar y a encontrarle también en las sequedades o dificultades de otro tipo, etc. Aprender, progresivamente.

A veces, ante errores concretos, pensamos que nuestros propósitos no eran sinceros, puesto que no los hemos llevado a la práctica. En muchos casos tendremos razón. Pero también es posible que no los hayamos llevado a la práctica a pesar de nuestra sinceridad, sencillamente porque no somos capaces. Con esto no nos disculpamos tontamente: “Si no soy capaz, renuncio a ese objetivo y me quedo tan tranquilo, ¿qué puedo hacer?, ¡no soy capaz!”. No; lo que queremos es precisamente ir siendo capaces de actuar bien, ir adquiriendo esas cualidades que dan una estabilidad honda a nuestra vida. Y eso requiere tiempo... y la humildad de rehacer los propósitos todas las veces que sea necesario, hasta que vencamos en la lucha que nos hemos propuesto. Por tanto, no renuncio al objetivo, pero comprendo que no lo alcanzaré inmediatamente; necesito insistir (el simple paso del tiempo no produce el efecto que buscamos) para crecer y desarrollar esa estabilidad en que consiste la fidelidad. Precisamente, elemento decisivo de esta visión dinámica de la fidelidad es la capacidad de incorporar hábitos nuevos, que es, además, síntoma de juventud y de vida, y que implica un enriquecimiento permanente de nuestra humanidad: hay que conseguir fomentarla en la vida propia y en la de los demás.

Fidelidad es estabilidad y es crecimiento. Es el crecimiento en una estabilidad entendida como tarea. A esto se refería san Agustín cuando aleccionaba a sus oyentes: «Si dices basta estás perdido. Crece siempre, camina siempre, progresa siempre...»<sup>17</sup>. La fidelidad requiere, por tanto, formación. Formación progresiva, creciente, de esa estabilidad. Somos fieles cuando, en medio de nuestras limitaciones, procuramos serlo más cada día, correspondiendo a la gracia del Señor; cuando procuramos configurarnos progresivamente con aquel amor al que

---

<sup>17</sup>*Sermo 169, 15 (PL 38, 926): Si autem dixeris: Sufficit; et peristi. Semper adde, semper ambula, semper profice.*

deseamos ser fieles. La fidelidad nunca es un simple mantener, es crecimiento en el estilo de vida que se ama; la fidelidad es formación.

## II

# La persona y la voluntad

Santo Tomás llama actos humanos a aquellos que proceden de las facultades espirituales, porque son éstos los que le distinguen de los que pueden realizar otros seres vivos como los animales o las plantas<sup>18</sup>. Esos actos son voluntarios: están gobernados por la voluntad y por la razón. En esta sección repasaremos brevemente algunas ideas sobre la intervención de estas facultades en los actos libres y cómo podemos contribuir a su formación.

### 1. Fortalecer la voluntad

En las últimas decenas de años se ha ido haciendo más y más frecuente encontrarse con personas que avanzan lentamente en su formación. Suelen ser personas –jóvenes, pero no sólo– de buena voluntad, que quieren mejorar y actuar bien e incluso buscan ayuda para profundizar en su formación y crecer en su vida interior. Pueden llegar a proponerse metas altas, descubrir su vocación y

---

<sup>18</sup>Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 1, a. 1.

emprender un camino definido, quizás con gran entusiasmo. Frecuentemente ese impulso inicial –se refiera a la respuesta a la propia vocación o a otras metas parciales, no definitivas– va desapareciendo con cierta rapidez, sobre todo al comprobar que los objetivos que se proponen no son fáciles, ni inmediatamente placenteros. En definitiva, parecen poseer una voluntad débil.

Ciertamente, la sociedad, y en muchos casos también la familia, no aportan lo que hace unas pocas décadas solían aportar y eso dificulta que muchos desarrollen las aptitudes necesarias para afrontar positivamente algunas cuestiones de la vida. Se hace necesario, por tanto, que la formación ofrezca recursos que den solidez a la voluntad, que permitan alcanzar una estabilidad que no puede ser delegada a las circunstancias, a lo que la vida ofrece o niega. Lo que está en juego es la felicidad de las personas. Una felicidad que ellas pueden y deben construir, y no sólo esperar de la vida y reclamarle a la vida. En esa felicidad necesariamente influyen los acontecimientos en los que estamos envueltos, pero la persona feliz es la que lo es sean cuales sean esos eventos. Esta persona sabe afrontar los sucesos negativos sin dejarse abatir porque tiene recursos, porque tiene un contexto profundamente positivo en el que puede caer aquella sombra sin oscurecerlo todo. Estos recursos son las virtudes, que se desarrollan con nuestros actos, con nuestras decisiones libres.

La voluntad se enreca a medida que se ejercita para perseguir lo que vale la pena, aunque cueste. En cambio, se debilita cuando se mueve sólo hacia lo placentero, que se va haciendo cada vez más necesario, se va viendo como un derecho y acaba generando quejas y lamentos cuando la vida no respeta ese derecho. Por otra parte, al culpar a la vida de nuestras dificultades o insatisfacciones, declinamos nuestra responsabilidad y acabamos reduciendo la libertad a un expediente para robarle a la vida lo que nos parece que se niega a ofrecernos, en

lugar de ser la instancia desde la que nosotros aprendemos a construir la capacidad de ser felices pase lo que pase<sup>19</sup>.

Reflexionar un momento sobre lo que hay detrás de esa voluntad débil quizá nos permita identificar maneras de ayudar a fortalecerla.

Como ya hemos dicho, quien tiene una voluntad débil puede ser una persona con buenas disposiciones, que quiere mejorar y que incluso busca orientación en un sacerdote o en un amigo. Cuando se le intenta ayudar, generalmente entiende lo que se le dice, en muchos casos querría vivirlo, pero no lo consigue, no se siente capaz y termina abandonando pronto los buenos propósitos que se había fijado porque los ve ilusorios o demasiado costosos. Parece como si uno se pudiera proponer en la vida metas altas solo si son sencillas o como si el mero hecho de plantearse alcanzar algo grande tuviera que tornarlo inmediatamente fácil.

En el fondo, el problema tiene que ver con el valor que damos a las cosas. Un mismo esfuerzo nos puede parecer excesivo para alcanzar cierto objetivo y, en cambio, razonable para lograr otro que es mucho más valioso. La cuestión es, por tanto, el valor que tiene para nosotros el objetivo propuesto. Si lo consideramos decisivo para una vida feliz y lograda, estaremos dispuestos a cualquier esfuerzo; si, en cambio, para nosotros vida feliz es sinónimo de vida placentera, o si el objetivo lo vemos solo como una posibilidad entre muchas otras, quizá lo desearemos, pero no con la misma firmeza, no de modo que el deseo llegue a convertirse en propósito. Lo mismo podríamos decir si el propósito es revocado ante cualquier dificultad: sería señal de que para nosotros el objetivo tenía poco valor.

---

<sup>19</sup>Dicho sea de paso, de quien se siente feliz sólo cuando las circunstancias en las que vive son de su agrado, difícilmente se puede decir que es feliz. Lo es, en cambio, quien se siente feliz en toda circunstancia. Esto implica cierto aprendizaje y, naturalmente, es muy distinto de proponer la indiferencia como un ideal: es normal que los sucesos exteriores nos afecten, pero no nos deben esclavizar.

Todo esto muestra que en lo que solemos llamar voluntad débil, se esconde un juicio poco certero sobre el valor de los bienes que están en juego en nuestras decisiones libres. Es decir, la voluntad es débil porque está guiada por una razón que no acierta con la verdad práctica, con lo que realmente contribuye a una vida plena. Y no acierta porque la razón práctica (la razón en su función de dirigir nuestro comportamiento) está muy influida por las pasiones, mucho más que la razón especulativa. Por eso es difícil hacer un buen juicio sobre la conveniencia de un cierto comportamiento si las pasiones no están rectamente formadas. Y al contrario, cuando lo están, las pasiones mismas son una ayuda para la razón: juzgamos correctamente y decidimos en consecuencia<sup>20</sup>.

Llegamos al mismo punto si razonamos desde la libertad. Su ejercicio requiere la intervención de la inteligencia y de la voluntad. Ambas han de cumplir correctamente su papel. En principio, relacionamos la libertad con la voluntad. Efectivamente, Santo Tomás explica que la libertad radica en la voluntad como en su sujeto. Pero enseguida añade que, sin embargo, la causa de la libertad está en la razón<sup>21</sup>. Es una afirmación con varias implicaciones, que tiene que ver con gran parte de lo que irá saliendo en las páginas que siguen; por el momento, habremos de conformarnos con una breve consideración.

---

<sup>20</sup>Sobre lo que se expone en este párrafo puede verse M. RHONHEIMER, *La prospettiva della morale*, pp. 150-151 (en la edición española, p. 179). Transcribo algunas frases de la traducción italiana: «L'influsso [delle passioni] sulla volontà è indiretto; esso passa attraverso l'influsso sul giudizio della ragione. Come la passione ordinata sorregge il giudizio di ragione e gli mostra addirittura il cammino, così la passione disordinata può influenzare, rovesciare e tirare dalla sua parte la valutazione della ragione. Ciò porta al cosiddetto *error electionis* o alla *ignorantia electionis*: all'“errore nella scelta d'azione” (“errore di scelta”) o alla “ignoranza della scelta”. È ciò che si chiama comunemente, non del tutto correttamente, “volontà debole”. Ciò di cui qui si parla non è tanto una debolezza della volontà, quanto piuttosto una sconfitta del giudizio di ragione riguardo a “ciò che è qui e ora buono” a causa della pulsione sensibile. La *conseguenza* è naturalmente il fatto che l'atto di volontà, così come converrebbe secondo la ragione, non giunge a compimento o che la volontà segue un giudizio di ragione trasformato dalla passione. La passione opera però solo indirettamente sulla volontà, modificandole l'oggetto attraverso l'uso del giudizio di ragione. Questo influsso delle passioni sulla volontà si chiama perciò un influsso *ex parte obiecti*: esso è in verità un influsso sul giudizio della ragione. La volontà –come facoltà spirituale– non può essere influenzata da nessuna passione *direttamente* e immediatamente».

<sup>21</sup>Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 17, a. 1, ad 2: «*radix libertatis est voluntas sicut subiectum, sed sicut causa, est ratio. Ex hoc enim voluntas libere potest ad diversa ferri, quia ratio potest habere diversas conceptiones boni*».

Nuestras decisiones libres son voluntarias, están tomadas por la voluntad. La voluntad sigue siempre a un juicio de la razón. Es decir, elegimos siempre lo que pensamos que nos conviene, aquello que se presenta a nuestros ojos como bueno. Ese juicio es, por supuesto, un acto de la razón, pero no siempre es razonable porque está muy influido por el orden o desorden de nuestras inclinaciones. Por ejemplo, todos tenemos una inclinación a la verdad: nos atrae la verdad. Pero también nos atraen otras cosas, como que los demás tengan una buena imagen de nosotros, ventajas económicas o de otro tipo... Si esas tendencias no están bien formadas, presentarán su objeto como más valioso de lo que es y el sujeto juzgará entonces que le conviene mentir. Es un error, porque la verdad es siempre un apoyo mucho más sólido para construir la felicidad humana que lo que podría serlo un prestigio falso. No es un error teórico: quien miente puede saber perfectamente que no conviene mentir. Es un error práctico, que se da porque, aunque la mentira no es conveniente, puede parecerlo y de hecho lo parece siempre que uno miente. Ese juicio es compatible con un correcto juicio de conciencia por el que el interesado concluye que no debe hacer esa afirmación falsa. Por expresarlo de algún modo, es posible que yo sepa que en la situación en la que me encuentro, aquí y ahora, la mentira *no conviene* (juicio de conciencia) y sin embargo juzgue que *me conviene* (juicio de elección). De hecho, en todo pecado se da esa discordancia entre esos dos juicios.

Fortalecer la voluntad es en buena parte, por tanto, fortalecer la razón en su vertiente práctica. Y esto último requiere el orden de las pasiones, es decir, las virtudes. Estas, a su vez, sólo se pueden conseguir con actos libres conformes a la virtud. El acto conforme a la virtud va poco a poco formando virtudes, poniendo orden en los afectos; ese orden hace que la razón tenga mayor claridad para ver el auténtico valor de las cosas y así hacer juicios prácticos rectos; esos juicios que alcanzan la verdad práctica llevan a la voluntad a elegir actos virtuosos que, a su vez siguen afianzando el orden en nuestras inclinaciones. Es un círculo virtuoso

en el que, como veremos más adelante<sup>22</sup>, se entra gracias a la ayuda de alguien en cuya benevolencia confiamos. De ahí la tremenda importancia que en la formación tienen las buenas relaciones, los grupos de familias y de amigos que saben crear un ambiente en el que las virtudes se viven, se perciben y se transmiten con naturalidad, a través del ejemplo.

Quizá no está de más considerar que, generalmente, quien da ejemplo es quien vive bien sin pretender dar ejemplo, es decir, quien haría lo mismo si nadie lo viera, porque le encanta vivir así. La alegría juega un gran papel en la ejemplaridad, pues es señal de vida virtuosa consolidada. Quien nos ve tiene que advertir que la vida de entrega es maravillosa, que es una vida feliz. No es una vida *sacrificada y llena de renunciaciones* que vale la pena en vista de una felicidad que se nos dará en la otra vida. ¡No! Es una vida maravillosa ya aquí abajo, con una felicidad que alcanzará su plenitud en el cielo, pero que es ya ahora auténtica. Si para transmitir esto tuviéramos que proponernos *dar ejemplo*, probablemente significaría que no hemos entendido aún la maravilla de la entrega. Quien la ha captado no desea prescindir de ella, porque la ama: no encuentra su felicidad *contra* la entrega, ni siquiera *al margen* de la entrega, sino precisamente *en* la entrega, por más que, al mismo tiempo, note el peso del sacrificio.

Una consecuencia que, de paso, se puede mencionar, es que, en el contexto de las actividades formativas, los planes deberían de resultar atractivos, no sólo porque sean divertidos y placenteros, sino porque sean sinceros, porque muestren de modo auténtico la vida de personas entregadas, de personas que han aprendido a necesitar de bien poco para ser felices<sup>23</sup>. Es, por decirlo así, una felicidad –en el mejor de los sentidos– *barata*, asequible a personas normales, que tienen pocos

---

<sup>22</sup>Véase más abajo el apartado [Prudencia y amor](#).

<sup>23</sup>Son conmovedoras estas palabras que Mons. Ignacio Orbezo escribió en el prólogo al libro de S. VALERO, *Yauyos. Una aventura en los Andes*, 4ª edición, Madrid 2003, p. 12: «Y, además, me acuerdo que lo pasábamos muy bien; que disfrutábamos de tantas circunstancias realmente divertidas; que convertimos en bromas el cansancio, el frío y hasta los indispensables magullones. Que nos sobró de todo, porque necesitábamos de bien poco para ser felices».

medios y ninguna cualidad excepcional, pero que no se cambiarían por nadie. Y eso es poderosamente atractivo para cualquiera que no sea superficial. Efectivamente, la pobreza, la disponibilidad, la mortificación, etc., bien vividas, con naturalidad y alegría, tienen una enorme fuerza atractiva.

No se consigue nada, en cambio, rebajando los objetivos, como si la irrenunciable opción en favor de la libertad significase concedernos lo que antes no nos concedíamos. Si hiciéramos esto nos incapacitaríamos para aprender a ser felices en toda circunstancia. Por reivindicar nuestra libertad habríamos abdicado de aquello para lo que la libertad nos servía.

## **2. El riesgo del voluntarismo**

El ejercicio de la libertad requiere inteligencia y voluntad. No basta contar con estas facultades; hay que ejercitarlas. La falta de libertad interior —es decir, la falta de libertad no causada externamente— podría darse por una incorrecta intervención en los actos de una o de otra. El voluntarismo radica en la defectuosa intervención de la inteligencia en la vida moral. Lo llamamos voluntarismo porque es como una inflamación de la voluntad, que termina por ocupar el lugar que corresponde a la razón<sup>24</sup>. Como veremos, el voluntarismo conlleva una visión distorsionada de las virtudes y superarlo supone entender bien el papel fundamental que estas juegan en la vida moral, en la vida de relación con Dios.

Quien vive con poca libertad interior puede ser libre —e incluso saberlo—, pero no se siente libre. La sensación es muy importante en este caso, porque quien no se *siente* libre actuará como si no lo fuera. Es decir, la libertad es algo que se ha de experimentar. Esto significa que formar en libertad no supone sólo que la persona sea de hecho libre y autónoma, sino que supone que se *sienta* libre y autónoma.

---

<sup>24</sup>En realidad, el esquema es el opuesto: la voluntad se inflama porque no le queda más remedio que ocupar el lugar que la razón no ha asumido como le correspondía.

Es posible que hayamos conocido personas que viven con sensación de agobio, de falta de libertad, exactamente las mismas cosas que otros vivimos gozosamente, que nos llenan de alegría y que experimentamos como profundas manifestaciones de libertad. Cabe entonces que nos preguntemos: ¿habrá a mi alrededor alguien que se sienta poco libre?, ¿habrá alguien que viva las cosas externamente, sin terminar de entenderlas, pero haciéndolas con resignación, *porque es bueno?*, ¿podríamos ayudarle?, ¿cómo?

Este es realmente el problema al que nos enfrentamos: somos de hecho muy libres, pero a nuestro alrededor puede haber personas que, aunque son y se saben libres, no se sienten tales: actúan con poca libertad interior. Formar en libertad es, por eso, formar personas que experimentan la libertad de la que gozan. Aprender a formar en libertad es aprender a formar transmitiendo sensación de libertad<sup>25</sup>.

Esta situación de falta de libertad interior que hemos descrito muy someramente, es el voluntarismo. Es un problema real: cuando se habla de él muchas personas conectan, porque se sienten identificadas. Como mencionaremos a continuación, es un problema generado por el enfoque de la moral y el derecho que se ha ido imponiendo en nuestra sociedad en un largo proceso de varios siglos. Puede ser más frecuente entre personas buenas, precisamente porque son responsables, se exigen y se toman en serio las cosas. Quienes no se plantean tener vida interior —o no lo hacen con profundidad—, aquellos para quienes la valoración moral de su comportamiento no cuenta mucho o se hace según unos criterios subjetivos, no sentirán tanto el peso de su responsabilidad moral. Por eso no nos ha de sorprender encontrar a nuestro alrededor alguna persona voluntarista, pero

---

<sup>25</sup>Al hablar de sensación se da por supuesta la realidad de lo que esa sensación hace percibir. La realidad tiene primacía sobre la sensación: ser libres es primario respecto a sentirse libres. Aquí se pone el énfasis en la experiencia, porque se quiere subrayar que, en el caso de la libertad, el hecho de no sentirla tiene en el sujeto consecuencias equivalentes al hecho de no tenerla.

sí nos ha de llevar a plantearnos cómo ayudarle, para que también él viva gozosamente su relación con Dios.

Del voluntarismo podemos hablar a nivel sintomático, preguntándonos cuáles son sus manifestaciones (tensión, agobio, sentimentalismo en la lucha, necesidad de experimentar el propio progreso) y qué remedios podemos aconsejar (considerar la filiación divina, contrición, etc.). Podemos también preguntarnos por las raíces, para tratar de saber y entender qué es lo que hay detrás de los síntomas; así aplicaremos aquellos remedios con mayor conocimiento de causa y además veremos nuevos modos de afrontar el problema. Aquí –aunque muy sintéticamente– vamos a intentar hablar de este segundo modo.

#### **a) El voluntarismo y sus raíces en la historia de la Teología Moral**

De modo muy sencillo hemos dicho más arriba que el voluntarismo es una inflamación de la voluntad, en perjuicio de la inteligencia. El voluntarista usa poco la inteligencia en su vida interior. Es posible que sea muy inteligente, pero apoya su lucha en la voluntad, hasta tal punto que esta acaba llevando también el peso que correspondería a la inteligencia. Esto significa que para él cuenta más querer que entender; la vida interior es sobre todo una cuestión de decisiones firmes: la solución de los problemas es siempre poner más esfuerzo por ajustarse a una regla de comportamiento que no se ha terminado de interiorizar, y esto genera tensión, cansancio, agotamiento.

Esta visión tiene consecuencias notables en el modo de entender las virtudes; concretamente la prudencia, que es la virtud que perfecciona el intelecto práctico.

No nos vamos a extender en esta compleja cuestión<sup>26</sup>, pero aun corriendo el riesgo de simplificarla excesivamente, trataremos brevemente acerca de su origen, porque suele dar luces sobre el voluntarismo conocer las ideas que están en su base. Para nuestro objetivo nos basta señalar sintéticamente dos raíces.

### ***Guillermo de Ockham: la libertad absoluta de Dios como libertad arbitraria***

Ockham (1285-1349) pensaba que, si no se quieren poner límites a la libertad de Dios, hay que admitir que es una libertad arbitraria: si Dios no pudiera querer hoy una cosa y mañana la contraria, su libertad no sería absoluta. De este modo, con la aparente intención de defender la omnipotencia de Dios, vacía la creación de contenido inteligible éticamente relevante: Dios no habría creado un mundo con sentido, sino que le iría dando sentido en cada momento y de modo no necesariamente coherente. En última instancia, y paradójicamente, Ockham limita la omnipotencia divina, porque lo absoluto de su libertad haría de Dios un ser incapaz de crear un mundo con sentido.

Por supuesto, para él el acto moralmente bueno consiste en hacer lo que Dios quiere, pero eso sólo sería cognoscible si Dios lo revelara de algún modo. Nadie podría conocer el bien por sí mismo, necesitaría siempre una instancia externa que se lo mostrase. En esta concepción, la ley moral es siempre una instancia externa al sujeto; ha dejado de ser una *ordinatio rationis*<sup>27</sup>, algo inteligible en sí mismo, para convertirse en una *ordinatio voluntatis*: lo decisivo es la voluntad del legislador que lo ha dispuesto así.

---

<sup>26</sup>Mayor desarrollo puede verse en S. PINCKAERS, *Le fonti della morale cristiana*, Ares, Milano 1992, caps. X y XI, pp. 284-330. El original es en francés (*Les sources de la morale chrétienne*); existen traducciones al inglés (*The sources of Christian ethics*) y al español (*Las fuentes de la moral cristiana*) y quizá también a otras lenguas. Con mayor profundidad aún lo expone G. ABBA, *Quale impostazione per la filosofia morale?*, Libreria Ateneo Salesiano, Roma 1996, pp. 74-85.

<sup>27</sup>Precisamente en esto consiste la ley para Santo Tomás: cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 90, a. 4, resp., *in fine*. Con esa expresión el Aquinate culmina lo que ha expuesto detalladamente en los cuatro artículos de la cuestión que citamos: «*Et sic ex quatuor praedictis potest colligi definitio legis, quae nihil est aliud quam quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata*».

El carácter extrínseco de la ley moral no deja a la inteligencia otro papel que el de entender el contenido del mandato. En consecuencia, se pierde el valor de la finalidad. Los razonamientos prácticos (los que tratan de determinar qué conviene hacer) parten siempre de un fin. Si el fin es el que debe ser, la bondad de una acción se mide por su adecuación o coherencia con ese fin. Pero si para conocer el bien me es siempre imprescindible una instancia externa, el fin se hace irrelevante, y la irrelevancia del fin reduce a la inteligencia a un papel secundario. Pensémoslo con un ejemplo.

Situémonos en Roma. Supongamos que tengo que salir de mi casa para ir a un cierto lugar y distingamos tres casos. En el primer caso, yo sé que debo dirigirme a la Plaza de San Pedro. Al salir de mi casa tomaré a la derecha o a la izquierda según cuál sea el camino que juzgo más adecuado. En cada cruce deberé optar de nuevo: es posible que varias de las calles que se abren sean válidas, pero no todas lo serán. La elección de una calle que lleva en dirección contraria a la posición en la que sé que se encuentra San Pedro es una mala elección; la de una calle que dirige hacia el destino es una buena elección. En el juicio sobre la bondad de las elecciones libres, el fin es determinante.

En el segundo caso, no sé a dónde me dirijo. Simplemente se me da un auricular y se me dice que a través de él me será comunicado en qué dirección he de caminar. Si quien me habla me merece confianza, me sentiré seguro siguiendo sus indicaciones. En este caso, mi razón no ha de determinar la vía más coherente con el lugar de destino, entre otras cosas, porque lo ignoro. La bondad de una elección no se mide en relación al fin, sino en relación al mensaje recibido por radio. La única tarea de la inteligencia consiste en entender el contenido del mandato; lo demás –acoger o rechazar la indicación– es tarea exclusiva de la voluntad. La ley moral es extrínseca –mi razón no tiene nada que decir sobre ella– y la finalidad, irrelevante.

Podríamos pensar un tercer caso intermedio: se me dice que he de dirigirme a San Pedro, pero que el camino concreto se me irá comunicando a través de un auricular. Este caso se asemeja al primero porque sé a dónde me dirijo, pero en realidad se parece más al segundo, porque mi conocimiento del fin no juega un papel determinante en las elecciones. La inteligencia sigue sin tener más misión que la de entender el contenido de lo que se le prescribe. Este sería el caso del cristiano voluntarista: sabe a dónde va, pero ese conocimiento no influye realmente en su actuar; lo decisivo es la adecuación de sus decisiones a la instancia externa que prescribe lo que ha de hacer. Casos como este podemos encontrarlos a menudo entre gente buena: personas que son quizá inteligentes, pero que temen hacer un juicio personal sobre el bien –pueden incluso llegar a pensar que en lo moral, y en general en la vida interior, nunca es bueno seguir el propio juicio– y prefieren que otro les diga qué es lo que han de hacer<sup>28</sup>, generalmente por razones de las que hablaremos enseguida.

Se puede decir que con Guillermo de Ockham da inicio la moral voluntarista. En una moral así, unas cosas son buenas porque están mandadas, y otras son malas porque están prohibidas. En realidad es al revés: están mandadas porque son buenas y prohibidas porque son malas. En el voluntarismo, la obligación es la instancia fundamental para conocer el bien; en realidad, el bien es la instancia decisiva para conocer la obligación<sup>29</sup>.

Después de Ockham irá desarrollándose con fuerza lo que se conoce como ética basada sobre el punto de vista de la tercera persona frente a la que se elabora sobre el punto de vista de la primera persona<sup>30</sup>. La *primera persona* es la per-

---

<sup>28</sup>Es claro que estamos hablando de algo muy diferente de la petición de consejo cuando es necesaria, que es un acto propio de la virtud de la prudencia y, por tanto, moralmente positivo.

<sup>29</sup>Esto no elimina, como es obvio y luego recordaremos, la importancia de conocer las propias obligaciones y respetarlas incluso cuando no se ha llegado a entender hasta el fondo por qué es bueno actuar así. En todo caso, conviene saber que al cumplir una de esas obligaciones, no se está simplemente respetando un reglamento, sino que se está haciendo el bien y, en la medida de lo posible, convendrá ir entendiendo mejor por qué es un bien.

<sup>30</sup>La terminología “ética de la primera / tercera persona” ha sido propuesta por G. ABBÀ, *Felicità*,

sona que actúa; el punto de vista de la *tercera persona* es, en cambio, el de un observador, un juez, un legislador. Son dos modos de entender la moral: la visión clásica (primera persona), que considera la moral como el estudio de la vida que vale la pena vivir; y la moderna (tercera persona) que entiende la moral como el estudio de la ley que hay que observar. Esta última es la moral centrada en la obligación.

### ***Moral casuística***

La moral casuística surge después del Concilio de Trento: el impulso del sacramento de la penitencia hizo más patente la necesidad de formar confesores capaces de juzgar sobre los pecados. Consiste en el estudio de casos cada vez más complicados con el objetivo de enseñar a discernir si el sujeto peca o no, o si el pecado es grave o leve.

Este método ha tenido históricamente, y sigue teniendo, una indudable utilidad y una probada eficacia para la formación de la razón práctica aplicada a distintos ámbitos de la vida y del trabajo humanos (por ejemplo, para la toma de decisiones en la dirección de empresas, en la educación, etc.). Pero si se absolutizase, conllevaría varias consecuencias perniciosas, muy relacionadas entre sí.

Por una parte, es fácil que lleve a centrar la mirada sobre el pecado y no sobre la virtud, conduciendo a una moral de mínimos, que trata sólo de evitar el pecado y deja a otras disciplinas –la Teología espiritual, la Ascética y Mística– la consideración de la plenitud moral y el crecimiento interior.

Por otra parte, podría terminar pretendiendo reducir la realidad a casos previstos, a los que sea posible aplicar una serie de reglas o recetas. En el juicio moral acaba siendo determinante el acto visible, externo, y es fácil que se olvide que un mismo acto externo puede constituir actos morales muy distintos, y por tanto recibir diversa calificación en cada uno de ellos. Dos personas que hacen la

---

*vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale*, Libreria Ateneo Salesiano, Roma 1995, pp. 101-109 y recogida después por otros autores.

misma cosa pueden actuar una bien y la otra mal: por eso, en general, no es útil razonar en términos de si una cierta cosa –disponer de un medio material concreto, realizar un cierto viaje o una compra, etc.– *se puede* hacer. Hay actos que serán inconvenientes en todos los casos, pero hay muchos otros para los que es imposible dar un juicio general *a priori*<sup>31</sup>.

Por último, la moral casuística no presta atención al proceso del razonamiento moral, sino sólo a la conclusión. Se sustituye la prudencia por una serie de técnicas y recetas, y se plantea la formación como una acumulación lo más amplia posible de respuestas a casos cada vez más difíciles<sup>32</sup>. No se forma el razonamiento en contacto con la realidad del caso individual (la prudencia). Así, la prudencia vendría a ser una virtud sólo para los expertos<sup>33</sup>.

## **b) Qué hay detrás del voluntarismo**

Dejando ahora de lado la orientación voluntarista que tomaron algunos escolásticos del siglo XIV, y que responde a instancias sumamente complejas, pasamos a ocuparnos de lo que podríamos llamar la actitud voluntarista que po-

---

<sup>31</sup>En realidad, no es que un mismo acto reciba diferente calificación moral según las circunstancias; se trata más bien de actos que son distintos aunque externamente parezcan –e incluso sean– iguales.

<sup>32</sup>J. PIEPER, *Prudencia y templanza*, Rialp, Madrid 1969, Prudencia, III, p. 86: «La forjación de la persona humana se lleva a cabo mediante la respuesta, en cada caso adecuada, a una realidad que nosotros no hemos creado y cuya esencia es la pluriforme mutabilidad del nacer y el perecer, no el ser verdadero (sólo Dios es el que es). Formular esta “respuesta adecuada” sólo puede hacerlo la virtud de la prudencia. No hay “técnica” del bien ni de la perfección. “Llevada a su extremo, la casuística sustituye por técnicas y recetas la flexibilidad sin límites que ha de guardar la virtud de la prudencia al encararse con las complejidades de la vida moral”». La cita interna es de H.-D. Noble, en su *Comentario* a la edición francesa de la *Summa Theologica* (Paris 1925). El ensayo de Pieper se encuentra también recogido en el volumen *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid 1990; el original alemán está traducido a muchas lenguas.

<sup>33</sup>*Ibidem*, pp. 78-79: «Hay una manera de enseñar la moral que guarda estrecha relación de afinidad con el voluntarismo, pero con frecuencia es tenida por típicamente “cristiana”. Esa manera falsea la conducta ética del hombre, viendo en ella una suma incoherente de “prácticas de virtud” y de obligaciones “positivas” y “negativas” aisladas; con lo cual se despoja a la acción moral de sus raíces en el suelo nutricional del conocimiento de la realidad y de la existencia viva del hombre vivo. Semejante “moralismo” no sabe o no quiere saber, y, sobre todo, impide saber que sólo es bueno lo que se adecúa a la esencia del hombre y a la realidad; que esta adecuación no muestra su fulgor en otro cielo que en el de la prudencia, y que, por consiguiente, la realización del bien es algo por completo diverso del cumplimiento meramente fáctico de un precepto que se “impone” desde la oscuridad de un arbitrio poderoso». Cuando se afirma que la acción moral hunde sus raíces en el conocimiento de la realidad, no conviene olvidar que en la “realidad” no encontramos ya escrito lo que hemos de hacer, de modo que se tratase sólo de “obedecer a la realidad”, sino que es tarea de la prudencia trazar una línea de comportamiento, que muchas veces ha

demos encontrar en nuestro entorno, y que es una deformación práctica que es posible corregir con una formación adecuada.

Detrás del voluntarismo hay casi siempre afán de seguridad. La persona voluntarista renuncia a usar plenamente su inteligencia porque tiene miedo; quiere un criterio seguro y prefiere que otro juzgue por él; él se limitará a poner por obra la directriz que este le dé, o la que encuentre en una lista de normas o acciones a seguir en determinados supuestos. Lo fundamental para él no son las razones, sino las decisiones. Se le puede aplicar el conocido adagio latino *stat pro ratione voluntas*: la voluntad ha ocupado el lugar de la razón. Además, como le urge experimentar su rectitud y su progreso, tiende a un planteamiento cuantitativo de la lucha, dando primacía al esfuerzo –y a su resultado, medido incluso numéricamente– sobre la disposición interior.

Sus tensiones provienen precisamente de esto: tiene miedo a equivocarse y desea seguridad, pero al mismo tiempo algo se rebela dentro de él porque querría moverse con voluntad propia, con soltura. Tiene sencillamente que comprenderse y aprender a arriesgar: darse cuenta de que todo juicio moral supone un riesgo que hay que asumir; es posible adquirir ciencia y experiencia, pero no una seguridad absoluta que, en última instancia, conduciría a la inestabilidad de apoyarse en uno mismo. En cambio, es mucho mejor apoyarse en Dios, perder el miedo a la rectificación. Ese afán de seguridad es precisamente donde el voluntarismo se toca con el sentimentalismo.

La casuística también supone miedo: miedo a la posibilidad de error propio o ajeno que el uso de la inteligencia –y por tanto toda decisión moral– necesariamente implica. Ese miedo conduce a pedir o dar una respuesta neta, que asegure que uno mismo o quienes dependen de él actúen bien<sup>34</sup>.

---

de ser inventada, porque no está escrita en ningún sitio, o se trata de una situación casi sin precedentes.

<sup>34</sup>*Ibidem*, p. 63: «En este punto cobra neto relieve el elemento de inseguridad y de riesgo que entraña toda decisión moral; en las resoluciones o actos de imperio de la prudencia, esencialmente referidos a lo concreto, falto por sí de necesidad y no existente aún (*singularia, contingentia futura*), no encontrare-

A la persona voluntarista se le ha de ayudar a confiar en Dios y en los demás, a abandonarse, a apoyarse en la filiación divina y en la fraternidad cristiana. Pero, para que esto produzca efecto ha de ir acompañado del estímulo del uso de la inteligencia en su vida interior: pensar, razonar, entender, plantearse dudas, preguntar, decidir, etc. De otro modo se afrontarán sólo los síntomas, pero no las causas.

Lo opuesto al voluntarismo es la formación en las virtudes. Para entender bien por qué, necesitamos reflexionar sobre algunos aspectos de la virtud moral. Lo haremos en la tercera sección. Sin embargo, antes de afrontarla, detengámonos en la importancia de formar la voluntad.

### **3. Formar la voluntad sin caer en el voluntarismo**

A quien se dedica a la formación de los demás generalmente le preocupa la posibilidad del voluntarismo: cómo evitar que las personas que atiende desarrollen ese planteamiento de la vida interior y cómo ayudar a superarlo a quienes han caído en él. Al mismo tiempo, como hemos comentado, es frecuente que perciban la debilidad de la voluntad de esas mismas personas. En definitiva, se dan cuenta de que deben ayudar a fortalecer la voluntad y se preguntan cómo hacerlo sin empujar hacia el voluntarismo.

La lucha voluntarista suele tener unos síntomas que no se presentan con la misma intensidad y de igual modo en todas las personas, pero el voluntarismo no consiste en el conjunto de esos síntomas. Estos son una consecuencia de un modo de entender la vida interior y el papel de la propia lucha. Normalmente detectamos el voluntarismo cuando una persona experimenta tensión y cansancio ante

---

mos la seguridad que se hospeda en la conclusión de un raciocinio teórico; tal es la ilusión o el error latente en la sobrevaloración de la casuística por parte de los moralistas. A la tesis de que la resolución de la prudencia, “virtud intelectual”, ha de poseer la certidumbre de la verdad (*certitudo veritatis*), Tomás de Aquino responde con estas palabras: *Non potest certitudo prudentiae tanta esse quod omnino sollicitudo tollatur* (“La certeza que acompaña a la prudencia no puede ser tanta que exima de todo cuidado”). La cita interna es de la *Summa Theologiae*, II-II, q. 47, a. 9, ad 2.

una lucha que para otros es muy normal o más llevadera. La impresión es que hace cosas en sí mismas buenas, pero se las toma demasiado en serio.

Cuando alguien se encuentra en esa situación, dos respuestas pueden venir fácilmente a la cabeza de quien quiere ayudarlo. Las dos son de algún modo verdaderas o útiles, e incluso necesarias. Pero ninguna de las dos resuelve el problema si al aconsejarlas no se ha entendido bien o no se ayuda al interesado a entender lo que hay detrás.

La primera consiste en aconsejar a la persona que no se tome las cosas de modo tan intenso, que se relaje, que no es para tanto. Esto puede tranquilizar, pero sólo momentáneamente. Casi a renglón seguido esa persona volverá al planteamiento anterior de la lucha, pero con un motivo de tensión adicional: el de conseguir compaginar la responsabilidad (la vida interior es importante, la oración es lo primero, hay que cumplir unas normas de piedad y trabajar con intensidad, se deben respetar los plazos y el orden...) con un relax que parece empujar en la dirección contraria. Al final caben dos consecuencias: que el problema se agudice o que la persona pierda el interés que tenía en comportarse bien y deje de darle a las cosas la importancia que tienen. Se trataba de entender en la práctica que la responsabilidad es buena y compatible con una mayor serenidad; sin embargo, habremos acabado por perder aquella o por reforzar la idea de que responsabilidad y serenidad son mutuamente excluyentes.

En el fondo, detrás de este primer eventual consejo se esconde la idea de que el voluntarismo consiste en un excesivo esfuerzo de voluntad. Estaríamos aconsejando rebajar la intensidad con la que se quieren aquellos objetivos tan importantes... pero sin dejar de perseguirlos. Al final, la persona intenta querer menos... sin dejar de querer; así, o se siente mal cuando le parece que no alcanza las metas, o se conforma con poco. Para no caer en este lazo, es clave entender que el voluntarismo no consiste en un excesivo esfuerzo de voluntad, sencillamente porque no es posible querer el bien *excesivamente*; el bien hay que que-

erlo con todas las fuerzas, no existe una medida más allá de la cual no es razonable querer el bien. El voluntarismo no es un problema de exceso de intensidad en la voluntad sino de defecto de intervención de la razón en el gobierno del propio comportamiento. Si la razón no hace lo que le corresponde, presentando el atractivo del bien y las razones por las que este se realiza en ciertas elecciones concretas, la voluntad recibe todo el peso y da la impresión de que el problema está en ella, cuando en realidad radica en la razón. Para superar el voluntarismo hay, pues, que dar razones, reflexionar sobre ellas, apoyarse en ellas al actuar y no sustituirlas por una regla que en el fondo intenta expresarlas hasta donde es posible. Las reglas son una gran ayuda, pero no sustituyen a esta reflexión.

La segunda respuesta suele ser: “tienes que apoyarte más en la gracia de Dios”. Este consejo es, sin ninguna duda, siempre válido, pero no resuelve el problema del voluntarismo: es importante comprender cómo la gracia cuenta con la colaboración humana. En efecto, la gracia de Dios no actúa al margen de nuestra libertad, no la sustituye, no hace lo que la voluntad renuncia a hacer, no se añade desde fuera a nuestras acciones, como si fuera un traje o un sombrero. Más bien, actúa dentro de nuestra voluntad libre y, parafraseando a san Agustín, es más íntima a nosotros que nosotros mismos. Por la gracia nuestros actos tienen un valor sobrenatural que excede nuestras posibilidades naturales. Pero la gracia no cumple *una parte* de esas acciones: todo es nuestro y todo es de Dios. La confianza en la acción de la gracia me ayudará a recomenzar con paz si he hecho algo mal, me dará la certeza de que Dios está siempre conmigo y que le interesa todo lo mío, reforzará la presencia viva del fin último dentro de mi vida, me transmitirá la conciencia de mi filiación divina pase lo que pase..., dará otro valor y otro horizonte a mi esfuerzo por trabajar bien, por respetar los plazos o por cumplir las normas..., pero no lo sustituirá.

Naturalmente, importa mucho que cada uno se deje guiar por la gracia, que actúa por medio de las virtudes infusas y los dones del Espíritu Santo. Sólo así

participará del conocimiento que Dios tiene de sí mismo y de las criaturas y tendrá sentido sobrenatural; será capaz de ver como Dios ve, hacerse cargo de su Voluntad y podrá querer lo que Dios quiere y perseverar en ese amor y en el esfuerzo que supone expresarlo en su vida. Por eso, meditar en la presencia de Dios, pedir luces al Espíritu Santo, considerar las razones de nuestras acciones a la luz de la fe son actos que ayudan a evitar el voluntarismo, pero no eximen de confrontarnos sinceramente con la situación en que nos encontramos.

De estas consideraciones podemos concluir que el fortalecimiento de la voluntad no conduce al voluntarismo. Solo lo hará si no va acompañado de una adecuada intervención de la razón en el gobierno de la propia vida. Por eso, prevenir del peligro del voluntarismo no significa renunciar a poseer una voluntad fuerte, ni el temor a caer en ese peligro justifica un esfuerzo o una decisión mediocres. Evitar el voluntarismo no significa huir del esfuerzo, de la mortificación y de todo lo que suponga sacrificio; al contrario, cuando la razón cumple bien su papel –y en el ámbito de la vida cristiana no lo hará si no está bien iluminada por la fe– verá razones muy positivas para ejercitarse en esas prácticas cristianas y para exigirse generosamente en la lucha. Por otra parte, como ya hemos tenido ocasión de ver, una voluntad fuerte requiere una razón que parte de unos principios firmes. Esos principios son las virtudes, que proporcionan el equilibrio afectivo necesario para que la razón pueda discernir rectamente el comportamiento adecuado en cada situación. Sin firmeza en la voluntad no se adquieren virtudes y sin virtudes la razón práctica permanece débil.

Una última consideración. Hablar de la importancia de considerar y transmitir las razones de los actos o, en general, de estimular el uso de la razón en el gobierno del propio comportamiento, significa captar la finalidad de nuestras acciones, saber hacia dónde caminamos: en el ámbito práctico racionalidad implica finalidad.

En esto son importantes las que más adelante llamaremos *claves* para la formación, especialmente la que denominaremos *perspectiva*: asumir y aceptar que la formación es un proceso que requiere tiempo y que es magnífico avanzar aunque no alcancemos enseguida la meta que nos hemos propuesto. Los fines que perseguimos al actuar no son sólo los objetivos externos (terminar un trabajo, conseguir que crezca una labor apostólica, organizar una actividad, llegar a tiempo), sino también los internos: las disposiciones y actitudes que se van adquiriendo al vivir de una determinada manera. Dicho de otro modo, al reflexionar y hacer reflexionar sobre las razones, conviene no olvidar que los porqués de algunos actos solo se entienden –o se entienden mejor– si se tienen presentes las disposiciones interiores que esos actos generan a largo plazo. Por ejemplo, un enfado puede tener en sí poca importancia; si el motivo que vemos para luchar por no enfadarnos es evitar disgustos o problemas a los demás, probablemente nos moverá, pero sólo hasta cierto punto, porque tal vez los problemas que causamos no son tan grandes y además nos parecerán justificados (y quizá efectivamente lo sean). Sin embargo, hay otra razón adicional muy valiosa y motivante para la lucha: quién queremos llegar a ser. Entonces veremos que vale la pena formarse como alguien que reacciona de modo más sereno y nos ilusionará la idea de llegar a una edad avanzada siendo personas encantadoras, que transmiten paz y comprensión.

### III

## Virtudes: la fuerza de la libertad

De las virtudes se puede hablar desde distintos puntos de vista. La definición más sencilla y corriente nos dice que la virtud es un hábito operativo bueno. Es una definición correcta, pero no explicita algunos aspectos que conviene no olvidar. No podemos detenernos ahora en todos; de momento nos conformaremos con señalar que aquí *operativo* significa *electivo*. Es decir, las virtudes son hábitos electivos<sup>35</sup>, no son simples costumbres, automatismos que permiten saltarse el proceso de la elección voluntaria; las virtudes son una perfección de la libertad, hábitos que capacitan para elegir siempre bien<sup>36</sup>.

Lo que forma –lo que nos *da forma*– son las virtudes. En cuanto hábitos electivos, las virtudes se adquieren por repetición de actos, esto es, por repetición de buenas elecciones. Nadie nos puede sustituir en nuestras elecciones. Por esto, lo que forma son las propias decisiones; no forman en absoluto las decisiones

---

<sup>35</sup>Así las define Aristóteles, con expresión asumida repetidas veces por santo Tomás.

<sup>36</sup>En este contexto se ha de evitar identificar *elección* con *selección*. El comportamiento libre supone la elección voluntaria de nuestros actos; en muchos casos, esa elección implica la selección de un comportamiento entre varios posibles. Otras veces no existe más que una posibilidad porque las circunstancias que la determinan no están en nuestras manos. En ese caso el sujeto puede elegir positivamente aquello o limitarse a la resignación y el lamento. En el primer caso actuará con libertad interior y en el segundo no.

ajenas, por buenas que sean, salvo que se asuman y se conviertan en decisiones propias; y en tal caso, esas decisiones forman en cuanto propias, nunca en cuanto ajenas. Dicho de otro modo: cada uno se forma a sí mismo. Nadie puede descargar la responsabilidad de su formación en los demás, ni puede sustituir a otro en esa responsabilidad. Ciertamente, es importantísimo lo que enseña y aconseja quien dirige un alma, pero eso sólo informa (da información); llegará a dar forma si, repetida y libremente, es puesto en práctica. Por eso, en último término, el responsable de la formación es cada uno; el papel del formador es ayudar a que cada uno se forme bien a sí mismo en su lucha por adquirir virtudes correspondiendo a la gracia de Dios. Naturalmente, esto no significa que la tarea del formador sea poco relevante; al contrario, es una tarea crucial, que puede hacer mucho bien y que conlleva una seria responsabilidad.

Esa formación que cada uno hace de sí mismo se debe orientar: se dan pistas, se transmite experiencia, sabiduría, se cuenta con la gracia de Dios que sin duda se sirve de los medios ordinarios de dirección espiritual para ayudar a un alma, pero es clave que el formador<sup>37</sup> no olvide que su función es *orientar* la tarea que el formado realiza en sí mismo y que respete exquisitamente el papel propio y el ajeno. Consciente del protagonismo del Espíritu Santo en la formación, el formador ha de mantenerse atento a secundar las iluminaciones e inspiraciones del Paráclito que el interesado va descubriendo en su vida, y ayudarle a crecer en la sensibilidad a sus mociones. Así, el formador trata de colaborar a decidir bien, sin sustituir al interesado: su tarea consistirá en sugerir, proponer, hacer pensar, confirmar, ayudar a considerar aspectos del problema que no se han tenido suficientemente en cuenta..., pero nunca imponer.

---

<sup>37</sup>El lector habrá advertido la incongruencia de esta terminología («formador», «formado») con lo que se viene diciendo: en sentido estricto, el «formador» y el «formado» son la misma persona; pero también comprenderá que no es fácil encontrar otros términos que expresen brevemente las dos posiciones en la indispensable tarea de dirección espiritual. Usaré, por tanto, estas palabras, aunque no resulten perfectamente adecuadas, teniendo presente que al llamar «formadores» a otras personas, utilizamos el término en un sentido amplio, en cuanto contribuyen al proceso de formación del interesado.

En definitiva, puesto que las virtudes son una perfección de la libertad, formar es formar la libertad, es formar en libertad, es formar para la libertad: no existe otra formación. En la persona bien formada se han llegado a identificar el propio querer y el querer de Dios. Por eso, formar no es preparar a alguien para que consiga habitualmente *someterse* a una voluntad ajena, por alta que esta sea (la Voluntad de Dios), sino para que, al hacer lo que quiere, haga el bien, haga lo que Dios quiere porque se ha identificado con su Voluntad. Su esfuerzo por discernir la conducta buena no es fundamentalmente un esfuerzo de memoria, de recordar qué le han enseñado o qué ha leído sobre la situación en la que se encuentra; es más bien un esfuerzo por situarse correctamente, por entender adecuadamente la cuestión ante la que está y decidir bien<sup>38</sup>. La atención espiritual consistirá precisamente en ayudarle a situarse para que pueda decidir correctamente<sup>39</sup>. En última instancia, la persona bien formada, cuando piensa y decide *por su cuenta*, acierta<sup>40</sup>.

Dante demuestra haberlo entendido muy bien cuando se imagina en el paraíso terrestre, después de haber ascendido todos los estadios del purgatorio, y pone en boca de Virgilio, que le ha guiado en su recorrido por infierno y purgatorio, las siguientes palabras:

*Tratto t'ho qui con ingegno e con arte;  
lo tuo piacere omai prendi per duce;*

---

<sup>38</sup>JUAN PABLO II, Enc. *Veritatis splendor*, n. 64: «para poder “distinguir cuál es la voluntad de Dios: lo bueno, lo agradable, lo perfecto” (Rom 12, 2), es sí necesario el conocimiento de la ley de Dios en general, pero esta no es suficiente: es indispensable una especie de “connaturalidad” entre el hombre y el verdadero bien (cfr. *S.Th.*, II-II, q. 45, a. 2). Tal connaturalidad se fundamenta y se desarrolla en las actitudes virtuosas del hombre mismo».

<sup>39</sup>SAN JOSEMARÍA, *Es Cristo que pasa*, n. 99: «he concebido siempre mi labor de sacerdote y de pastor de almas como una tarea encaminada a situar a cada uno frente a las exigencias completas de su vida, ayudándole a descubrir lo que Dios, en concreto, le pide, sin poner limitación alguna a esa independencia santa y a esa bendita responsabilidad individual, que son características de una conciencia cristiana».

<sup>40</sup>No hace falta decir que sería absurdo concluir de esto que el consejo ajeno no tiene ningún valor. Por supuesto que lo tiene, ¡y enorme!, como más adelante veremos. Saber pedirlo y valorarlo forma parte de la prudencia. También es necesario recordar lo que se ha aprendido sobre un cierto problema moral. Lo que se quiere resaltar es que esos medios –el consejo, el criterio aprendido– no son el punto de llegada: el objetivo no es sólo que se pongan esos medios, sino ir formando a través de ellos un propio criterio recto.

*fuor se' de l'erte vie, fuor se' de l'arte.*  
(...)  
*Non aspettar mio dir più né mio cenno;*  
*libero, dritto e sano è tuo arbitrio,*  
*e fallo fora non fare a suo senno<sup>41</sup>.*

Ahora que tu inteligencia y tu voluntad están purificadas, captas el verdadero valor de las cosas. Ya no te engañas con falsos atractivos. Ahora tu criterio apunta correctamente hacia el bien y harías mal si no lo siguieras.

## **1. Las dimensiones cognoscitiva y afectiva de la virtud**

Si la persona bien formada hace el bien cuando hace lo que quiere, es porque la virtud consiste precisamente en la formación de las propias inclinaciones. La virtud no sólo confiere a la voluntad la fuerza de contrarrestar los impulsos negativos de las pasiones, sino que va configurando positivamente nuestras inclinaciones, nuestros deseos, nuestros afectos con aquello que buscamos al actuar. Esta dimensión afectiva permite a las virtudes modelar nuestra interioridad tornándola progresivamente conforme al bien. La persona virtuosa no es, pues, la que, esforzándose por mantener a raya sus impulsos, ha logrado ser indiferente a lo que ellos sugieren, sino la que los ha formado para llegar a querer apasionadamente el bien. Por eso, al hacer el bien, disfruta, hace lo que le gusta, lo que va con su modo de ser, incluso cuando le cuesta: le supone esfuerzo, pero lo hace con gusto.

La voz de los sentimientos e inclinaciones es la primera que oímos al valorar un posible comportamiento. Es decir, antes de proponernos considerar si es razonable o no hacer algo placentero, ya hemos sentido su atracción; antes de considerar si enfrentar o no un peligro, ya hemos sentido el miedo. Esa atracción o miedo, como cualquier otro sentimiento, constituyen siempre una sugerencia de

---

<sup>41</sup>DANTE ALIGHIERI, *Divina Commedia, Purgatorio*, Canto XXVII: «Te he traído hasta aquí con ingenio y destreza, / ahora has de tomar por guía tu propio placer, / porque ya has salido de los caminos estrechos y ásperos. (...) No esperes ya más mi palabra o mi gesto; / tu arbitrio es ahora libre, recto y sano, /

comportamiento. Por eso, si contienen una valoración correcta de su objeto –del placer o del peligro, por ejemplo– nos ayudan a decidir bien. Una persona miedosa es la que siente miedo en situaciones que no son un peligro o que lo son en medida menor a la que ese sentimiento le hace creer. Una persona destemplada es la que da a lo placentero una importancia excesiva, porque su inclinación se lo presenta incluso como necesario. Una adecuada formación de la afectividad incide directísimamente en la capacidad de hacer un juicio correcto sobre el valor de los bienes que están en juego en cualquier actuación y ese juicio es clave para una buena decisión.

En consecuencia, la virtud no sólo nos ayuda a poner en práctica un comportamiento que hemos juzgado adecuado desde antes de que ella entre en juego, sino que tiene un papel decisivo en ese discernimiento. En este sentido decimos que la virtud posee una dimensión cognoscitiva: nos ayuda a ver con claridad, a reconocer el auténtico valor de las cosas, y evita que los afectos nos desorienten al valorar cómo vale la pena actuar. La persona virtuosa es la que, en el ámbito práctico, ve las cosas como son; es la persona realista.

## **2. Las dimensiones intencional y electiva de la virtud moral**

Considerando ahora la virtud moral desde otro punto de vista, podemos decir que es un hábito con el que poseemos simultáneamente dos cosas<sup>42</sup>. De una parte, el deseo, la intención firme y estable de actuar según esa virtud (justicia, templanza, etc.): es lo que llamamos dimensión intencional de la virtud. De otra, la capacidad de poner por obra el acto que aquí y ahora realiza la virtud: es lo que llamamos dimensión electiva, que es la principal. La virtud es, por tanto, intención de los fines virtuosos y elección de los actos que los realizan.

---

y sería un error no hacer lo que él diga».

<sup>42</sup>Sobre esta cuestión y, en general, sobre todo lo que se trata en este epígrafe y en el siguiente, resulta muy ilustrativo leer E. COLOM – A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Scelti in Cristo per essere santi*, 3ª ed., Roma 2003, cap. VII, 3, pp. 237-246 (la edición española, que responde a la 1ª edición italiana –la 3ª contiene bastantes modificaciones, aunque no afectan particularmente a las páginas citadas en esta nota– es *Elegi-*

Los fines virtuosos son fijos, universales: dos personas que tienen la disposición habitual de ser templadas, quieren exactamente lo mismo. Pero los actos que realizan esas intenciones varían según las circunstancias<sup>43</sup>: ser templado no significa comer o beber la misma cantidad para uno que para otro, porque depende de todo un conjunto de condiciones personales, de circunstancias en las que uno y otro se encuentran, etc.

Es necesario, por tanto, determinar lo que el fin virtuoso significa aquí y ahora; es decir, hace falta un razonamiento que de los principios (fines, intenciones) llegue a las conclusiones (elecciones): un puente entre las dos dimensiones de la virtud moral. Ese puente nos permitirá pasar, por ejemplo, del deseo de vivir la pobreza a la determinación de si debo o no hacer esta compra; de la intención estable de ayudar a los demás al discernimiento de si he de corregir este error o no; de los deseos de dedicarme totalmente a la familia que he constituido y de vivir el cuarto mandamiento, al discernimiento de si debo o no hacer un viaje para acompañar a mis padres; del deseo habitual de cuidar el trabajo y la salud, a la decisión de dedicar o no al trabajo un tiempo adicional durante la noche... Ese puente es la virtud de la prudencia.

### 3. La prudencia

Para el comportamiento virtuoso es imprescindible discernir el acto que lleve a la práctica la intención recta, como acabamos de ver. Ese discernimiento compete a la inteligencia, y ha de hacerlo correctamente de modo habitual para

---

*dos en Cristo para ser santos*, Palabra, Madrid 2001).

<sup>43</sup>J. PIEPER, *Prudencia y templanza*, Prudencia, III, p. 79: «De ahí que “el bien humano” posea margen para “variar de múltiples maneras, según la constitución, en cada caso diversa, de las personas y de las distintas circunstancias de tiempo, lugar, etc.”. No es que cambien los fines del obrar ni fluctúen sus direcciones fundamentales. Cualquiera que sea la “constitución” de la persona o la circunstancia de tiempo o de lugar, seguirá en vigor la obligación de ser justo, fuerte y templado. Pero la forma concreta de cumplir ese deber inmutable puede emprender innumerable diversidad de caminos. Podemos afirmar de las virtudes morales, justicia, fortaleza y templanza que “cada una de ellas se realiza de múltiples formas y no de la misma manera en todos”». La cita interna es de SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De virtutibus in communi*, art. 6: «*Unumquodque autem horum contingit multipliciter fieri, et non eodem modo in omnibus; unde ad hoc quod rectus modus statuatur, requiritur iudicii prudentia*».

que la virtud sea estable. La razón necesita, por tanto, un hábito que la perfeccione en esa tarea. Ese hábito es la prudencia, la *recta ratio agibilium*, la recta razón en el obrar.

Es fácil entender entonces por qué la prudencia ha sido vista como *auriga virtutum* o *genitrix virtutum*; auriga y madre de todas las virtudes: no puede existir ninguna virtud si no existe la prudencia, puesto que el acto bueno hay que identificarlo y la razón ha de ser capaz de hacerlo. Esa destreza de la razón es lo que llamamos prudencia<sup>44</sup>. De esto se deduce que formar en virtudes supone formar la prudencia<sup>45</sup>.

La prudencia es mirada clara y certera a la realidad y capacidad de convertir en acción ese conocimiento de la realidad<sup>46</sup>. Vale la pena advertir además que la prudencia supone, por una parte, reconocer la ley moral como ley interna, como ley que pertenece a la razón, ya que si no, sería ilusorio pretender que la recta razón fuera guía del comportamiento bueno; por otra, supone la superación de la casuística, porque no es posible determinar externamente, *a priori* y en abstracto, el acto bueno. Es decir, es la superación de los dos elementos que hemos considerado entre las raíces históricas del voluntarismo.

En general, como hemos visto, defiende del voluntarismo todo lo que estimule la justa intervención de la inteligencia en la vida moral, en la vida interior. Por esto, podemos decir que lo opuesto al voluntarismo es la formación de la prudencia<sup>47</sup>. Con esta afirmación no infravaloramos el papel de las demás virtu-

---

<sup>44</sup>La prudencia es una destreza de la razón para el bien moral, es decir, para el discernimiento del comportamiento adecuado al bien global de la persona, al bien de la persona en cuanto tal persona (porque este es el ámbito moral). Sobre estos puntos puede verse M. RHONHEIMER, *La prospettiva della morale*, pp. 200-201 (en la edición española, pp. 239-240).

<sup>45</sup>J. PIEPER, *Prudencia y templanza*, Prudencia, III, p. 88: «Si, en efecto, es la prudencia el fundamento y la “madre” de toda virtud moral, queda dicho con ello que es imposible educar a un hombre en la justicia, la fortaleza o la templanza sin antes y a la par educarlo en la prudencia, esto es, en la valoración objetiva de la situación concreta en que tiene lugar la operación y en la facultad de transformar este conocimiento de la realidad en la decisión personal».

<sup>46</sup>Esta idea queda muy clara en el texto de Pieper transcrito en la nota precedente.

<sup>47</sup>Naturalmente, la prudencia debería ser formada aunque el voluntarismo no existiese, como por otra parte demuestra el énfasis que santo Tomás pone en esa virtud un siglo antes de que tuviera su origen

des: como veremos a continuación, la prudencia y las demás virtudes se requieren mutuamente, de modo que no es posible formar una sin formar las otras y viceversa.

### **a) La formación de la prudencia**

Es importante formar la prudencia. ¿Cómo hacerlo? En la cuarta sección veremos algunas ideas prácticas. Ahora nos interesa captar una dificultad teórica, porque su solución tiene consecuencias de interés<sup>48</sup>.

Sabemos que el actuar libre es gobernado por la razón y que el razonamiento que termina en el imperio del acto que se juzga conveniente arranca de los fines. Es decir, los fines son los principios del razonamiento práctico. La prudencia es precisamente la virtud que perfecciona ese razonamiento.

Si esto es así, la prudencia como virtud (hábito estable) requiere la rectitud habitual de los principios. La requiere como algo previo a ella, puesto que la prudencia no puede proporcionar sus propios principios.

Al mismo tiempo, la prudencia no alcanzaría su objetivo si el sujeto no fuese capaz de poner por obra el acto bueno que la razón indica. No basta que yo quiera ser sobrio e identifique bien en qué consiste serlo aquí y ahora; si no soy capaz de renunciar a aquello que me resulta atractivo pero sé que contradice la sobriedad, no actuaré templadamente. Así pues, en el actuar recto hay tres cosas en juego: buenos principios, buen razonamiento y capacidad de poner por obra el acto bueno. El buen comportamiento –virtuoso, estable– requiere estabilidad en las tres cosas.

¿Quién da estabilidad a la intención del fin bueno? La virtud correspondiente: la persona justa tiene habitualmente la intención de actuar con justicia.

---

la moral voluntarista.

<sup>48</sup>Sobre esta cuestión y todo lo considerado en este epígrafe, véase E. COLOM – A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Scelti in Cristo per essere santi*, cap. VII, 4, c), pp. 251-252 y M. RHONHEIMER, *La prospettiva della morale*, pp. 186-191 y 203-206 (en la edición española, pp. 223-229 y 242-245).

¿Quién da estabilidad al buen razonamiento? La prudencia: la persona justa ha de ser capaz de discernir qué significa aquí y ahora dar a cada uno lo suyo, ha de ser prudente. ¿Quién da estabilidad a la puesta en práctica del acto? De nuevo, la virtud: la persona justa es capaz de dar a cada uno lo que juzga que le corresponde aquí y ahora, aunque le cueste.

Es decir, la virtud –toda virtud– requiere la prudencia, sin la cual no se identifica el acto bueno; pero la prudencia requiere la virtud, porque es esta quien asegura el fin recto que constituye el punto de arranque del razonamiento práctico que permitirá concluir cuál es ese acto bueno que se ha de poner por obra.

Aquí está el problema al que me refería al inicio de este epígrafe: hemos creado un círculo. La virtud requiere la prudencia y la prudencia requiere la virtud. Su resolución teórica es sencilla: la virtud en su dimensión electiva presupone la prudencia, y esta presupone la virtud en su dimensión intencional.

Ahora bien, ¿cómo se forman las virtudes en la práctica? Adquirimos una virtud por repetición de sus actos propios, pero ¿cómo podemos identificarlos y realizarlos sin prudencia? ¿Y cómo formaremos la prudencia si sus principios los ha de aportar la virtud que aún no poseemos, que es precisamente lo que estamos tratando de formar?, ¿y si además para poseer esa virtud necesitamos repetir unos actos que sólo la prudencia es capaz de indicarnos como virtuosos? Es este un problema muy antiguo que ya Aristóteles se planteó. Es el problema llamado de la formación de la prudencia. Aristóteles salva la dificultad con lo que denomina la ética de la *pólis*. Su respuesta es más útil y actual de lo que puede parecer a primera vista. No nos vamos a detener en ella. Simplemente vamos a tratar de aplicar a nuestro caso lo que subyace a su razonamiento.

Los principios firmes que la razón necesita como punto de arranque del recto razonamiento y que más adelante aportarán las virtudes morales, pueden proporcionarlos la educación, las costumbres, las reglas de comportamiento que se aprenden en el ámbito familiar o social. Si esos principios son buenos, la razón

puede ir alcanzando buenas conclusiones que, llevadas a la práctica, van formando virtudes, que a su vez van proporcionando –como algo ya propio, no recibido de fuera– los principios. Naturalmente, el proceso requiere tiempo y corrección de errores: mientras no esté formado el buen razonamiento moral –prudencia–, los buenos principios no conducen necesariamente a unas rectas conclusiones y habrá que ir rectificando los propios juicios.

Si nos fijamos, esto es lo que todos espontáneamente hemos vivido como formadores y como formados. Cuando éramos niños, nuestros padres o maestros nos decían “esto no se hace” o “esto se hace así”; nosotros asumíamos aquello, que se convertía así en un principio del que podía partir nuestra razón. A su vez, esta necesitaba también aprender a desarrollar su actividad propia, para alcanzar buenas conclusiones; cuando nos equivocábamos nos corregían y nos señalaban la conclusión adecuada. Así, poco a poco, íbamos aprendiendo a razonar en el ámbito moral.

Algo parecido sucede cuando una persona adulta alejada de Dios y con poca formación, se convierte. El trato con Jesucristo y la docilidad al Espíritu Santo gradualmente lo van haciendo un buen hijo del Padre. En este proceso de crecimiento, Dios se sirve de la acción de otros cristianos. Por eso, al inicio hay que dar a esa persona unos principios firmes que quizá no ve claros por sí misma, pero acepta. Si va viviendo de acuerdo a ellos, no sólo adquiere facilidad para ponerlos en práctica, sino también claridad para captarlos por su cuenta. Se están formando en él la prudencia y las otras virtudes.

En resumen, en los inicios de la formación se deben aportar criterios o reglas firmes, que orienten el comportamiento de modo que se vayan formando virtudes. Pero nunca se ha de olvidar que el objetivo no es acumular esas reglas o criterios, sino formar la prudencia, es decir, la capacidad de razonar por cuenta propia y concluir bien. Así, los criterios no valen sólo como parámetros de la buena conducta, sino también –y sobre todo– como ejemplos de buen razona-

miento. Y entonces, su asimilación no lleva a una progresiva multiplicación de las reglas, sino más bien al contrario: cada vez hacen falta menos, porque la propia persona es capaz de alcanzar las conclusiones rectas por sí misma. La formación de las virtudes no crea multiplicidad, sino unidad: auténtica unidad de vida.

La importancia de los elementos externos para la formación de la prudencia hace sentir su peso también cuando los elementos externos son negativos: leyes injustas; mal ejemplo por parte de los padres; difusión de modelos negativos en el cine, en la televisión, en los videojuegos; malas amistades; aprobación y difusión social de comportamientos negativos, etc. En este sentido, todos somos también *hijos de nuestro tiempo*, y la formación deberá afrontar hoy aspectos, buenos y malos, que no existían hace 40 años. Esto requiere particular atención, sobre todo cuando quien imparte formación y quien la recibe pertenecen a generaciones diferentes.

En todo caso, la connaturalidad con el bien que caracteriza al prudente se entrelaza y se refuerza con los dones del Espíritu Santo, que hacen a la persona dócil a los impulsos del Paráclito.

#### **b) La conexión de la prudencia con la fortaleza y la templanza**

Al considerar más arriba las dimensiones intencional y electiva de la virtud, y al hablar de la formación de la prudencia, hemos visto cómo esta no se puede desarrollar sin las otras virtudes y ellas no pueden crecer sin la prudencia. Todas las virtudes están estrechamente relacionadas: el organismo de las virtudes crece armónicamente o no crece en absoluto.

Dicho de otro modo: sólo quien es fuerte puede ser justo, sólo la persona templada puede ser prudente, sólo el fuerte puede ser templado, etc. Ejemplos muy claros se encuentran en el Evangelio. Herodes apreciaba a Juan Bautista y le escuchaba con gusto; se entristeció cuando le pidieron su muerte; no quería cometer esa injusticia, pero menos aún quería renunciar a lo que perdería si se ne-

gaba<sup>49</sup>. Quería ser justo, pero no pudo porque no era templado. No fue injusto por amor a la injusticia, sino por falta de amor a la templanza. Algo paralelo puede decirse de Pilatos<sup>50</sup> que fue injusto por falta de fortaleza. Todos tenemos personalmente la misma experiencia: adquirir la virtud de la templanza supone muchos actos de fortaleza; si no supiéramos prescindir de algo atractivo –incluido nuestro propio prestigio– no podríamos vivir delicadamente la justicia y la sinceridad...

La defensa de la prudencia como virtud clave en una formación que promueve y garantiza nuestra libertad, no significa correr hacia una especie de subjetivismo, como si todo lo que decida una persona que tenga buenos deseos fuera necesariamente correcto. Hay que aprender a razonar y decidir bien y esto supone desarrollar las otras virtudes: la justicia, la fortaleza y la templanza, con todos sus hábitos derivados. La defensa de la libertad y del papel de la razón como guía del propio comportamiento requiere la formación de todas las virtudes.

### **c) Prudencia y amor**

Las virtudes se forman por repetición de actos. De actos virtuosos, por supuesto. El acto virtuoso no es simplemente el acto bueno; es el acto bueno querido en cuanto bueno y no por otra razón. No se forma una virtud haciendo miles de veces un acto externamente bueno, si no se busca hacer el bien: quien se comporta irreprochablemente, sólo por miedo a las consecuencias de actuar de otro modo, o por deseo de quedar bien ante la autoridad, o para evitarse una corrección, o sencillamente porque en las circunstancias en que se encuentra es más fácil conducirse así, no está formando una virtud. Esto tiene, a los efectos que aquí nos interesan, dos consecuencias.

La primera es que hay que explicar a quienes atendemos los porqués de los consejos y de las decisiones, al menos siempre que sea necesario para que la persona quiera positivamente aquello que hace o que le afecta. Si a alguien le

---

<sup>49</sup>Mc 6, 17-29.

conviene hacer algo para adquirir una virtud, no basta organizar las cosas para que no le quede más remedio que actuar así; es preciso procurar que lo quiera personalmente, si no, al hacerlo no formará virtud alguna; y para que lo quiera será útil decirle que le viene bien y por qué. Por ejemplo, si una persona tiende a absorberse en su trabajo o en sus cosas, probablemente le conviene recibir un encargo que le proporcione ocasiones de pensar en los demás y de dedicarse a ellos; pero no basta darle ese encargo; hay que explicarle por qué se le da y cómo lo puede aprovechar. Si lo entiende, quizá le costará vivirlo, pero es algo que le interesa a él y que buscará activamente –con altibajos tal vez– y no sólo algo que le han impuesto y de lo que no ha conseguido librarse. Si, en cambio, no está receptivo, es posible que rechace el razonamiento e intente no tener que asumir ese cometido; quizás –si la relación con la persona nos pone en condiciones de hacerlo: por ejemplo, un padre con sus hijos, etc.– habrá que insistir y *aguantar el tirón*, confiando en que poco a poco, si lo considera despacio –mejor aún si lo lleva a su oración–, lo irá madurando y terminará por aceptarlo; pero es importante no perder de vista que este es el objetivo, que no basta con que cumpla de hecho el encargo, porque sólo si lo hace porque quiere, porque lo reconoce como bueno para él, formará una virtud; y es la virtud, no sólo el acto, lo que interesa en la formación<sup>51</sup>. Algo paralelo sucederá ante problemas más serios, que exijan cambios más radicales<sup>52</sup>: es posible que el interesado no esté en condiciones de juzgar objetivamente la situación y le parezca exagerada una medida prudente que, por el bien de la persona, indica quien tiene la autoridad. En todo caso, desde el punto de vista del formador, importa mucho tener presente que habrá que ayudar *a posteriori* a la persona a aceptarla como buena y asumirla como propia, pues de otro modo no se crecerá en la virtud que interesa.

---

<sup>50</sup>Cfr. *Jn*, 18, 28 – 19, 16.

<sup>51</sup>En estas cuestiones conviene tener presente la salvedad que haremos enseguida sobre el gobierno y la formación.

<sup>52</sup>Piénsese, por ejemplo, en el cambio de parroquia que un obispo dispone precisamente por el bien del sacerdote o de los fieles, o en la renuncia a la colaboración de una persona en una labor apostólica porque se ve que no le hace bien.

La segunda consecuencia<sup>53</sup> es que, para querer un acto en cuanto bueno necesitamos reconocerlo como bueno. En los inicios de la formación de la virtud, el sujeto no es siempre capaz por sí mismo de ese reconocimiento y necesita ayuda. Aristóteles considera que esa ayuda la facilita la autoridad –a todos los niveles, pero principalmente en el ámbito familiar–, con las leyes, disposiciones, enseñanzas, consejos, etc.<sup>54</sup>. Quien se deja guiar por esa ayuda no está sujetándose sin más a un criterio ajeno, sino que está eligiendo lo que personalmente considera bueno, aunque esa captación del bien se apoye en su confianza en la benevolencia de la autoridad. Esto indica que en la base de la formación de la virtud hay siempre una forma de amor.

Si nos detenemos a pensarlo, vemos que esto es lo que sucede en los primeros pasos de la formación de la prudencia: el niño no está en condiciones de entender por qué es bueno lo que su madre le dice que haga, pero la quiere y desea alegrarle; de algún modo capta que ella quiere su bien y que por tanto es bueno para él aquello que ella dice que conviene hacer. Algo paralelo sucede en la persona adulta que se convierte y quiere aprender a vivir una vida cristiana con ayuda de alguien en quien tiene confianza. Estos ejemplos se refieren a los inicios, pero algo similar sucede cuando la prudencia está ya más formada: siempre necesitaremos fiarnos, porque nunca entenderemos todo por cuenta propia. En resumen, podemos querer en cuanto buena una actuación que nos aconseja quien sabemos que nos quiere bien. Si este análisis se completa con la visión sobrenatural que nos hace confiar plenamente en que Dios actúa –nos ama y nos atrae a Sí– a través de instrumentos humanos, aunque sean imperfectos, tendremos una comprensión más cabal de la dirección espiritual cristiana.

---

<sup>53</sup>Las ideas que siguen están muy bien expuestas en M. RHONHEIMER, *La prospettiva della morale*, pp. 189-191 (en la edición española, pp. 226-229).

<sup>54</sup>Aristóteles piensa que la autoridad es por naturaleza benefactora de quienes le están sometidos. Por supuesto, no ignora que la autoridad se puede corromper, pero en la medida en que esto suceda, perderá de vista el bien de sus súbditos, que es precisamente la razón de su existencia: habrá perdido su propio sentido como tal autoridad.

En la formación de la prudencia juegan, pues, un papel muy importante el amor y la autoridad: el reconocimiento de la benevolencia de la autoridad que nos facilita los principios de los que personalmente aún carecemos. El primer paso de ese proceso consiste en hacer lo prescrito, por deseo de agradar a quien lo prescribe<sup>55</sup>. Esto a su vez significa que el amor a la justicia –por ejemplo– va precedido del amor al justo que nos dice en qué consiste la justicia, o –en general– que el amor a la virtud es precedido por el amor al virtuoso. Entonces la formación puede verse como un trasvase de virtudes del formador al formado, y se entiende muy bien la insistencia de san Josemaría en que la eficacia de las labores apostólicas depende de la santidad de quienes las realizan, y que la primera preocupación del apóstol debe ser la propia vida interior: «Alma de apóstol: primero, tú»<sup>56</sup>. Ciertamente, el formador no ha de olvidar aquel principio que antes hemos citado: «el modelo es Jesucristo; el modelador, el Espíritu Santo, por medio de la gracia»<sup>57</sup>, pero sabe que Dios cuenta con su colaboración para ayudar a los demás en el crecimiento en virtudes y en esa ayuda son decisivas sus propias virtudes y su lucha por adquirirlas<sup>58</sup>.

Al mismo tiempo, san Josemaría nos ha dado un maravilloso ejemplo de cariño a sus hijos. Es imposible no darse cuenta del papel que ese cariño jugaba en la formación: si los primeros fieles del Opus Dei lo siguieron con una fe gigante en que se realizaría lo que aquel sacerdote decía y que, sin embargo, parecía contradecir todos los indicios meramente humanos, es en grandísima medida porque se sintieron queridos y ayudados. No se piense que esto contradice o limita el papel de la gracia de Dios. Al contrario, la gracia construye sobre la natu-

---

<sup>55</sup>Entiéndase aquí *deseo de agradar* como manifestación de amor, deseo de dar alegrías a quien se quiere, y no como afán de quedar bien.

<sup>56</sup>*Camino*, n. 930.

<sup>57</sup>*Carta 8–VIII–1956*, n. 37 (citado en BURKHART–LÓPEZ, p. 595).

<sup>58</sup> Esto no contradice la aspiración de que aquellos en cuya formación colaboramos sean mejores que nosotros. Aspiración, por otra parte, que sólo será eficaz si personalmente luchamos por incorporar a nuestra vida esas virtudes hacia las que impulsamos a los demás. He aquí de nuevo el trasvase de virtudes del que venimos hablando.

raleza: el Señor se sirvió del cariño de aquel instrumento fiel para meterse en las almas de tantos que, gracias a ese cariño, se dejaron guiar por sus palabras y aprendieron así a querer a Dios y a ser generosos y a transmitir lo mismo a la generación sucesiva. La unidad, la confianza con quien nos ayuda en nuestra formación, la fraternidad, no tienen simplemente una dimensión institucional o una función auxiliar, sino que juegan un papel decisivo en la formación. Para san Josemaría formar y gobernar son modos de amar<sup>59</sup>.

En última instancia, ¿no es este el modo de actuar de Dios mismo? En la Sagrada Escritura el Señor se revela como un Dios bueno, que busca el bien de su pueblo, que desea ser agradado y no sólo aplacado o temido; es un Dios que quiere mi bien, a quien le gusta que yo exista. De un Dios así, el pueblo se puede fiar y entender que vale la pena vivir de acuerdo a lo que Él pide, aunque la dureza de los corazones todavía le estorbe entenderlo en profundidad. Más tarde, Jesucristo dirá a sus Apóstoles: «si me amáis, guardaréis mis mandamientos»<sup>60</sup>, y podemos decir que en la Encarnación –con su vida entera– el Señor nos da pruebas de que por nuestro bien está dispuesto a todo: se nos muestra así como aquél cuyas enseñanzas y prescripciones vale la pena seguir, porque son para nuestro bien.

El amor va siempre por delante, porque sin él las otras acciones formativas se quedarían, si acaso, a un nivel superficial, no tendrían la eficacia profunda que Dios quiere y nosotros necesitamos.

#### **4. La caridad como forma de todas las virtudes**

La teología católica considera que la caridad es la forma de todas las virtudes, tesis que puede ser entendida de diversas maneras<sup>61</sup>. Dejando de lado los

---

<sup>59</sup>Cfr. *Carta 6-V-1945*, n. 39.

<sup>60</sup>*Jn* 14, 15.

<sup>61</sup>Cfr. E. COLOM – A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Scelti in Cristo per essere santi*, cap. VIII, 4, c).

problemas teóricos, veamos ahora algunas cuestiones acerca de la relación entre la caridad y las otras virtudes que son importantes para la tarea de formación.

Se ha dicho antes que todos los razonamientos prácticos parten de los fines. Los fines son y operan como tales en cuanto que son deseados, y la dimensión intencional de las virtudes hace que ese deseo sea estable y firme. Pero este deseo firme de los fines depende a su vez de la firme adhesión (caridad) al fin último con el que esos fines son coherentes. Si el fin último fuera otro, las intenciones virtuosas no serían posibles. Por ejemplo, quien estuviese convencido de que el bien último que puede lograr el hombre es llevar una vida lo más placentera posible, no podrá tener el deseo firme de vivir la templanza en todas sus formas; simplemente la templanza no formaría parte del estilo de vida coherente con su fin último.

Podemos proyectar las consideraciones anteriores al contexto de la formación de una persona que vive un determinado camino vocacional. Para esta persona, el bien pleno, al que se orienta la voluntad en virtud de su misma naturaleza (tendencia natural a la felicidad), ha adquirido una caracterización muy concreta: consiste en seguir al Señor a través de esa llamada, viviendo por tanto las costumbres de piedad, las virtudes y el apostolado según ese espíritu. Para un sacerdote secular, se tratará de seguir al Señor viviendo bien su sacerdocio; para un religioso, buscar al Señor según la regla de su congregación religiosa; para cualquier cristiano coherente, buscar a Dios según la vocación que ha recibido. Mientras esto siga siendo así, la actividad formativa se desarrolla como se ha dicho hasta ahora.

Puede suceder, sin embargo, que determinados hechos o situaciones comiencen a provocar en esta persona una crisis: fracasos no asimilados, una creciente actitud de desengaño, la sensación de que carece de las cualidades necesarias para llevar el tipo de vida elegido, la impresión de no haber sido tratado bien, el descubrimiento de una dimensión afectiva humana que no había experimenta-

do antes, el contacto con otros estilos de vida que se presentan a la vez como más fáciles y no menos valiosos, el agotamiento físico o psíquico, etc. Esta crisis consiste en que la persona comienza a dudar de que el modo concreto de buscar al Señor que corresponde a su camino vocacional sea la plenitud de bien (felicidad) a la que por naturaleza tiende, y comience a pensar seriamente que quizá por ese camino va a ser infeliz toda su vida, con el peligro incluso de apartarse completamente del Señor, y no solo de ese modo concreto de seguirle. Es decir, comienza a quebrarse la identificación, que hasta ahora estaba en la base de todo, entre felicidad y vocación.

Cuando la persona duda de que su felicidad se identifique con su vocación particular, el estilo de vida propio de ese carisma deja de ser la base desde la que lo valora todo. De este modo, empieza a retrotraerse hacia la tendencia natural irrenunciable (el deseo de plenitud de bien o felicidad), y a juzgar cada cosa en relación con esa tendencia, de suyo no muy determinada.

Como consecuencia, ciertos modos de vivir las virtudes cristianas pueden parecerle muy costosos e incluso opresivos, pero en este caso no por lo que antes hemos llamado voluntarismo, es decir, no por querer hacer por fuerza de voluntad algo que no se entiende bien. Lo que sucede ahora es que el estilo de vida propio de su vocación parece entrar en conflicto con la tendencia más profunda de su ser (la de ser feliz). La configuración concreta del fin último que perseguía la persona es la que ahora parece dudosa o falsa, y por esto, opresiva de la dinámica más profunda de su ser. Así, comienza a no amar ni la vida en su camino vocacional ni las manifestaciones concretas de ese modo de vivir.

Se podría hacer esta comparación: el deseo de felicidad es como el motor de un automóvil, mientras que la inteligencia es el instrumento con que se gobierna el movimiento del automóvil (volante, freno, acelerador). Visto así, se podría considerar que la inteligencia está al servicio de la voluntad: la voluntad, por naturaleza, busca la plenitud de bien; la inteligencia le va diciendo dónde y cómo

se encuentra esa plenitud, y poco a poco indica concretamente el camino para realizarla formando intenciones y tomando decisiones. La tendencia a ser feliz necesita de la ayuda de la inteligencia, porque por naturaleza no sabemos dónde está la felicidad y cómo se alcanza, pero a veces la tendencia natural hacia la plenitud del bien puede por sí sola conocer *dónde la felicidad no está*. En la hipótesis que contemplamos, el fracaso, el desengaño, el sentirse maltratado, la sensación de opresión, etc., pueden bastar para que una persona dude de que la configuración concreta que ha dado a su vida sea adecuada para él (aunque él admita que es muy adecuada para otros). El problema que se plantea en estos casos no es tanto no entender uno o varios criterios de comportamiento, sino no amar (o no amar del todo) el fin último del que se desprenden esos y otros criterios. Naturalmente, si en este caso se quisiera resolver el problema mediante un puro esfuerzo de la voluntad, o mediante el sentido del deber aplicado a las manifestaciones del fin que ya no se ama o que ya no se ama con plena convicción, la persona se pondría a sí misma en una situación de opresión a la larga insostenible. Este sentido de opresión es algo bien distinto del hecho de que Dios quiera llevar a una persona por un camino de oscuridad o casi siempre “cuesta arriba”. Ambas situaciones se distinguen porque, en este segundo caso, la persona tiene en lo más profundo de su alma paz y alegría sobrenatural. Aunque sufra, no cambiaría su vida por ninguna otra, y sigue enamorada de su camino. No así en el primer caso.

¿Cómo ayudar a quien se encontrase en una dificultad de ese tipo? Habría que lograr que esa persona pudiera ser atendida con calma por alguien preparado y que goce de su confianza. No se la podrá ayudar negando la existencia del problema: limitándose a decir, por ejemplo, que la fidelidad y la felicidad van juntas, que la dificultad que esa persona siente no es real, o es una simple tentación que hay que alejar (lo que no excluye que en algún caso pudiera ser así). Se necesita ir más a fondo. Así, puede servir un diálogo sereno, en que la persona atendida vea que se está buscando solo su bien (y no una finalidad *a priori*: que se quede en cierto lugar o que se vaya), habría que tratar de entender y ayudarle a entender

cuál es la naturaleza y la causa de esas dificultades, por medio de un proceso de clarificación interior e invocando constantemente la ayuda de Dios.

La curación se produce cuando la persona llega libremente de nuevo a la convicción de que, a pesar de las dificultades que ha experimentado, sus más profundos deseos de plenitud y de bien se cumplirán mediante el seguimiento del Señor según el camino vocacional que había emprendido<sup>62</sup>. Es decir, se trata de volver a contemplar la belleza del fin último y, si hace falta, purificar la percepción que de él se tenía, pues con frecuencia las crisis ponen al descubierto que la persona tenía una visión parcial o imperfecta de aquello a lo que se sentía llamada. Así, la persona podrá sentirse atraída de nuevo por ese fin, entenderá mejor las consecuencias prácticas que de él se desprenden y las querrá asumir, aunque en algunas cosas haya de poner un notable esfuerzo, sostenido por la gracia de Dios. Se vuelve a experimentar la paz y la alegría, gracias también a una atención espiritual constante, cariñosa y comprensiva. Aquí es especialmente acertado lo que decía san Josemaría sobre la importancia de que en la dirección espiritual se ha de «ayudar a que el alma quiera»<sup>63</sup>; en este caso, se trata de ayudar a que el alma vuelva a querer.

---

<sup>62</sup>No tratamos aquí el caso de una persona en la que se descubre una real falta de idoneidad durante los períodos de prueba que generalmente están previstos en estos casos.

<sup>63</sup>*Carta 8-VIII-1956*, n. 38 (citado en BURKBURKHART-LÓPEZHART-LÓPEZ, p. 580).

## IV

### **Cuatro claves para la formación**

En esta sección se proponen algunas ideas prácticas para la formación de la prudencia: tanto aspectos que se pueden fomentar, como otros que conviene evitar. Naturalmente, la formación espiritual es una tarea muy rica, imposible de encuadrar en unos esquemas rígidos. Aquí se proponen cuatro claves sin pretensión de exhaustividad y teniendo en cuenta el punto de vista que hemos ido adoptando en el desarrollo de estas notas, que es el de la formación de la prudencia y el de la fidelidad entendida como crecimiento en las virtudes. Es claro que no sólo caben, sino que son necesarias, otras consideraciones si se quiere tener una visión completa de la tarea formativa. Pero eso excede el planteamiento y extensión de estas páginas.

Una segunda salvedad me interesa señalar. El gobierno y la formación están muy relacionados. Frecuentemente, las disposiciones de gobierno tienen una dimensión formativa, y muchos de los principios que rigen una actividad se aplican también a la otra. Pero gobierno y formación no son lo mismo. Estas notas están centradas en la formación, y puede haber aspectos que hayan de ser consi-

derados de otro modo desde el punto de vista de la tarea de gobierno, ya que la naturaleza propia de esta labor requiere que se valoren otros elementos, como el bien común de las personas que intervienen en las actividades que se gobiernan. En todo caso, al gobernar –especialmente en el ámbito de un camino vocacional en la Iglesia– tampoco conviene olvidar el punto de vista formativo: el objetivo no es sólo que las tareas se realicen, sino que las personas se formen y por eso, es importante procurar que esas personas acepten bien las disposiciones que se tomen, que las sepan aprovechar para encontrarse con Dios y así mejoren interiormente.

## 1. Iniciativa

«La tarea de dirección espiritual hay que orientarla no dedicándose a fabricar criaturas que carecen de juicio propio, y que se limitan a ejecutar materialmente lo que otro les dice; por el contrario, la dirección espiritual debe tender a formar personas de criterio»<sup>64</sup>.

Si, como hemos visto, lo que forma son las propias decisiones, la iniciativa en la vida interior, en la formación de una persona, ha de llevarla el interesado. El formador ha de respetar y estimular esa iniciativa<sup>65</sup>. En palabras de san Josemaría, «la función del director espiritual es ayudar a que el alma quiera –a que le dé la gana– cumplir la voluntad de Dios. No mandéis, aconsejad»<sup>66</sup>. Quien atiende a otro, le orienta y ayuda, pero la responsabilidad es del interesado. Esta idea, tan simple, es fundamental; las demás que se expondrán son consecuencias o modos de ponerla en práctica.

---

<sup>64</sup>SAN JOSEMARÍA, *Conversaciones*, n. 93.

<sup>65</sup>F. OCÁRIZ, *Carta 9-I-2018*, n. 11: «recordemos cómo san Josemaría nos ha enseñado que *en la Obra, somos muy amigos de la libertad, y también lo somos en la vida interior: no nos atamos a esquemas ni métodos (...). Hay mucho –debe haber mucho– de autodeterminación incluso en la vida espiritual*. Por esto, la sinceridad en la dirección espiritual, que nos mueve a abrir libremente el alma para recibir consejo, nos mueve también a la iniciativa personal, a manifestar con libertad lo que vemos como posibles puntos para nuestra lucha interior por identificarnos cada vez más con Jesucristo». La cita interna de san Josemaría en letra negrita –así en el original– proviene de *Carta 29-IX-1957*, n. 70.

Por supuesto, respetar y estimular la iniciativa ajena requiere, por parte del formador, mucha iniciativa personal: no debe asistir pasivamente a la vida de quienes atiende, sino que ha de rezar y pensar, para luego poder proponer, abrir horizontes, ayudar a descubrir, sugerir, etc.

Como se ha dicho más arriba, la persona bien formada es la que, al hacer lo que le da la gana, hace lo que es bueno. Las dos cosas –y no sólo la segunda– son imprescindibles, y por eso *porque me da la gana*, es «la razón más sobrenatural». Quien hace el bien por otros motivos, se está poniendo un traje o un disfraz que le hace aparecer –quizá incluso ante sí mismo– como bueno, pero no está cambiando su corazón, no mejora sus disposiciones íntimas. En todo caso, como ya se ha dicho, el objetivo de la formación no se ha alcanzado cuando alguien hace lo que es bueno; sólo se alcanzará cuando lo hace *porque le da la gana*. Es decir, cuando quiere el acto virtuoso en cuanto virtuoso, el bien en cuanto bien.

Cuando esto se vive así, la persona formada experimenta su libertad, puesto que es ella quien de hecho decide. Esto no significa que el formador se limite a constatar las decisiones del interesado, sin tener ninguna incidencia en su vida. Al contrario, respetar su iniciativa le permitirá incidir mucho más hondamente que tratar de sustituirle.

Que la iniciativa sea del interesado supone que la determinación de los puntos de lucha se ha de hacer en un diálogo entre los dos: proponer y preguntar, escuchar y valorar, dialogar. Ha de ser habitual preguntarle qué idea tiene, qué lucha puede ir bien, qué le parece que Dios espera de él, qué le gustaría; y proponerle: “me parece que te conviene esto, qué piensas...”, o “piénsalo, llévalo a la oración y hablamos más adelante...”. Esto no es una táctica, sino que es lo que responde a la realidad de la posición de uno y otro: quien recibe la formación ha de tener claro que la responsabilidad de su vida interior es suya. Sería pernicioso

---

<sup>66</sup>Carta 8-VIII-1956, n. 38 (citado en BURKHART-LÓPEZ, p. 580).

que tuviera la sensación de que no hace falta que él se haga cargo de los porqués de sus luchas, porque ya los conoce quien le atiende, o que considerase que quien le ayuda ya piensa qué es lo que le conviene, y a él le basta ponerlo en práctica. Supondría perder de vista el papel de la finalidad: retomando el ejemplo puesto más arriba<sup>67</sup>, estaría caminando guiado a través de un auricular.

Consecuencia de esto es que no conviene insistir demasiado en que en la dirección espiritual nos *transmiten* la Voluntad de Dios. Conviene hablar más bien de que nos ayudan a discernirla, lo cual responde más a la verdad y estimula el papel de la propia inteligencia<sup>68</sup>. Hablar así no disminuye la importancia de los consejos; para una persona razonable y con sentido sobrenatural es claro que Dios cuenta con la dirección espiritual para ayudarnos a discernir lo que quiere y, por tanto, no podemos ni queremos prescindir de ella. Sólo una persona con poco sentido sobrenatural y una buena dosis de ingenuidad podría pensar que esos consejos no tienen gran valor.

Por último, la iniciativa no simplemente se debe respetar, sino que se ha de fomentar. Algunas personas prefieren que se las dirija minuciosamente; son muy dóciles, pero en el fondo están huyendo de la responsabilidad de tomar las decisiones que les competen. Hay que ayudarles, sin pretender que tomen inmediatamente determinaciones que no están en condiciones de tomar, pero con la meta de que lo puedan hacer en un futuro no muy lejano. Este punto es clave de modo particular para el apostolado, que ha de hacerse con soltura, en el propio ambiente, con amistad y aprovechando las relaciones ordinarias.

---

<sup>67</sup>Cfr. *supra*, [II, 2, a\)](#). Ya quedó dicho que esto tiene mucho que ver con el voluntarismo.

<sup>68</sup>SAN JOSEMARÍA, *Conversaciones*, n. 93: «El consejo de otro cristiano y especialmente –en cuestiones morales o de fe– el consejo del sacerdote, es una ayuda poderosa para reconocer lo que Dios nos pide en una circunstancia determinada; pero el consejo no elimina la responsabilidad personal: somos nosotros, cada uno, los que hemos de decidir al fin, y habremos de dar personalmente cuenta a Dios de nuestras decisiones».

## 2. Convicciones

«La dirección espiritual debe tender a formar personas de criterio. Y el criterio supone madurez, firmeza de convicciones»<sup>69</sup>.

Las decisiones con las que se va construyendo la propia vida se apoyan en convicciones, y es en el plano de las convicciones en el que se mueve fundamentalmente la tarea formativa. Obviamente, no basta con transmitir verdades teóricas, que aparentemente se aceptan, pero en la práctica no inciden en el comportamiento; se trata de formar auténticas convicciones, que sólo serán tales si de hecho fundamentan las decisiones. En todo caso, nos interesa tener presente que la formación es más un asunto de convicciones que de decisiones, que para formar bien más que comunicar decisiones ya tomadas hemos de transmitir convicciones. Esto es mucho más difícil, porque exige pensar con profundidad, sin conformarse con respuestas banales a los problemas y sin acudir a recetas prefabricadas; pero ¡es mucho más bonito!, y, por supuesto, más eficaz. Dicho de otro modo: la formación es más transmisión de principios que de conclusiones; más que en *animar a hacer*, consiste en *ayudar a entender*.

Las convicciones de las que hablamos son de diverso alcance. San Josemaría animaba a formar transmitiendo unas *ideas madres*<sup>70</sup> que sostengan la vida entera y sean un apoyo en momentos de más dificultad. Que Dios nos ha llamado, que tenemos una misión en esta vida, que la respuesta generosa a esa llamada y a esa misión llenará de felicidad nuestra existencia, que Dios es nuestro Padre y siempre –pase lo que pase– está a nuestro lado..., son ejemplos de convicciones que importa mucho ir grabando en el alma de todos, aprovechando la experiencia. Se podrían añadir muchas otras: la importancia de la fraternidad y la convivencia, la necesidad de constancia en un plan de vida espiritual para aprender a depender de Dios en todo, la conveniencia de formar un mundo interior rico... A veces

---

<sup>69</sup>*Ibidem*. Señala también otros requisitos del criterio: «conocimiento suficiente de la doctrina, delicadeza de espíritu, educación de la voluntad». La cita es continuación de la que abre el epígrafe *Iniciativa*.

pueden constituir el tema específico de un medio de formación, pero saldrán en muchas otras ocasiones como convicción profunda de quien lo imparte.

Otras ideas tienen un alcance más limitado, afectan a un determinado campo de la lucha, pero son puntos firmes sobre los que esta se apoya y pueden constituir el objetivo próximo de quien imparte una charla o una meditación. No sólo nos interesa transmitir maneras de vivir ciertas prácticas ascéticas; muchas veces nos bastará con comunicar de modo vivo y práctico, por ejemplo, la convicción de que Dios siempre está a nuestro lado y nos escucha; que es posible vencer la susceptibilidad; que sólo si somos mortificados los inconvenientes no tendrán fuerza para hacernos perder la alegría, etc. A personas más jóvenes habrá que ayudarles a concluir maneras de vivir de esas ideas; con otras mayores muchas veces ni siquiera hará falta o bastará alguna alusión a modo de ejemplo, animando a buscar personalmente los medios adecuados al propio caso.

#### **a) Formar es iluminar**

Si las decisiones corresponden al interesado, el formador ha de hablar fundamentalmente a la inteligencia. A la inteligencia se le dan razones y no decisiones. Las razones no hace falta imponerlas: si son verdaderas y se transmiten bien, se imponen por sí mismas: se dan y se deja a la persona que decida (no como táctica, sino realmente, porque de otro modo no se forma). Por eso decía san Josemaría: «No mandéis, aconsejad»<sup>71</sup>.

La inteligencia, iluminada por esas razones, moverá a la voluntad. Este proceso requiere un tiempo, que puede ser largo si la cuestión no es fácil de entender o de aceptar. Si la inteligencia no mueve a la voluntad, puede ser por mala disposición del interesado, y en ese caso habrá que ayudarle a descubrirlo y enfrentarlo; puede también ser porque las razones eran insuficientes, objetiva o subjetivamente (suficientes en sí, pero insuficientes para una persona determina-

---

<sup>70</sup>Cfr. *Carta 29-IX-1957*, n. 59.

<sup>71</sup>*Carta 8-VIII-1956*, n. 38 (citado en BURKHART-LÓPEZ, p. 580).

da): quien forma deberá pensarlo y, en su caso, tratar de profundizar en los motivos de las cosas y en el modo de explicarlos.

Así se imparte una formación que puede parecer lenta, pero es sólida y en realidad es más rápida, porque del otro modo no se va más allá del nivel superficial, es decir, no se forma realmente. Saltarse el paso por la inteligencia –dar órdenes en lugar de razones– puede producir el mismo resultado externo a corto plazo, pero es totalmente distinto en el proceso interno y a largo plazo: en un caso el interesado tendrá la impresión de haber actuado libremente y ese querer libre le forma; en el otro caso, no.

Quizá ayude a quien tiene responsabilidades en la formación de otros pensar en sí mismo no como alguien que está enfrente del formado tirando de él con una cuerda, sino más bien como quien camina a su lado, iluminándole el sendero con una linterna.

### **b) Obediencia inteligente**

San Josemaría insistía en que la obediencia ha de ser inteligente y no ciega<sup>72</sup>, y explicaba que la obediencia *perinde ac cadaver* no es compatible con el espíritu del Opus Dei. Esto es coherente con lo que venimos diciendo: si queremos que la propia vida se gobierne a partir de convicciones, hemos de promover una obediencia inteligente.

La obediencia ciega es puro voluntarismo: quien no capta por qué hace las cosas se apoya sólo en una voluntad desconectada de la razón. Luchar con una decisión voluntaria firme, pero que se sostiene a sí misma (que no se apoya en razones: las hay, pero no se conocen, no se piensan) es agotador.

Conviene además advertir que la obediencia ciega no es una virtud. Para que la obediencia sea virtud (cualidad que asegura un actuar recto) ha de ser inte-

---

<sup>72</sup>Véase, por ejemplo, *Es Cristo que pasa*, n. 17: «Dios no nos impone una obediencia ciega, sino una obediencia inteligente».

ligente, ha de incluir un juicio (inteligencia) sobre la bondad de lo mandado<sup>73</sup>. La clave está en que al hacer ese juicio el sujeto no se apoya sólo en lo que ve por sí mismo, sino también en lo que ve quien le ofrece confianza, aunque él personalmente no lo vea; su inteligencia está abierta, no cerrada sobre sí misma. A esa apertura de la inteligencia que supera la autosuficiencia, que es capaz de fiarse y ver con los ojos de otro, es a lo que llamamos virtud de la obediencia. Si por obediencia ciega se entendiese esa confianza para ver con los ojos de otro, entonces podría ser loable; una obediencia ciega en sentido absoluto, no lo es. Por esto, la obediencia no queda correctamente descrita como “el sometimiento de la propia voluntad a la voluntad de otro”. Esas palabras, sin referencia al juicio sobre la bondad del mandato (papel de la inteligencia), no describen un principio de actuación siempre recta (virtud), ni siquiera un acto bueno. La obediencia no es sometimiento, sino apertura; no es renunciar a ver, sino ser capaz de hacerlo también con los ojos de otro.

Esto no significa que haya que obsesionarse con entenderlo todo antes de actuar, ni que sólo tenga sentido seguir un consejo si vemos sus razones con claridad. La obediencia no deja de ser inteligente cuando no vemos claro que el consejo recibido es adecuado. La confianza nos hace capaces de ver con los ojos del formador: sabemos que cuenta con la ayuda de Dios para orientarnos y además tendremos la experiencia de que sus consejos son ordinariamente prudentes, se apoyan en razones convincentes, por lo que podemos fiarnos de que también en este caso lo serán, aunque no lo veamos por nosotros mismos. Una obediencia así no es ciega, sino inteligente: está sostenida por un juicio de la propia inteligencia sobre la bondad de lo mandado o aconsejado; juicio que uno es capaz de hacer personalmente porque se fía de quien le aconseja; y se fía porque su alma no está encerrada en la autosuficiencia, sino abierta, capaz de ver con los ojos de

---

<sup>73</sup>Si no fuera así, se justificarían muchas aberraciones que se han cometido en la historia en nombre de la obediencia, por acatar órdenes injustas.

los demás. Es una obediencia grandiosa: plena y libre a la vez, como la de Jesucristo.

Al mismo tiempo, es claro que esto requiere que el formador sea prudente: que sepa considerar con atención las situaciones, así como las circunstancias y posibilidades de las personas, para acertar en sus consejos. Si ordinariamente lo hace, sus equivocaciones –no es infalible y errará algunas veces, pero sabrá también rectificar y pedir perdón siempre que sea oportuno– no impedirán a quienes acuden a él seguir fiándose en adelante. Quien perdiera la confianza por un error de un formador, demostraría poco realismo o un concepto muy pobre de la acción de la gracia y de la visión sobrenatural.

Para evitar la *ceguera* hay que estimular la pregunta sobre los porqués: estimularla y no sólo no rehuirla. Actuar de un cierto modo porque está dicho o porque siempre se ha hecho así, vale sólo provisionalmente, pero reclama a gritos la comprensión de lo que se puede comprender<sup>74</sup>. En consecuencia, no es bueno responder habitualmente a preguntas en términos de si algo está o no previsto; sin necesidad de decirlo –y quizás sin querer decirlo–, pasaríamos el mensaje de que no es necesario pensar, porque ya piensa la autoridad y a los demás les basta obedecer. Es mucho más eficaz apelarse al hecho de que lo previsto es lo razonable; y procurar razonarlo.

Completemos estas consideraciones sobre la obediencia haciendo referencia a cuestiones que entran más bien en el ámbito del gobierno: aunque un formador o un director espiritual no tomen decisiones de gobierno, sí pueden aconsejar sobre cómo entender y llevar a la práctica lo que dispone la autoridad. El hecho de que lo que la autoridad determina no sea arbitrario ni injusto no significa que sea necesariamente la única posibilidad razonable. A veces hay que lograr un objetivo, o realizar una actividad, y se presentan varias posibilidades que, después de un detenido análisis, se presentan como equivalentes. Al final, quien

gobierna ha de decidir, aun cuando muchas veces su determinación concreta no pueda apoyarse en razones concluyentes que excluyan de todo punto las otras opciones. Por ejemplo, después de estudiar bien todas las circunstancias, se puede concluir que una determinada actividad apostólica se puede realizar con igual eficacia los martes o los miércoles, y las razones en favor de un día o del otro pueden tener un peso semejante. Quien gobierna hace un servicio a todos determinando el día en que se tendrá esa actividad, porque de lo contrario se perdería el tiempo dudando cuándo realizarla. Los demás entienden que es necesario que exista la función de determinar este tipo de cosas, y ven una razón de bien, no tanto en que sea el martes o el miércoles, sino en que haya alguien que toma la decisión y dé por terminada la fase de estudio, que de lo contrario podría eternizarse.

Desde otro punto de vista, en algunas ocasiones puede verse una razón de bien en la entrega o la renuncia a la propia voluntad. No, desde luego, acogiendo mandatos arbitrarios o sin sentido. Se trata más bien de que la persona entiende que, para identificarse con Cristo, ha de vivir como Cristo, únicamente para la gloria del Padre, hasta el punto de que hacer la voluntad del Padre es el alimento de la vida divina que hay en el alma en gracia<sup>74</sup>, y advierte que renunciar a sus puntos de vista en favor de otros también razonables le ayuda a formar un sano desprendimiento de la propia opinión necesario para buscar sinceramente la verdad y la Voluntad de Dios. Tampoco esta es una obediencia ciega.

### **c) Enseñar a pensar**

Si formar supone desarrollar la prudencia, resulta imprescindible enseñar a pensar. En el plano práctico –que es aquél en el que nos movemos al hablar de la prudencia (recta razón práctica)–, enseñar a pensar significa enseñar a plantearse los problemas y a encontrar las soluciones moralmente buenas, ir ayudando a una

---

<sup>74</sup>Sería algo análogo a la *fides quaerens intellectum* de san Anselmo.

<sup>75</sup>Cfr. por ejemplo *Jn*, 4, 34.

persona a ser progresivamente capaz de decidir bien, de identificar por su cuenta y poner por obra respuestas moralmente adecuadas a las situaciones en las que se encuentra.

Naturalmente, esto no significa formar personas autosuficientes, cerradas al consejo ajeno e incapaces de dejarse ayudar. Todo lo contrario; uno de los actos de la prudencia es saber pedir consejo, estar abiertos a la opinión de otros, con más motivo si es autorizada. Pero ese consejo no es una regla de actuación que sustituye a la reflexión personal, sino más bien una ayuda a esa reflexión.

Al acoger las orientaciones que recibimos, no trasladamos nuestra responsabilidad a una tercera persona, sino que actuamos con plena libertad, haciendo libremente nuestro el contenido de aquel consejo. Es decir, cada uno ha de formarse personalmente su juicio sobre el problema y tomar la decisión adecuada; juicio en cuya elaboración juega un importante papel el consejo, de tal modo que si no se valorase, faltaría prudencia.

En el ámbito de la formación es frecuente recurrir a ciertos criterios que la experiencia ha establecido. Conviene que el formador ayude a valorar esas indicaciones y criterios recibidos y, al mismo tiempo, a confrontarse personalmente con la realidad. Se trata, pues, de reconocer el valor de los criterios, pero de modo que no nos hagan perder el contacto con la realidad del problema concreto al que nos enfrentamos<sup>76</sup>. En todo caso, nunca hay que olvidar que las personas son más importantes que los criterios, porque estos existen precisamente para ayudar a aquéllas.

Es también importante entender correctamente el sentido de las consultas que el ejercicio de la virtud de la prudencia aconseja hacer. Una consulta no es una mera información, ni tampoco una petición de permiso. Lo que distingue una consulta de una sugerencia o una propuesta es el sujeto que decide: consulto

---

<sup>76</sup>Vale la pena advertir, aun a riesgo de resultar repetitivo, que esto es ejercitar la prudencia, que, como se ha dicho, es conocimiento de la realidad y capacidad de convertir en acción ese conocimiento.

cuando soy yo quien tiene que decidir; cuando otro debe decidir, propongo o sugiero. La consulta es la petición de un parecer autorizado que ilumine los términos de la cuestión ante quien debe decidir<sup>77</sup> y por eso, ayuda a discernir la Voluntad de Dios sin quitar responsabilidad. Cuando consulto es precisamente porque deseo hacer lo que Dios quiere y veo que necesito orientación, quizá –entre otras razones– porque tengo miedo de engañarme a mí mismo ante algo que me atrae. Por eso es una suerte tener a quien consultar y también por eso, la consulta no traslada la responsabilidad a quien la acoge y responde. La respuesta no es una orden, es una orientación que puede, sin embargo, tener mucho peso según quién la dé y cuál sea el asunto del que se trata. Plantearlo así puede hacer que el interesado decida mal en algún caso, pero la misión de quien responde a la consulta no es asegurar que el resultado –el acto, la *cosa*– sea bueno, sino formar a la persona, enseñar a pensar bien.

Además, en las respuestas a consultas, o al distribuir tareas en grupos de trabajo si es el caso, conviene situar, dar contexto, evitando la impresión de que no hace falta entender, que basta fiarse, porque ya la autoridad entiende. Si se transmite –inadvertidamente, quizá– ese mensaje equivocado, algunas personas intelectualmente más inquietas, que necesitan pensar las cosas, crecen con una especie de tensión interior entre dos fuerzas que les parece que tiran en direcciones opuestas: por un lado, un gran deseo de amar a Dios, de ser fieles y generosos; por otro, una necesidad casi física de entender las cosas, que les hace aparecer ante sí mismos y ante otros como rebeldes. A estas personas les hace muy felices descubrir que para ser hondamente fieles no hay que evitar pensar las cosas, sino al contrario, que es imprescindible hacerlo y entender todo lo que se pueda, a la vez que se mantiene la apertura, la capacidad de fiarse.

---

<sup>77</sup>Ese parecer se puede dar con fuerza, pero ordinariamente la fuerza estará en las razones: cfr. SAN JOSEMARÍA, *Carta 8-VIII-1956*, n. 34).

Digamos, por último, que en los medios de formación se enseña a pensar hablando a la inteligencia: dando razones, transmitiendo ideas, haciendo reflexionar, procurando limitar el lenguaje exhortativo (*hagamos, propongámonos, tenemos que, debemos*, etc.: ese modo de hablar suele resultar repetitivo y fácilmente cansa a quien escucha). Especialmente a personas mayores y con experiencia, mucho más que oír lo que han de hacer, les ayuda recibir luz, entender mejor lo que ya hacen o podrían hacer.

Los medios de formación colectivos son otra estupenda ocasión para ayudar a pensar. Especialmente cuando se dirigen a personas avezadas en la vida interior, más que transmitir cosas para hacer, deben abrir horizontes con ideas que lleven a entender. Esto ilumina y ayuda; la simple repetición de las consecuencias prácticas, cansa. Ciertamente, dar ideas no es fácil, pero hay que intentarlo: quien lo intenta no siempre lo consigue; quien no lo intenta no lo consigue nunca.

#### **d) Aprovechar los errores**

Formar en libertad supone asumir que la persona formada se va a equivocar algunas veces. La apuesta de san Josemaría por la libertad<sup>78</sup> no es una imprudencia. Estamos por la libertad, sabiendo que se puede usar mal y que de hecho a veces se usará mal. Nuestro reto no es, pues, evitar a toda costa los errores, sino aprovecharlos para formar bien. Volver sobre ellos con serenidad, sin echarlos en cara, con la actitud de quien desea sólo ayudar, es muy eficaz: hace aprender, transmite libertad, alegra y hace sentirse respetados y queridos.

Por supuesto, debemos adelantarnos al error siempre que sea posible, sabiendo prevenir con un buen consejo a quien podría cometerlo. Si el error es serio, tendremos que presentarlo como tal; y si puede tener consecuencias irreparables –para el interesado o para otros– habremos de hacer todo lo que esté en

---

<sup>78</sup>SAN JOSEMARÍA, *Discurso ante San Pablo VI en la inauguración del Centro ELIS*, 21-XI-1965, n. 8: «Amamos y respetamos la libertad, y creemos en su valor educativo y pedagógico. Estamos convencidos de que en un clima así se forman almas con libertad interior, y se forjan hombres capaces de vivir

nuestra mano para que no se cometa. Pero en todo caso, no hemos de olvidar que en la tarea formativa nos importa más la persona que se equivoca que el posible error. En muchas cuestiones ordinarias, después de aconsejar bien, es mejor dejar que alguien se equivoque y aprovechar después el error para ayudarle.

Si en cambio, por miedo a los errores en la identificación de la conducta buena, se dan habitualmente las conclusiones hechas, impedimos –es cierto– que la persona se equivoque, pero también impedimos que acierte: no formamos su prudencia.

#### **e) Ser positivos**

El mensaje cristiano es maravilloso. Al hablar de la vida cristiana y de las consecuencias de la vida de entrega a Dios, conviene mostrar en primer lugar su belleza. Hay que saber transmitir las maravillas de la vida cristiana como maravillas que son y no como obligaciones, aunque también lo sean. Apelar sólo o principalmente a la obligación al referirse a algo positivo (la Santa Misa, la oración, la vida en familia, la dirección espiritual, la corrección fraterna, etc.) puede suponer tratarlo implícitamente como algo oneroso y por tanto, mostrarlo en una luz que no es real. Por supuesto, no hay ningún obstáculo para presentar como una obligación aquello que lo es, pero no hay que olvidar que, si algo es una obligación, es precisamente porque es bueno; y hemos de saber mostrar por qué es bueno, si queremos hacer atractivo aquel bien. En definitiva, *porque es mi obligación*, es una buena razón para hacer las cosas, pero no es la mejor: como decía san Josemaría, la razón más sobrenatural es «porque me da la gana»; y para que nos dé la gana hemos de saber dar razones profundas, que son las más atractivas.

En definitiva, se trata de saber presentar los puntos de lucha como algo que conviene profundamente al interesado, no porque supone el cumplimiento de una regla, sino porque le prepara –le da recursos– para acometer tareas que tendía

---

responsablemente la doctrina de Cristo».

a rehuir, para mantener la alegría en situaciones difíciles, para convivir con personas de caracteres muy diversos, para afrontar dificultades sin descomponerse, etc. Esto no es un truco para pintar de colores una realidad menos agradable; es sencillamente presentar los motivos de la lucha con realismo, con todo su atractivo. Cuando la formación se enfoca así, las personas, más que sentirse exigidas, se sienten ayudadas<sup>79</sup>. Y eso es estupendo: esa persona se siente realmente libre y agradecida, y es posible decirle cualquier cosa. Este puede ser muchas veces un buen criterio para valorar la tarea de dirección espiritual: si las personas a quienes se atiende se sienten realmente ayudadas.

### 3. Perspectiva

«Hay que contar con el tiempo, y con la acción de la gracia en cada alma. No es bueno llevar las almas a empujones, ni pretender que corran, cuando apenas pueden sostenerse»<sup>80</sup>.

Perspectiva significa tener presente que la formación no es un acto, ni la suma de una pluralidad de actos que se distribuyen a lo largo del tiempo como puntos que, aunque señalen una misma dirección, están separados unos de otros. La formación es una línea, un proceso en el que debe haber una continuidad y en el que es imprescindible contar con el tiempo y saber orientar la lucha a medio y a largo plazo. En la labor de formación es necesario *ver de lejos*, tener perspectiva<sup>81</sup>.

La unidad temporal de la lucha en la vida interior no puede ser la semana. Hay que tener –y saber plantear a otros– objetivos altos, que sabemos que nos

---

<sup>79</sup>F. OCÁRIZ, *Carta 9-I-2018*, n. 11: «La formación, a lo largo de toda la vida, sin descuidar su necesaria exigencia, tiende en una medida importante a abrir horizontes. En cambio, si nos limitásemos a exigir y a ser exigidos, podríamos acabar por ver sólo lo que no alcanzamos a hacer, nuestros defectos y limitaciones, olvidando lo más importante: el amor de Dios por nosotros».

<sup>80</sup>SAN JOSEMARÍA, *Carta 8-VIII-1956*, n. 36 (citado en BURKHART-LÓPEZ, p. 426).

<sup>81</sup>Con esto no se quiere decir que hay que mantener distancia, sin implicarse en los asuntos de quienes atendemos, sino que hay que saber anticiparse a los problemas y a las oportunidades, viéndolos venir a veces con años de antelación.

llevará años alcanzar y que constituyen el marco en el que se mueve la lucha de un año, de una temporada, de una semana.

Sólo así la lucha estará centrada en las virtudes y no en los actos, que pueden ser repetidos sin terminar de interiorizarlos. Las virtudes son esos objetivos altos, que lleva tiempo alcanzar, porque lo que buscamos no es incorporar ciertos modos de hacer, sino adquirir como una segunda naturaleza, un modo de ser que fundamenta los modos de hacer. Y formar un hábito requiere tiempo e insistencia. Personalmente, me hicieron pensar unos versos de un conocido poeta irlandés, aunque el tema al que él se refiere sea distinto del que estamos tratando aquí. Pensando en su tarea de poeta, escribe:

*«I said, “A line will take us hours maybe;  
Yet if it does not seem a moment’s thought,  
Our stitching and unstitching has been naught”»<sup>82</sup>.*

Al final, la virtud que buscamos con la lucha se ha de hacer tan propia que se muestre con toda naturalidad –que no significa sin esfuerzo–, como si siempre hubiéramos sido así; si no, nuestro coser y descoser habrá sido en vano. Y esto puede suponer mucho tiempo de lucha ambiciosa, perseverante y serena, llena de confianza en Dios.

Formar con perspectiva supone dedicar tiempo a explicar los porqués: no sólo de los criterios o decisiones –¡por supuesto!–, sino también de los consejos para la vida interior. Así, quien recibe esas orientaciones entiende el sentido de sus luchas y percibe lo que se le propone como un paso en un camino del que ve –o al menos intuye– la dirección y la meta. De otro modo, su lucha será un punto desconectado de los otros con los que debería formar una línea. Por otra parte, la mirada centrada en la finalidad es clave para la iniciativa, porque lo es para la actuación de la inteligencia, ya que en lo práctico razonamos desde los fines.

---

<sup>82</sup>W. B. YEATS, *Adam's curse*. Podríamos traducirlo así: «Dije: “Una línea nos llevará horas, quizás; /

Además, dar perspectiva ayuda a tener y a transmitir paciencia y serenidad: hay que formar en el largo plazo; no importa tanto a qué nivel está una persona como el hecho de que avance. Como san Josemaría enseñaba, la vida interior progresa ordinariamente por un plano inclinado, a veces muy tendido; lo único que es realmente fatal es conformarse y dejar de avanzar<sup>83</sup>.

#### **a) Fines y medios**

Una consecuencia de tener perspectiva, visión larga, de saber adónde vamos, es centrar la atención sobre los fines, más que sobre los medios; sobre las causas, más que sobre sus efectos.

Para evitar el voluntarismo es importante distinguir los fines de los medios<sup>84</sup>. Es lógico, porque al proyectar el comportamiento la razón procede desde los fines, que son el punto de arranque. Por esto, centrarse en los fines es propio de quien reconoce a la inteligencia su papel, mientras que quien no lo hace termina concentrando su atención en los medios.

Los fines se quieren en sí mismos. Los medios se quieren en razón de los fines. Si los medios no sirven para alcanzar el fin, no sirven para nada, han perdido su razón de ser. El voluntarista trata los medios como si fueran fines: toma un modo de vivir una virtud (un medio para ejercitarla) como si fuera el único posible, como si fuera la virtud misma (el fin). La atención del prudente está en los fines; la del voluntarista en los medios. El prudente pretende unos fines y pone unos medios; el voluntarista toma decisiones sobre los medios y las asume como deberes.

Cuando la atención está en el fin se puede discernir correctamente cuáles son aquí y ahora los medios adecuados para alcanzarlo, para avanzar hacia él. Lo que queremos no es formar una persona que cumple con ciertos parámetros exte-

---

mas si al final no parece el pensamiento de un instante, / nuestro coser y descoser habrá sido en vano”».

<sup>83</sup>Cfr., por ejemplo, *Es Cristo que pasa*, n. 75.

<sup>84</sup>Casi podríamos decir que el voluntarismo consiste en una confusión entre fines y medios.

riores de conducta; lo que queremos es formar personas que aman a Dios y a los demás, que desean ser pobres como Jesucristo, que tienen iniciativa en el apostolado porque quieren ayudar a otros a ser felices, que desean estar disponibles, que valoran compartir su vida en un ambiente de fraternidad y tienen deseos de aportar, etc.; y, justamente por eso, realizan los actos que requieren las distintas virtudes. También en el ámbito de la formación, al proponerse metas altas y quizá difíciles, hay que saber «conceder sin ceder, con ánimo de recuperar»<sup>85</sup> (los tres verbos son importantes). Así se forma con perspectiva, con hondura, en el medio y en el largo plazo.

#### **b) Principios y consecuencias, causas y efectos**

Por todo esto, importa mucho centrar la formación en los fines, y formar las causas y no sólo las consecuencias. Interesa formar las virtudes, las disposiciones; estas tienen unas consecuencias, pero la formación no es una mera acumulación de esas consecuencias. La enseñanza de estas tiene una función pedagógica: entender mejor cuál es la causa –la disposición que está detrás y la sostiene– y cómo debe ser. Si no sirviera para eso, la simple transmisión de la consecuencia no formaría y llegaría a agobiar y a fomentar rebeldía<sup>86</sup>. En cambio, las normas y los criterios, cuando se entienden, dan paz y sensación de libertad, aunque en ocasiones cueste vivirlos por otros motivos.

Lo que venimos diciendo significa también que a veces se puede ceder en las consecuencias, reafirmando los principios. Los principios son importantes.

---

<sup>85</sup>Carta, 8-XII-1949, n. 18 (citado en A. DE FUENMAYOR, V. GÓMEZ-IGLESIAS, J.L. ILLANES, *El itinerario jurídico del Opus Dei. Historia y defensa de un carisma*, Eunsa, Pamplona 1989, p. 220). También Carta 25-I-1961, n. 20: «el camino más derecho no es siempre la línea recta. A veces hay que hacer un rodeo, andar en zigzag, retroceder un paso, para después dar un buen salto; ceder en algo accidental –con ánimo de recuperarlo en su momento–, para salvar valores más sustanciales» (citado en *Ibidem*, p. 97, nota 28).

<sup>86</sup>Esa rebeldía es la reacción que todos solemos tener ante una norma que no vemos como *ordinatio rationis*, (como una ordenación racional hacia un fin), sino como una *ordinatio voluntatis* (como una imposición que no tiene otra razón que la voluntad de quien la ha establecido). Por supuesto, una persona razonable confía en que existen razones aunque él no las vea, pero esa confianza se fomenta cuando ordinariamente se dan razones; de ese modo, si en una ocasión no se pueden dar, a la persona le resultará fácil

No se cede en los principios. En cambio, en ocasiones se debe ceder (con elegancia, sin hacerlo pesar) en las consecuencias, a la vez que se reafirman los principios: en esa ocasión el acto externo irá más o menos bien, pero se da un paso en la formación de la prudencia, se ayuda a razonar bien.

Si, en cambio, somos muy insistentes en las meras consecuencias, si ponemos el acento en el acto externo, la formación pierde brillo, el bien hacia el que caminamos no atrae, porque no se ve; y fácilmente producirá un cierto agobio en aquél a quien cuesta vivir lo que se le aconseja, porque lo sentirá como una imposición, aunque no lo sea. En cambio, si conseguimos que la persona haga suya la causa –la desee, la busque– y vea la conexión entre ella y sus manifestaciones, no sólo aceptará mejor el consejo que se le dé, sino que él mismo buscará maneras de vivir las virtudes que los criterios promueven cuando se encuentre en circunstancias que no están contempladas en ningún criterio. Por ejemplo, tratará de vivir la sobriedad y moderación también cuando dispone de un dinero del que sólo debe dar cuenta a su empresa, evitando incluso gastos superfluos que no extrañarían a sus jefes porque son corrientes en los profesionales que están en sus mismas circunstancias.

Cuando se hayan de transmitir criterios conviene tener todo esto en cuenta, para hacerlo formando la prudencia, dando razones, enseñando a pensar. Si no conocemos las razones de alguna indicación que transmitimos, convendrá enterarse antes; si alguien nos pregunta y no sabemos, no hemos de tener miedo a decirlo así y a añadir que lo vamos a pensar; pero en general, hay que conseguir no transmitir criterios de modo voluntarista.

Por otra parte, los criterios nunca han de ser excesivos, porque ahogarían la iniciativa de la persona, que es un punto clave en el proceso de la santidad, de la formación y del apostolado. Un recurso para formar la prudencia será también animar en algunos casos a quien pide consejo a decidir por sí mismo, después de

---

admitir que existen, porque tiene la experiencia de que siempre es así.

ayudarle a considerar la situación, pero sin necesidad de recordarle los criterios generales. Él mismo los podrá ir descubriendo en su experiencia, con la orientación que se le seguirá prestando –y que buscará, porque se sentirá ayudado y libre– para valorarla. La experiencia personal es siempre muy enriquecedora.

Formar así puede parecer lento, pero permite llegar hondo y con gran sensación de libertad por parte de todos. Además, en realidad es más rápido, porque de otro modo sencillamente no se forma.

Por último, si queremos ayudar en la formación de una persona, hemos de pensar en las causas remotas o indirectas de los problemas que tiene. Una temporada de mayor dificultad –en la castidad o en el trato con los demás, por ejemplo– por parte de alguien que ordinariamente no tiene esos problemas, probablemente se deba a la tensión provocada por una dificultad de otro tipo: un problema profesional, familiar o afectivo, quizás también un desánimo... En esas circunstancias, además de animar a luchar –en la castidad o en la fraternidad–, hay que afrontar el problema que provoca tensión; si no, simplemente se añadirá un nuevo motivo de tensión y de desánimo, y será contraproducente. La experiencia demuestra que hacer ver al interesado que su problema –siguiendo con el ejemplo– no es primariamente de castidad o de irascibilidad –si es que es así, naturalmente– y ver con él cómo afrontar la verdadera causa, no le lleva a restar importancia a esas luchas; al contrario, le da luz y serenidad, le ayuda a luchar con más optimismo y energía, y queda profundamente agradecido.

Lo mismo se aplica a puntos de lucha más pequeños: dificultad para la oración o para la presencia de Dios ante un trabajo muy absorbente, para el apostolado en una persona reservada, etc. No se resuelven sólo estimulando el esfuerzo en la lucha: a veces ese mayor esfuerzo incrementa la tensión y, consecuentemente, el problema y la frustración de no conseguir resolverlo. Hay que enseñar a luchar con inteligencia y no sólo con determinación en la voluntad.

#### 4. Cariño

La formación se desarrolla en un clima de afecto. Como hemos visto<sup>87</sup>, la caridad, el cariño, juega un papel decisivo. La perspectiva de la que acabamos de tratar supone tener en cuenta que hace falta tiempo para que las convicciones se adquieran y den su fruto en los hábitos; las convicciones, por su parte, son importantes para que la iniciativa tenga unas bases firmes y no sea puro subjetivismo. Pero el cariño ha de estar presente en todos los pasos y elementos de ese proceso.

Aunque sea la cuarta de las claves que estamos examinando, es por importancia la primera, porque sin cariño no se consigue nada. Sólo se puede formar cuando se ama; y la formación se asimila mejor –con alegría y felicidad– cuando uno se siente amado. El cariño tiene mucho que ver con lograr «que el alma quiera»<sup>88</sup> y por eso, como hemos recordado antes, san Josemaría veía en la formación y el gobierno modos de amar<sup>89</sup>.

La caridad es la principal fuente de credibilidad y de autoridad. Una persona que se siente querida y ayudada recibe fácilmente los consejos, incluso aquellos que le es difícil poner por obra; percibe en la práctica –quizá sin hacerlo reflexivo– la benevolencia de quien se los da. En cambio, si falta cariño, los engranajes de la formación chirrían y los eventuales efectos buenos serán probablemente superficiales.

La caridad es también garantía del respeto a la libertad, a la iniciativa de quien recibe la formación. Quien le quiere, desea ayudarle a decidir bien porque le importa él y no sólo, ni principalmente, sus actos y las eventuales consecuencias de estos.

---

<sup>87</sup>Véase en la sección III el apartado [Prudencia y amor](#).

<sup>88</sup>SAN JOSEMARÍA, *Carta 8-VIII-1956*, n. 38 (citado en BURKHART-LÓPEZ, p. 580).

<sup>89</sup>Cfr. *Carta 6-V-1945*, n. 39.

Manifestación de ese cariño del que venimos hablando es creer en los demás. No sólo creerles, creer en lo que dicen –que es, por supuesto, necesario–, sino creer en ellos, en su capacidad de ser santos, de mejorar, de adquirir aquella virtud de la que le hemos hablado, de cambiar en aquel aspecto que tanto le cuesta, de sacar adelante aquel encargo que le desanima, porque no sabe cómo afrontarlo... Es este un principio educativo básico que se aplica también a la formación espiritual: si un educador no cree en una persona, transmite inseguridad y frustración; en cambio, cuando alguien percibe que creen en él, da lo mejor de sí mismo. Esta confianza en las buenas intenciones y en los recursos de los demás, no es un optimismo ingenuo, no ignora la necesidad de la gracia, del tiempo y del esfuerzo, pero cree –y ayuda a creer– en la eficacia de poner en juego esos recursos. Y por supuesto, es algo que no se puede fingir: el otro, aunque a veces no sepa explicar por qué, percibe claramente si la confianza existe y si es sincera.

## V

# Recapitulación: tres líneas de fondo

Antes de terminar, señalaremos brevemente tres líneas generales que puedan servir para recoger y dar unidad a la puesta en práctica de las ideas expuestas en estas notas.

### 1. Personas y hábitos

En la tarea de formación debemos transmitir criterios y orientaciones prácticas, que ayuden a percibir el buen camino y los límites que lo demarcan. Pero la función del director espiritual no es simplemente delimitar el camino. Es algo mucho más difícil y mucho más bonito: formar personas que, viviendo en su propio ambiente, no se desvían porque no quieren, porque aman con todas sus fuerzas a Dios, y por Él a los demás y a su vocación. Por eso, los criterios y reglas, por necesarios que sean –y lo son–, no bastan por sí mismos: como se ha dicho, no forman las decisiones ajenas; sólo forman las decisiones propias.

A la vez, todos sabemos que es posible moverse dentro de unas *reglas* sin vivir realmente cara a Dios; y que es posible saltarse alguna en una ocasión con plena rectitud, actuando ante Dios, porque las circunstancias lo exigen. Por eso, más que enseñar a sujetarse a unas reglas, hay que enseñar a captar y compartir

las razones que han aconsejado tomar esas medidas. Entonces es fácil vivirlas con libertad y sin rigideces, en donde no queda más remedio que hacerlo y en donde resultaría fácil saltárselas. En definitiva, importan las personas, más que los criterios: estos son medios, aquéllas fines.

Hay que mantener la atención en los hábitos, en las virtudes, porque ellas, más que los actos, nos indicarán la marcha de la tarea de formación.

## **2. Personas que piensan**

Enseñar a pensar no es sólo una cuestión, por así decir, técnica: no consiste sólo en transmitir aspectos que intervienen en las decisiones, factores que se han de considerar, etc. Es sobre todo estimular la actitud reflexiva ante la vida. Dicho de otro modo: no basta formar personas que *saben*; es necesario formar personas que *piensan*. Quien simplemente sabe, repite; quien piensa, crea, aporta, tiene iniciativa. Quien sólo sabe, acepta algunas cosas sin entenderlas y, en el momento de la prueba, se rompe; quien piensa, es posible que alguna vez se complique, pero en general tiene y da luz.

Esto es, si cabe, mucho más importante actualmente, porque difícilmente se acepta la autoridad<sup>90</sup>. La verdad no se puede imponer, sino que se ha de *proponer*, presentándola con humildad, de un modo muy abierto; la fuerza ha de estar en los argumentos. No basta conocer la doctrina para proponerla eficazmente; hay que comprenderla de modo cada vez más hondo y saber situarse en la posición de quien honestamente –aunque esté equivocado– sostiene lo contrario. A esto ayuda una actitud habitualmente reflexiva.

Ser persona que piensa, además de estudio, requiere desarrollar la sensibilidad humana: ser capaz de escuchar, de advertir matices en la vida, de apreciar

---

<sup>90</sup>Será parte de la formación enseñar a aceptarla sin perder la libertad interior, sin caer en el voluntarismo y sin pedir explicaciones por todo; y saber obedecer aunque uno no entienda todos los aspectos de la cuestión de que se trate.

lo delicado, de mirar a los sucesos y a las personas desde diversos puntos de vista. Si sólo nos dice algo lo que transmite emociones fuertes, es difícil que formemos y que hagamos apostolado en profundidad, porque no nos haremos cargo de los problemas ajenos, ni sabremos aportar luz.

Un buen medio para esta tarea es la lectura: la buena literatura abre horizontes, ayuda a afinar, a ver el mundo con los ojos de otros, a descubrir en los sucesos y en las personas algo más que lo evidente o lo externo. Los relatos tratan siempre de personas libres, que se encuentran con problemas y han de tomar decisiones. En la literatura de calidad hay buenas historias, donde las cuestiones que están en juego y las decisiones personales –correctas o no– se plantean con profundidad, no son banales. Por eso hacen pensar. Generalmente forman más los ejemplos que los conceptos. Algo similar sucede con las buenas películas: por eso, también es bueno favorecer el cine de calidad, que plantea cuestiones interesantes que, a la vez que entretienen, hacen pensar.

### **3. Autoridad**

En la formación la confianza juega un papel decisivo. Si fomentamos la responsabilidad y la iniciativa, sólo incidiremos en la vida de quien nos tenga confianza. Podríamos entonces preguntarnos: si no la tienen, ¿cómo fomentarla? La confianza no se impone, se merece. No es que imponerla esté mal, es sencillamente imposible. Por eso, el formador ha de tener autoridad ante los demás. Viene aquí muy bien la clásica distinción del derecho romano entre *potestas* (el *poder* públicamente reconocido) y *auctoritas* (el *saber* públicamente reconocido). El formador debe pensar que se le ha de seguir porque tenga autoridad, porque los demás ven en él a alguien que *sabe* de lo que habla, y no sólo a alguien que ocupa una posición determinada.

Además de la sabiduría que proviene de la ciencia y la experiencia (la experiencia no se adquiere con la vida, sino con la *reflexión* sobre la vida), da auto-

ridad el respeto por la libertad de los demás que se manifiesta en cosas muy variadas: modo abierto y moderado de expresar las propias opiniones; saber escuchar; valorar siempre el punto de vista ajeno; hablar respetuosamente de todo el mundo (también de los personajes de la vida pública, aunque estén manifiestamente equivocados, e incluso si atacan a la Iglesia); hablar siempre bien de los amigos y conocidos. Como ya queda dicho, el cariño es la primera fuente de autoridad y de credibilidad.

Si el formador se comporta así, si quiere incondicionalmente a quienes procura ayudar y se desvive por ellos, en estos se desarrolla —quizá sin que ellos mismos adviertan por qué— una actitud de apertura, de confianza, de seguridad de ser entendidos y ayudados, pase lo que pase: una sensación de libertad.

## Epílogo

Para quien se dedica a labores de formación es una gran alegría constatar que las personas a quienes ayuda han asimilado bien el espíritu específico de su vocación, incorporándolo a su vida con toda naturalidad, de modo que lo muestren sin respetos humanos. Los respetos humanos no se vencen sólo haciendo fuerza. Se vencen más fácilmente cuando uno se siente seguro –porque lo entiende– de que cuanto hace y dice merece respeto no por tolerancia, sino porque es maravilloso y a cualquier persona razonable le parecerá respetable. Cuando una persona que se ha entregado sinceramente al Señor muestra con transparencia su vida, a muchas otras les sorprende positivamente, les resulta profundamente atractiva. Porque lo es. La fidelidad es profunda e intrínsecamente apostólica.

Por esto, mejor que animar a esforzarse por superar los respetos humanos, es ayudar a experimentar una profunda libertad, ayudar a remover los obstáculos que impiden actuar con libertad interior, con soltura; ayudar a sentirse orgulloso de lo que se vive.

Si conseguimos formar así, de manera que en cada uno su vocación sea como la propia piel –y no como una armadura que le protege, pero que no le deja mover<sup>91</sup>–, el Señor se servirá de las vidas de esas personas para acercar muchas almas a su amor, para promover muchas vocaciones.

Julio Diéguez

Roma, 29 de octubre de 2019

---

<sup>91</sup>Cfr. *1 Sam* 17, 38-40.