

Para ser veraces, se requiere una sinceridad más personal, más radical: la sinceridad con Dios y la sinceridad con uno mismo

Unav.es

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

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

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

Esta doctrina tiene un fundamento profundo, sobre todo porque las virtudes son el medio por el que la naturaleza humana se perfecciona intrínsecamente y se hace apta para alcanzar el fin propio de la persona. Además es tradicional en la teología católica la afirmación de que "la gracia no destruye la naturaleza sino que la perfecciona"[2], porque el pecado original, en contra de la doctrina protestante, no ha corrompido al hombre, aunque sí le ha dejado una profunda herida; pero san Josemaría da un argumento teológico muy convincente para defenderla: quienes desprecian o no valoran lo humano en la vida cristiana parecen "desconocer la hondura de la Encarnación de Cristo, ignorar que *el Verbo se hizo carne, hombre, y habitó en medio de nosotros (loh. 1,14)*"[3]. Cristo no asumió una naturaleza corrompida, su Humanidad era santísima, no una humanidad infranatural, sin huella de pecado aunque pasible[4]. Si la naturaleza humana de Jesús hubiera sido distinta de la nuestra, no nos hubiera redimido del modo en que lo hizo, ni nos hubiera dado ejemplo de vida, porque ningún hombre hubiera sido capaz de imitarle[5].

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

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

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

ya una naturaleza íntegra—, y degenera a modos de vida infrahumanos.

Esto no significa olvidar la realidad del pecado original, sino al contrario. El pecado de origen no ha corrompido la naturaleza, pero ha oscurecido la inteligencia y ha debilitado la voluntad; por eso el hombre debe adquirir las virtudes humanas, ya que sin ellas la gracia encontraría una dificultad para superar la inclinación al mal. Las solas fuerzas humanas no son suficientes, hace falta además la gracia de Dios, pero al hombre le corresponde rectificar continuamente sus malas inclinaciones, dirigir las hacia su dirección original, buscar el bien, aunque ahora esta búsqueda sea ardua. "Es verdad que no basta esa capacidad personal: nadie se salva sin la gracia de Cristo. Pero si el individuo conserva y cultiva un principio de rectitud, Dios le allanará el camino; y podrá ser santo porque ha sabido vivir como hombre de bien"[8].

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

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

I. Los tres aspectos de la virtud de la sinceridad

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

Tradicionalmente la sinceridad se englobaba entre las virtudes sociales, ya que es una virtud esencial para la convivencia. Santo Tomás de Aquino, por ejemplo, la trata de este modo en la *Suma Teológica*; la cuestión 109 de la II-II está dedicada íntegramente a ella, y en el artículo tres hace ver que es parte de la virtud de la justicia, y ahí concluye que "la veracidad es virtud aneja a la justicia como parte potencial, como virtud secundaria agregada a la principal"[10]. Este sentido de la sinceridad se encuentra también en las enseñanzas de san Josemaría, pero como un sentido derivado de una sinceridad mucho más radical y profunda, capaz de aportar a quien la posee el gozo y la paz: "Para tener paz y vivir en paz, hemos de ser muy sinceros con Dios, con quienes dirigen nuestra alma y con nosotros mismos"[11].

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

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

1. La sinceridad con uno mismo

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

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

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

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

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

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

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

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

"Mientras que la inteligencia es una potencia que ejerce actos, la voluntad tiene que ser constituida como acto.

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

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

Lo que se está diciendo no es nada nuevo, sino algo admitido en la teoría tradicional sobre la voluntad. Por ejemplo, para que un acto voluntario tenga valor moral se requiere —así se ha mantenido siempre— plena advertencia y perfecto consentimiento. En los actos de la inteligencia esto no es preciso: es posible que la razón piense sin control, que vague sin saber exactamente hacia dónde; en los actos voluntarios, para que sean realmente tales, se requiere, en cambio, el consentimiento, lo que hemos llamado "querer yo". Por eso es acertado decir que "el acto voluntario es para el yo un compromiso"[17]. Sin este refrendo el acto voluntario se anula, porque no es sólo la voluntad, la potencia natural, la que actúa, sino que para que actúe no basta la sola naturaleza sino que hace falta que se comprometa también la persona[18].

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

La voluntad se relaciona con el bien, que es su objeto, pero el bien no se presenta de tal modo que sea imposible no quererlo, que arrastre a la voluntad, precisamente porque el acto voluntario ha de ser constituido. Concretamente, "como la voluntad no es una potencia cognoscitiva, dicha comunicación (de los bienes conocidos por la razón práctica a la voluntad) también ha de correr a cargo de la sindéresis. Por eso puede decirse que la sindéresis armoniza la razón práctica con los actos de la *voluntas ut ratio*. Pero no se trata de una armonía preestablecida en el sentido leibniziano, sino de un acuerdo más preciso, que está precedido por la sinceridad. Por eso se dice que la razón práctica consiste en su corrección. En caso de que se equivoque en la captación de los bienes, la razón práctica está sujeta a rectificación. A su vez, la sinceridad de los actos voluntarios reside en la completa exclusión de la astucia"[19]. La sindéresis, que impera hacer el bien, es el hábito que constituye el acto voluntario cuando lo que la razón práctica presenta está de acuerdo con dicho imperativo, o sea, cuando se trata de un verdadero bien. La sinceridad interior, la sinceridad con uno mismo, está, pues, en no autoengañarse, en no justificarse, cuando los bienes conocidos por la razón práctica no son verdaderos bienes.

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

le impiden alcanzar su fin. Por eso es posible que la persona y la naturaleza (la voluntad) dejen de dirigirse a la misma meta, que se produzca un desorden en el interior de la persona o, dicho más claramente, que se lleve una doble vida[20].

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

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

La santidad, sin embargo, requiere amar a Dios sobre todas las cosas, más aún, no amar ninguna otra cosa si no es por amor de Dios. Por eso, aunque a los oídos de muchos las enseñanzas del Fundador del Opus Dei puedan parecer una exageración, no son más que el reflejo de las palabras de Jesús en el Evangelio: "Quien ama a su padre o a su madre más que a Mí, no es digno de Mí; y quien ama a su hijo o a su hija más que a Mí, no es digno de Mí"[25]. Hace falta, pues, que la decisión de la voluntad sea rotunda, definitiva, sin fisuras; luego vendrán las caídas, las debilidades, los momentos de desaliento, pero no se puede aspirar a la santidad si la voluntad no está firmemente decidida; por eso no puede extrañar que escribiera: "Me dices que sí, que quieres. —Bien, pero ¿quieres como un avaro quiere su oro, como una madre quiere a su hijo, como un ambicioso quiere los honores o como un pobrecito sensual su placer? —¿No? —Entonces no quieres"[26].

Se comprende ahora mejor por qué san Josemaría afirmaba que una persona sincera y recta, aunque no conociera a Dios, se encontraba muy cerca de El y Él muy cerca de ella. Sólo quien está decidido, eficazmente, a vivir de acuerdo con la verdad, puede aceptar la llamada divina.

La sinceridad es, por tanto, una virtud básica, fundamental, para vivir una vida propiamente humana y, por consiguiente, para quien aspira a amar a Dios. Esta decisión de vivir con coherencia debe ser renovada con frecuencia, pues no es posible mantenerla sin esfuerzo, ya que son muchos los enemigos que tratan de impedirla.

Aflojar, dejar de vivir con rectitud después de haber comenzado a hacerlo, es una grave enfermedad del alma, la tibieza, cuyos síntomas resume el Fundador del Opus Dei en el siguiente texto: "Eres tibio si haces perezosamente y de mala gana las cosas que se refieren al Señor; si buscas con cálculo o "cuquería" el modo de disminuir tus deberes; si no piensas más que en ti y en tu comodidad; si tus conversaciones son ociosas y vanas; si no aborreces el pecado venial; si obras por motivos humanos"[27].

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

En definitiva, la sinceridad, tal y como aparece en los textos citados, no se identifica con la veracidad sino que,

antes que nada, es aquella virtud que hace posible vivir como hombres, guiarse por la verdad, olvidarse de los caprichos, de la comodidad y de todo lo que pueda desviamos en el camino hacia lo que nos trasciende. Por eso, la sinceridad con uno mismo es necesaria durante toda la vida, y mucho más si esa vida se ha puesto, sin condiciones, al servicio de Dios.

2. La sinceridad con Dios

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

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

La religión y la entrega a Dios son fruto de una especial llamada divina, pues todo hombre, por el solo hecho de serlo, está destinado a conocer y amar a Dios, ya que, en primer lugar, "si ser creado es un don, a la criatura le corresponde, ante todo, aceptarlo —es decir, aceptar ser—. Es inadmisibles que el ser donal no sea aceptar, pues, en otro caso, el don divino quedaría paralizado: no sería entregado. Ahora bien, la aceptación del propio ser se traduce inmediatamente en dar, pues si entregar el ser —cuya aceptación somos— no fuese inmediatamente dar como ser, la paralización de la donación divina tendría lugar en la criatura, lo que es un absurdo. Se ha de añadir que, a su vez, el dar creado se remite, buscándola a la aceptación divina"[30]. La vida personal, cuando se comprende a fondo qué es ser persona, no puede tener otro sentido que el darse a Aquél que, por pura benevolencia, la ha creado con un destino libre que no puede ser otro que la dilección a quien le ha amado con predilección. El propio conocimiento consiste, por eso, en reconocerse como criatura, como receptor de un don divino -la propia vida personal-, que hay que aceptar como es y que está destinado a darse al Creador. La verdad que cada persona debe alcanzar y reconocer con sinceridad es su condición de criatura[31], y en segundo lugar, porque ha sido elevado a un fin sobrenatural.

Hoy están mal vistas estas verdades; desde la Ilustración se piensa que el hombre es un ser autónomo que puede decidir por sí mismo su destino y que no necesita remitirse a Dios para realizarse como persona. Sin embargo, la condición de criatura no supone ninguna humillación, falta de libertad, o pérdida de dignidad; al contrario: bien entendida, la condición de criatura, para una persona, significa que no posee valor sino dignidad, y que está llamada a trascenderse, a un fin que nunca podía haber imaginado. Pretender, en cambio, fijar el sentido de la propia vida, "autorrealizarse", será siempre quedarse muy corto, renunciar a una meta más valiosa que todas las que pueda imaginar la mente humana.

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

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

En los catecismos clásicos adorar se definía como "reconocer el supremo dominio de Dios sobre todas las

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

Precisamente el pecado original fue un pecado de "ciencia": el hombre no aceptó la realidad como era (y todo era bueno, según vio Dios cada día de la Creación[36]); la ciencia del bien y del mal a la que el hombre aspiraba, y que le haría como Dios, consistía ni más ni menos que en corregir la plana al Creador, en decidir, según criterios propios, cómo debía ser, y, por tanto, qué debía ser corregido. Inventarse un criterio propio, convertirse en el centro de la Creación y desplazar a Dios, ése es el núcleo del pecado de soberbia, al que todos estamos expuestos continuamente. La tentación consiste en creer que, con ese cambio, seremos como dioses; pero la experiencia demuestra algo sorprendente que san Josemaría expresaba así: "Si obraras conforme a los impulsos que sientes en tu corazón y a los que la razón te dicta, estarías de continuo con la boca en tierra, en postración, como un gusano sucio, feo y despreciable... delante de ¡ese Dios! que tanto te va aguantando"[37].

La sinceridad con Dios es más difícil que la sinceridad con uno mismo; en ésta hay que aceptar la realidad como es, al margen de los propios gustos; pero en la sinceridad con Dios lo que hay que aceptar es la propia condición de criatura, una verdad sobre uno mismo, no sobre lo que nos rodea. No es fácil, debido a la culpa original, aceptar que "eres... el depósito de la basura"[38] o, como dice san Pablo, un vaso de barro; es cierto que en ese vaso Dios ha puesto un tesoro, pero lo valioso es el don, lo recibido, no el recipiente[39]. Por eso, si por soberbia perdemos el tesoro, lo que queda carece de valor. De la consideración, y la aceptación de estas verdades, se siguen muchas consecuencias prácticas.

Como se ha dicho, la voluntad tiende al bien; el pecado, en cambio, supone un desorden grave en la voluntad porque, radicalmente, "el mal alude a la voluntad", ya que "elimina la verdad de la voluntad"[40]. Es cierto que hay pecados de debilidad, en los que la persona sabe qué es el bien pero se siente sin fuerzas para realizarlo, es decir, no tiene lo que suele llamarse "fuerza de voluntad", que, como explicamos antes, consiste en dejar desasistida a la voluntad y, por tanto, en abandonarse a los apetitos sensibles; pero también existe el pecado de malicia, en el que se quiere positivamente hacer el mal. En todo caso, "si el mal oscurece la voluntad, la constitución de los actos voluntarios es impedida. Por consiguiente, el mal comporta para la voluntad una catástrofe más grave de la que se desprende de la noción de privación"[41]. Hacer el mal es siempre dejar de ser dueño de uno mismo y, por lo mismo, dejar de ser libre[42]. Efectivamente, elegir lo peor, querer lo que va contra uno mismo, sólo es posible si la persona ha quedado abandonada al impulso de las pasiones. Pero en el pecado de malicia la situación es peor.

El pecado de malicia es el pecado de soberbia, en el que el amor propio usurpa el lugar del amor de Dios; por eso, "cuando el hombre se atribuye la apreciación de esa alternativa (entre el bien y el mal), modifica su puesto en el cosmos e introduce en su espíritu una divergencia perversa"[43]. Santo Tomás afirma que la causa del pecado de malicia no es la ignorancia (culpable) ni las pasiones, sino la propia voluntad[44]; esto quiere decir que cuando peca, el hombre deja de guiarse por la verdad, no reconoce su dependencia radical del Creador, y se toma a sí mismo como el centro de su vida y de toda la realidad. Se da entonces un verdadero "entenebrecimiento" de la verdad de la voluntad[45]: ya no se ama el bien objetivo —el único verdadero bien—, sino que cada uno decide qué es bueno y qué es malo, pero lo decide, evidentemente, no guiado por la verdad, sino por el amor propio.

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

La sinceridad con Dios, en la situación del hombre caído y redimido, consiste esencialmente en reconocer las propias faltas, en confesarse pecador. La actitud verdadera del hombre ante Dios, si no quiere acabar en la más

completa oscuridad y ceguera, es, por tanto, la siguiente: "es muy grande cosa saberse nada delante de Dios, porque así es"[48]. La reacción falsa, la que encierra una falta de sinceridad con Dios, es aquella en la que la criatura se obstina en su propio criterio. La obstinación, sin embargo, no es lo más frecuente, porque existen mil señales que nos indican continuamente que estamos en el error. Antes de llegar a esa actitud de rechazo radical de Dios, lo común es, en cambio, buscar excusas, razones, motivos y circunstancias que justifiquen la acción mala, hasta el punto de autoconvencerse de que, en realidad, no se ha hecho nada malo.

La falta de sinceridad con Dios no es nunca directa porque sabemos que no podemos engañarle. Por eso, quien no quiere admitir que obra contra la ley de Dios, vuelve sobre sí mismo para convencerse -para engañarse- de que sus intenciones eran buenas. De este modo se deforma la conciencia y se acaba pensando que lo bueno es malo y lo malo es bueno. Más que de justificarse ante Dios, lo cual es imposible, quien obra el mal se justifica ante su conciencia, interpretando subjetivamente la ley de Dios. De este modo, lo que fue un pecado de debilidad puede llegar a ser la causa de errores mayores: "De acuerdo, has obrado mal por debilidad. —Pero no entiendo cómo no reaccionas con clara conciencia: no puedes hacer cosas malas, y decir —o pensar— que son santas, o que carecen de importancia"[49].

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

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

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

Pero la sinceridad con Dios, que nos hace ver de continuo que no somos perfectos, que estamos llenos de defectos, no es nunca una fuente de inquietud, de falta de paz o de desasosiego; al contrario, "humildad es mirarnos como somos, sin paliativos, con la verdad. Y al comprender que apenas valemos algo, nos abrimos a la grandeza de Dios: ésta es nuestra grandeza"[56]. Rectificar es fuente de alegría y de paz, porque sólo Dios es la Verdad[57], y sólo quien vive en la verdad es y se siente libre[58]; la sinceridad con Dios, reconocer que nos hemos equivocado, hace que la persona se sienta en las manos de Dios: aunque le haya ofendido, está seguro de que Dios, que es Padre, le perdona siempre. Empecinarse en el propio criterio, justificarse a sí mismo, buscar excusas para camuflar el mal con apariencia de bien, no sólo no tranquiliza la conciencia sino que produce amargura y tristeza, porque a Dios no es posible engañarle, y eso lo sabemos todos. El intento de "convencer" a Dios de que no somos malos, está llamado siempre al fracaso. Todos sabemos, por más que queramos no damos por enterados, que "nada hay oculto que no sea descubierto, ni secreto que no llegue a saberse"[59].

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

amamos con amor más de amistad que de concupiscencia, ya que de suyo es mayor el bien divino que el bien que podamos participar gozándolo"[61].

En una sociedad hedonista y naturalista estas tesis suenan extrañas e incluso escandalosas; sin embargo se trata de un hecho de experiencia que comprobamos con cierta frecuencia: las personas son capaces, e incluso se sienten inclinadas, a dar la vida por los seres amados. No nos extraña, aunque lo valoremos como un acto heroico, que un padre o una madre den la vida por sus hijos, el marido por la mujer y viceversa, los amigos por los amigos, etc. La persona no desea, por encima de todo, su felicidad subjetiva, lo que no dejaría de ser "algo así como un egoísmo trascendental, noción claramente incoherente"[62]. Lo que hace de la persona un ser superior al universo material, lo que le distingue de los animales y de todos los demás seres no espirituales, es que está llamada a trascenderse, y por eso "la misma fruición debe ser susceptible de ser ofrecida"[63]. La fruición es el acto último de la voluntad por la que ésta descansa en el bien poseído; pero el sentido de la vida humana es trascendente a ella misma y por eso es insuficiente, para el hombre, satisfacer las necesidades o las tendencias de su naturaleza. Sentirse a gusto y satisfecho es muy poco y, en realidad, imposible, si es que la persona está destinada a Dios; bien lo expresó santo Tomás en la frase que acabamos de citar: "De suyo es mayor el bien divino que el bien que podamos participar gozándolo". Si no fuera así, el hombre sería incapaz de amar con amor de amistad, de querer el bien para la persona amada.

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

3. La sinceridad en la dirección espiritual

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

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

Jesucristo es el Maestro que nos enseñó la doctrina segura para ser santos; pero cada cristiano tiene que encamarla y vivirla en sus circunstancias concretas. Para ello es necesario formar bien la conciencia, adquirir la virtud de la prudencia y juzgar rectamente en cada caso. Pedir consejo, formarse, forma parte de dicha virtud, tanto más cuanto que, como se ha dicho, debemos desconfiar de nosotros mismos. Por eso la dirección espiritual no es una necesidad sólo para los escrupulosos, sino una medida de prudencia válida para todos.

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

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

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

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

Evidentemente Kant tiene razón si por conciencia errónea se entiende aquella que se engaña a sí misma, pero su explicación sólo vale para su doctrina, en la que el hombre es autónomo en el sentido de que se da a sí mismo su propia ley. Si se considera, en cambio, que la conciencia —regla próxima de la moralidad— debe ajustarse a una ley objetiva, entonces es fácil advertir que la doctrina kantiana puede ser una justificación para todo tipo de aberraciones porque "el agente debiera preguntarse, según Kant, si puede desear que las máximas de su acción sean máximas de una legislación universal. El resultado de su reflexión puede basarse, sin embargo, en un autoengaño. Además, puede muy bien reflejar la peculiar situación de los intereses del individuo, es decir, ser un resultado 'ideológico'. Por último, depende de en qué medida quede recogida la peculiar situación del agente en la formulación de la máxima. Abstractar de toda circunstancia significaría no hablar ya más de acciones determinadas y renunciar a toda operacionalización del principio de benevolencia. El resultado sería una ética de situación puramente nominalista. Al mismo resultado conduciría, no obstante, la estrategia contraria de incluir una descripción tan exacta que sólo se adaptase a un único caso, de forma que la universalización se quedara en algo puramente personal". Por todo ello puede concluirse que "del 'formalismo' kantiano no deriva, según parece, ningún principio que permita fijar el grado de individualización de determinados tipos de acción o de situación a los que puedan referirse nuestras reglas morales"[66].

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

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

En primer lugar, es doctrina común entre los moralistas que no se puede obrar con conciencia dudosa: "En el caso de que exista una 'duda práctica', no se puede actuar. Es decir, si en el momento mismo de la acción no se sabe si se actúa bien o se hace un mal moral, no está permitido obrar"[67]. La razón es que, quien actúa en esa situación, se expone a hacer el mal y, como es sabido, el solo hecho de ponerse en ocasión de pecar ya es pecado; esta tesis tradicional en la moral católica se basa en las siguientes palabras de san Pablo: "El que, dudando, come, se condena, porque no obra según la fe; y todo lo que no viene de la fe es pecado"[68]. Para salir de esta situación, la prudencia aconseja que "en caso de duda positiva práctica, se han de poner los remedios oportunos para descubrir la verdad objetiva. A ello ayuda, por ejemplo, el estudio del tema, consultas oportunas, etc. Es decir, se ha de procurar obtener un juicio teórico cierto y actuar en consecuencia"[69].

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

La sinceridad es la manifestación más clara de la rectitud de intención. Quien pretende esconder algo a quien dirige su alma, quien, ante una caída, pretende ocultarla y levantarse por sí solo, da muestras de no ser completamente sincero consigo mismo ni con Dios, porque quiere reservarse una parte de su intimidad. Nada tiene de extraño, por eso, que el Fundador de la Obra escribiera: "Quien oculta a su Director una tentación, tiene un secreto a medias con el demonio. -Se ha hecho amigo del enemigo"[81]. Quizás parezca, a primera vista, que

es una afirmación demasiado dura, que no es para tanto; pero no es así. Si la resolución por ser santos es firme y definitiva, no cabe entonces hacer concesiones, por pequeñas que sean, porque la lucha en lo pequeño impide caer en lo grande. Gráficamente lo expresaba así: "¿Os acordáis del cuento del gitano que se fue a confesar? No pasa de ser un cuento, un chascarrillo, porque de la confesión no se habla jamás, aparte de que yo estimo mucho a los gitanos. ¡Pobrecillo! Estaba arrepentido de veras: *padre cura, yo me acuso de haber robado un ronزال...* —poca cosa, ¿verdad?—; y *detrás había una mula...*; y *detrás otro ronزال...*; y *otra mula...* Y así, hasta veinte. Hijos míos, lo mismo ocurre en nuestro comportamiento: en cuanto concedemos el ronزال, viene después lo demás, viene a continuación una reata de malas inclinaciones, de miserias que envilecen y avergüenzan; y otro tanto sucede en la convivencia: se comienza con un pequeño desaire, y se acaba viviendo de espaldas, en medio de la indiferencia más heladora"[82].

Sinceridad significa, pues, sencillez, falta de doblez, rectitud en la conciencia, deseos de mejorar. Su experiencia personal y pastoral le llevó a escribir unas palabras muy fuertes de las que, en el fondo, todos tenemos también nuestra experiencia: "Abyssus, abyssum invocat..." —un abismo llama a otro abismo, te he recordado ya. Es la descripción exacta del modo de comportarse de los mentirosos, de los hipócritas, de los renegados, de los traidores: como están a disgusto con su propio modo de conducirse, ocultan a los demás sus trapacerías, para ir de mal en peor, creando un despeñadero entre ellos y el prójimo"[83].

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

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

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

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

II. Sinceridad y amor de Dios

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

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

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

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

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

Rafael Corazón

Notas

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

[2] *S.Th.* q.1, a.8 ad2.

[3] *Amigos de Dios*, 74.

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

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

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

[7] *Ibidem*, 74.

[8] *Ibidem*, 75. Aristóteles, por razones puramente naturales, afirmaba ya que "la felicidad es una actividad del alma de acuerdo con la virtud perfecta". Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1, 13, 1102 a 5.

[9] Cfr. *Conversaciones con Mons. Escrivá de Balaguer*.

[10] *S. Th.* II-II, q.109, a.3.

[11] *Forja*, 328.

[12] *Ibidem*, 1.028.

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

[14] *Ibidem*, 51.

[15] *Ibidem*, 51-52.

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

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

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

lleve a cabo o no este destino, como decide en cada caso concreto.

[19] *Ibidem*, 10.

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

[21] *Camino*, 21.

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

[23] *Camino*, 34.

[24] *Ibidem*, 33.

[25] *Mateo*, 10,37.

[26] *Camino*, 316.

[27] *Ibidem*, 331.

[28] *Ibidem*, 18.

[29] *Surco*, 259.

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

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

[32] *Camino*, 420.

[33] *Ibidem*, 783.

[34] *Surco*, 21.

[35] L. Polo, o.c., 219.

[36] Cfr. *Génesis*, 1.

[37] *Camino*, 597.

[38] *Ibidem*, 592.

[39] 2 *Corintios*, 4, 7.

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

[41] *Ibidem*.

[42] Cfr. S.Th., I, q.62, a.8 ad3.

[43] L. Polo, o.c., 50-51.

[44] Cfr. S.Th, I-II, q.78, a 1.

[45] Cfr. L. Polo, o.c., 50.

[46] *Ibidem*, 52.

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

[48] *Surco*, 260.

[49] *Forja*, 164.

[50] *Ibidem*, 112

[51] *Ibidem*, 120.

[52] *Ibidem*, 122.

[53] *Camino*, 788.

[54] *Forja*, 417.

[55] *Camino*, 292.

[56] *Amigos de Dios*, 96.

[57] *Cfr. Juan*14, 6.

[58] *Cfr. Juan* 8,32.

[59] *Lucas*, 12,2.

[60] *S.Th.* II-II, q.26, a3.

[61] *Ibidem*, ad 3.

[62] L. Polo, *Antropología*, 1, 64, nt. 65.

[63] *Ibidem*, 64.

[64] *Camino*, 59.

[65] I. Kant, 236.

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

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

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

[69] A. Fernández, 638-639.

[70] Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, II, 6,1106b 36.

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

[72] *Camino*, 63.

[73] *Cfr. Camino*, 59.

[74] *Juan*, 14,15.

[75] *Surco*, 797.

[76] L. Polo, *Antropología*, 1, 221.

[77] *Ibidem*.

[78] *Camino*, 62.

[79] *Ibidem*, 155.

[80] *Amigos de Dios*, 15.

[81] *Surco*, 323.

[82] *Amigos de Dios*, 15.

[83] *Surco*, 338.

[84] *Amigos de Dios*, 188.

[85] *Ibidem*, 189.

[86] *Ibidem*.

[87] *Mateo*, 22,37.

[88] *Amigos de Dios*, 26.

[89] *Ibidem*, 27.

[90] L. Polo, *Antropología*, 1,230-231.

[91] *Amigos de Dios*, 36.

[92] *Surco*, 325.