

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

Carlos Ortiz de Landázuri  
Universidad de Navarra

PRESENTACIÓN

Este trabajo analiza la fuerte dimensión *apostólica* que, según *Camino* –C<sup>1</sup>–, *Surco* –S<sup>2</sup>– y *Forja* –F<sup>3</sup>–, debe tener todo auténtico proceso de *reinvención innovadora* del propio *carácter moral*. A partir de aquí se da una respuesta aun más edificante a los *sinsentidos* y *paradojas* que este olvido ha originado a lo largo de la historia del pensamiento, desde la filosofía clásica hasta el ámbito de la teología ascética y moral, pasando también por las éticas de la autenticidad y la crítica de las ideologías. Simultáneamente se resalta cómo *Camino*, *Surco* y *Forja*, llevaron a cabo una auténtica reivindicación del lugar tan destacado que la *reinvención innovadora* del propio carácter moral desempeña en la *formación apostólica* del fiel cristiano, a fin de hacer participar a todos los hombres sin distinción en esta misión que Cristo les ha confiado. Para llegar a esta conclusión se analiza cómo se aborda el tema del *carácter*, especialmente en el Capítulo 1 de *Camino*, siguiendo los criterios de la reciente edición crítico-histórica –CECH<sup>4</sup>–, para después extrapolar estas mismas conclusiones al resto de los capítulos, a *Surco* y *Forja*. En la conclusión se hace notar la naturaleza *sapiencial* y la *dimensión profética* de *Camino*, resaltando la influencia que este análisis fenomenológico del *carácter moral* desempeñó en la propia estructuración general de *Camino*.

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

<sup>2</sup> Cfr. J. Escrivá, *Surco*, Rialp, Madrid, 2001 (19<sup>a</sup>).

<sup>3</sup> Cfr. J. Escrivá, *Forja*, Rialp, Madrid, 2001 (19<sup>a</sup>).

<sup>4</sup> Cfr. P. Rodríguez, *Camino*, Edición crítico-histórica, Rialp, Madrid, 2002.

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

*Camino* no es ningún tratado de teología ascética y moral, pero es algo más importante: es un libro de ‘sentencias’, o ‘pensamientos lacónicos’, para que sus posibles lectores se ‘impregnen de su sentido’ (Introducción) y lo manifiesten en su modo de actuar. En efecto, *Camino* tiene un presupuesto cristológico muy claro: la imitación de Jesucristo comporta el cultivo de las virtudes humanas y sobrenaturales, sin poder prescindir de ninguna de ellas, ya que Jesucristo también es *perfectus homo*. *Camino* vuelve así a la doctrina paulina del *hombre nuevo* en Cristo para iniciar un proceso ininterrumpido de *reinención innovadora* del propio carácter, a fin de redescubrir así la riqueza y la variedad de posibilidades que hoy día sigue ofreciendo la imitación de Jesucristo<sup>5</sup>. Se recupera así desde el arranque inicial de *Camino* el papel que la *formación del carácter moral* desempeña en el *seguimiento* de Jesucristo, sin atribuirle un alcance propedéutico meramente humano, psicológico, o incluso social, cuando se trata más bien de una *condición de sentido* de la progresiva configuración del propio edificio espiritual. En este contexto la segunda sentencia de *Camino* es muy clara, cuando señala el carácter netamente cristológico de este proceso de *reinención innovadora* de un carácter moral con una clara *dimensión apostólica*. “¡Ojalá fuera tal tu compostura y tu conversación que todos pudieran decir al verte o al oírte hablar: éste lee la vida de Jesucristo” (C. 2)<sup>6</sup>.

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

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

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

mitiéndonos justificar el valor ético que en cada caso se puede otorgar a los propios deseos<sup>7</sup>.

La formación del *carácter moral* en la tradición judeo-cristiana ocupó un lugar muy distinto al que tuvo en la tradición greco-romana o helenística, a pesar de las grandes coincidencias que hubo entre ellas. Ambas tradiciones coinciden en poner de manifiesto la necesidad de *dominar* el propio *carácter moral*, a fin de abarcar todo este cúmulo de relaciones necesarias que cada uno establece con el mundo y los demás, incluyendo la totalidad de la vida afectiva, sin permitir dejarse dominar por la tendencia natural al propio egoísmo. Sin embargo la tradición judeo-cristiana puso de manifiesto la necesidad de la ayuda de la gracia, sin confiar sólo en las meras fuerzas naturales del uso de la razón y de la voluntad. Por eso el desarrollo de una vida cristiana terminó planteando numerosas exigencias que, como sucede con la formación de un *carácter reciamente apostólico*, requieren la ayuda de la gracia divina, a fin de vivir la caridad y poder ayudar también a los demás en el efectivo cumplimiento de su misión apostólica, incluidos los fines sobrenaturales, sin quedarse en un plano meramente humano, como ocurrió con la noción de carácter en Grecia<sup>8</sup>.

Sin duda la noción de *carácter moral* ya estaba presente en la cultura occidental en virtud de la tradición judeo-cristiana y también griega, aunque *Camino* le da un sentido y una fuerza especial<sup>9</sup>. Desde su inicio *Camino* enfrenta a sus lectores con la realidad efectiva que a cada uno le toca vivir: la posesión de un *carácter moral* mal formado o deformado, debido en gran parte a su propia desidia personal, “el mayor enemigo eres tu mismo” (*Introducción*), pero también debido a diversos malentendidos provenientes de la propia teología ascética, como ahora vamos a comprobar. Por eso desde un principio se hace notar como el carácter moral constituye un rasgo básico de la dimensión formativa de la persona, de la que nadie se puede desentender, ya se aborde desde un punto de vista ético o estrictamente sobrenatural. “No digas: ‘Es mi genio así..., son cosas de mi carácter’. Son cosas de tu falta de carácter: Sé varón, –‘esto vir’” (C. 4). Se insiste a este respecto en una virtud esencial a todo *carácter moral* bien formado, como es la *reciedumbre* o *fortaleza*, a fin de encarar con espíritu de sacrificio las dificultades con que nos tropezamos en la vida ordinaria, sin dejarse llevar por la vida fácil, o cómoda, que pretende ‘ser sal’ y sacar ventaja de cualquier situación, cuando de hecho uno sólo se mueve por el afán de figurar. “Poco recio es tu carácter: ¡qué afán de meterte en todo! –Te empeñas en ser la sal de todos los platos... Y –no te enfada-

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

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

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

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

Desde un principio *Camino* aborda la formación del *carácter moral* desde un punto de vista humano y sobrenatural, haciendo ver como ambos aspectos tienen un alcance moral y apostólico recíprocamente relacionado, por ser dos dimensiones de la vocación cristiana en sí mismas inseparables. A través del carácter moral se lleva a cabo una recuperación de una doble tradición, la griega y la judeo-cristiana, que de algún modo seguían dándose la espalda, al menos a este respecto<sup>11</sup>. Se pone de manifiesto la dimensión sobrenatural de la formación moral cuando se insiste en la necesidad de formar un *carácter fuertemente apostólico* para lograr así la progresiva consolidación del edificio espiritual. “El celo es una chifladura divina de apóstol, que te deseo” (C. 934). Pero a la vez también se hacen algunas extrapolaciones valorativas de gran alcance, al modo del pensamiento clásico, cuando a partir de los *rasgos éticos* del carácter moral se deducen otras consecuencias de tipo social, cómo es la dimensión de *ejemplaridad* que en el cristianismo siempre debe tener la práctica de la virtud. Se formula así una propuesta muy audaz, que ahora se justifica en razones de tipo cristológico muy preciso, concibiendo al cristiano como un ciudadano modélico, que en ningún caso se debe quedar atrás en la práctica de este tipo de virtudes cívicas. “Sería lamentable que alguno concluyera, al ver desenvolverse a los católicos en la vida social, que se mueven con encogimiento y capitidismación. No cabe olvidar que nuestro Maestro era —¡es!— “perfectus Homo” —perfecto Hombre” (S. 421)<sup>12</sup>.

De este modo *Camino*, *Surco* y *Forja* recuperan las raíces filosófica y teológicas de la reflexión sobre el carácter moral en estas dos tradiciones, la griega y la judeo-cristiana<sup>13</sup>. A través de estos consejos se pretende mostrar una posible forma de dar un sentido claramente apostólico al ejercicio de la propia profesión u oficio, viviendo el cristianismo con autenticidad, coherencia, sin dar lugar a posibles defectos de carácter, como ocurrió con frecuencia en estas dos tradiciones. Nunca se entra en polémica con ningún pensador en concreto, ni se abordan específicamente los problemas de cada una de estas dos tradiciones, aunque lógicamente se trata de alcanzar una integración entre

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## II. LAS DEFORMACIONES Y LA REINVENCIÓN INNOVATIVA DEL CARÁCTER MORAL

*Camino* no se detiene en el análisis pormenorizado de la posible génesis cultural de estas *deformaciones de carácter* entre numerosos cristianos<sup>17</sup>. Tampoco se lleva a cabo una reflexión sobre las *contradicciones culturales* del mundo actual, ni las utiliza para fomentar una actitud de desencanto o de simple derrotismo frente a estos posibles defectos, como suele ser habitual en estos casos. En su lugar más bien utiliza esta reflexión inicial para hacer notar otras posibles virtualidades de la formación de *carácter moral* en la construcción del propio edificio espiritual, sin excluir ninguna de sus dimensiones de tipo ético, social o estrictamente apostólico, siguiendo una vía sapiencial que trata de dar un sentido edificante al propio reconocimiento de nuestras respectivas carencias. Por eso la formación del carácter se aborda desde un horizonte humano y sobrenatural profundamente cristológico, sin considerarlo una mera *propedéutica* o *preámbulo* inicial para el desenvolvimiento posterior de la teología ascética y moral. Presupone una formación teológica básica en los jóvenes universitarios a los que se dirige, iniciando un diálogo de tipo reflexivo sin necesidad de demasiadas introducciones previas. Desde un principio se insiste en la necesidad de tener un *fuerte carácter apostólico* para dar así una respuesta adecuada a las exigencias ineludibles que el mundo de hoy día presenta al hombre cristiano en sus más diversos afanes profesionales y apostólicos, sin posponer el planteamiento de estas exigencias de la vocación cristiana a un momento posterior, como solía ser habitual<sup>18</sup>.

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

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

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

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

contradicciones y paradojas que originan estos mismos defectos de carácter, especialmente cuando se minusvalora su papel en la configuración del propio edificio espiritual<sup>19</sup>. En su lugar, para contrarrestar este tipo de defectos, se hace notar la ilimitada capacidad de *reinención innovadora* del propio carácter moral, para dotarse en cada situación concreta de un mayor afán apostólico, especialmente a través del ejercicio de la propia profesión y oficio en medio de la vida ordinaria, sin admitir en ningún caso un posible agotamiento de sus múltiples virtualidades. En este sentido se recupera la dimensión *apostólica y testimonial* que, con la ayuda de la gracia, en la tradición judeocristiana siempre ha tenido la expresión externa de las propias *emociones*, sin otorgar a las virtudes humanas un valor meramente propedéutico, cuando se trata más bien de *una condición de sentido* para el pleno desarrollo de la propia vocación cristiana. Se descubren así las virtualidades inéditas que ahora presenta la formación del propio *carácter moral*, superando una carencia de la que adolecía la teología ascética, o incluso a la propia filosofía de la cultura<sup>20</sup>.

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

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

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

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

La *formación de carácter moral* nos abre así un horizonte de posibilidades ilimitadas, que desde un principio no conviene empequeñecer<sup>22</sup>. En primer lugar se muestran estas ilimitadas virtualidades a un nivel personal, cuando afirma: “¿Por qué esas variaciones de carácter? ¿Cuándo fijarás tu voluntad en algo? –Deja tu afición a las primeras piedras y pon la última en uno sólo de tus proyectos” (C. 42). Pero a la vez también se pone de manifiesto un amplio abanico de posibilidades que ahora ofrece la vida de relaciones con los demás, a fin de dar a la formación del propio carácter moral una adecuada dimensión apostólica, como lo indica el primer pensamiento lacónico, pero no menos impresionante, con que se abre este primer capítulo de *Camino*: “Que tu vida no sea una vida estéril –Se útil. –Deja poso. –Ilumina con la luminaria de tu fe y de tu amor. Borra, con tu vida de apóstol, la señal viscosa y sucia que dejaron los sembradores impuros del odio. –Y enciende todos los caminos de la tierra con el fuego de Cristo que llevas en el corazón” (C. 1)<sup>23</sup>.

Por su parte el cultivo de esta posterior dimensión apostólica tiene unas motivaciones espirituales muy concretas: las disposiciones interiores del cristiano que le permiten acometer este tipo de tareas apostólicas con ayuda de la gracia. Cada fiel cristiano se debe plantear la necesidad de asumir un tipo de decisiones al respecto, contando a su vez con la ayuda de la gracia, sabiendo que el proceso de configuración de su propio carácter moral siempre estará condicionado por su efectiva disposición para acometer una empresa de este tipo. Por ejemplo, el desarrollo de la vida cristiana debe fomentar la formación de un *fuerte carácter apostólico* para lograr, con ayuda de la gracia, un mejor dominio de las propias pasiones, sin que el propio edificio espiritual se pueda desarrollar en el caso de no cumplir con este primer requisito. Sólo si se da este primer paso también se podrá hacer compatible la santificación del propio oficio o profesión con el desarrollo de una intensa actividad apostólica, que requiere a su vez el seguimiento de una espiritualidad específica y la aceptación de un principio de subordinación jerárquica<sup>24</sup>.

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

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

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

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

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

Para *Camino* no hay vocación cristiana sin una llamada previa que a cada cristiano le toca reconocer. Sólo así se puede aplicar a cada caso concreto la *llamada universal a la santidad*, sin excluir a nadie de esta responsabilidad. Por eso la formación del propio carácter moral presenta unas exigencias muy concretas, tanto respecto a uno mismo como respecto de los demás. Por eso todo cristiano debe procurar la adquisición de un *carácter reciamente apostólico*, estando disponible para el ejercicio de determinadas actividades formativas, ya sean propias o ajenas, sin que en principio nadie quede excluido de esta exigencia. La aceptación de la propia vocación cristiana exige una específica *formación* del propio *carácter moral*, con independencia de cual sea su estado o condición. La *formación del carácter* debe fomentar en cada uno la mayor disponibilidad posible para llevar a cabo su llamada a seguir e imitar personalmente la vida de Jesucristo. *Camino* pone de manifiesto la necesidad de todo fiel cristiano de adquirir una exigente formación moral, con una explícita intencionalidad apostólica, sin que nadie se pueda sustraer a esta obligación<sup>26</sup>.

### III. LA VISIÓN TRADICIONAL DE LAS FORMAS DE VIDA COTIDIANA

*Camino* aborda desde un primer momento un viejo problema que planteó la *formación del carácter moral* en la tradición filosófica: la existencia de diversos tipos de carácter moral en razón de las distintas *formas de vida* y oficios existentes en la sociedad<sup>27</sup>. Platón y Aristóteles reflexionaron sobre este problema cuando trataron de determinar la *forma de vida* más adecuada para llevar a cabo las exigencias éticas y políticas que se derivan de la posible adquisición de la sabiduría. En este sentido la filosofía clásica concibió la *formación del carácter moral* como una *excelencia* propia del hombre sabio, o del buen gobernante, que le hace apto para cumplir este cometido, excluyendo de esta posibilidad a las demás formas de vida. Platón estableció así una estricta separación de clases sociales en razón de las *excelencias innatas*

<sup>25</sup> Cfr. P. Rodríguez, *Vocación, trabajo, contemplación*, Eunsa, Pamplona, 1987.

<sup>26</sup> Sobre este tema, cfr. U. H. J. Körtner, *Freiheit und Verantwortung. Studien zur Grundlegung theologischer Ethik*, Herder, Freiburg Universität, Freiburg, 2001.

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

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

En la *Ética a Nicómaco* y en la *Política* Aristóteles cuestionó numerosas propuestas de Platón, pero especialmente una. Para Aristóteles, no existen oficios innatos, ni personas nacidas para gobernante, como tampoco existen ideas innatas o excelencias innatas. En su opinión, sólo existen cuatro *formas de vida*, como son la del sabio, la del político, la del comercio o la así llamada *vida concupiscible*, que a su vez se identifica con la del vulgo, o del simple trabajador. Aristóteles siguió a este respecto una *vía indirecta* para fijar el *gran ánimo* (megalopsuchos) que se atribuye al hombre experto para llevar a cabo las tareas que es capaz de realizar<sup>29</sup>. En su opinión, no son las *excelencias innatas* las que configuran cada una de estas formas de vida, sino más bien al revés: es la experiencia particular de las distintas *formas de vida* las que nos dan a conocer el *ánimo efectivo*, o el *gran ánimo*, que en cada caso le corresponde al hombre experto, en virtud de su participación en unos hábitos específicos, sin necesidad de atribuirles un modo de ser innato. De todos modos la propia experiencia nos muestra la jerarquía interna de estas formas de vida, en la medida que todas dependen en última instancia de la posesión efectiva de una *forma de vida contemplativa*, que es la más alta y primera, superior incluso a la política. En cualquier caso ya se siga una vía directa o indirecta, solo al sabio se le asignan unas excelencias y una forma de vida que está a la altura de las exigencias de la racionalidad humana. En cambio, las demás formas de vida por un motivo u otro quedan postergadas a un segundo plano, sin asignarles un carácter bien formado a este respecto, ya que son incapaces de configurar una naturaleza verdaderamente racional o contemplativa<sup>30</sup>.

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

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

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

Para muchos intérpretes algo similar acabó ocurriendo en la tradición judeo-cristiana, incluida la patristica posterior<sup>31</sup>. En este caso la *formación del carácter moral* se asoció al ejercicio de determinados oficios eclesiales o a la participación en una forma de vida religiosa consagrada, excluyendo de esta obligación a las demás formas de vida, al menos respecto al posible desarrollo de aquella dimensión específicamente apostólica. De todos modos la tradición judeo-cristiana nunca siguió una *vía externa* para justificar el seguimiento de una profesión u oficio determinado, incluido el de sabio, al modo como había ocurrido con las formas de vida de la filosofía clásica. Más bien la tradición judeo-cristiana insistió en como el hombre justo o el santo están llamados a procurarse una formación específica, que a su vez le reporta una *carácter moral* propio. En este sentido la tradición judeo-cristiana justificó la necesidad de formar el carácter moral siguiendo más bien una *vía interna* diferente, que tampoco era igual a la platónica, en la medida que no estaba dada de un modo innato, sino que exigía una colaboración libre por parte del interesado; en virtud de la aceptación generosa de una llamada de tipo sobrenatural se justificó la posterior consolidación de la propia vocación cristiana, sin dar lugar tampoco a una estructuración social de tipo innato, como pretendía Platón<sup>32</sup>.

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

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

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

cluyendo de esta condición a la generalidad de los caracteres o modos de ser<sup>33</sup>.

Evidentemente *Camino* se entronca preferentemente en la tradición cristiana, aunque sin dar la espalda a los numerosos problemas que la formación del carácter dejó abiertos en la tradición teocrática judía, en la propia noción griega de sabiduría, como lo demostraron los posteriores desarrollos de este problema en la filosofía contemporánea<sup>34</sup>. Desde esta perspectiva *Camino* sitúa la formación de carácter moral en un plano previo, tratando de armonizar la dimensión humana y sobrenatural, civil y religiosa, sin excluir ninguna dimensión de la persona. *Camino* no polemiza en cualquier caso con los distintos modos de entender estas distintas tradiciones. Más bien *Camino* cuestiona de una forma aún más radical un punto de partida común a todos estos planteamientos. Para *Camino* la aceptación de la propia vocación cristiana exige una adecuada *formación del carácter moral*, que respete los requisitos mínimos que impone la honestidad ética. Precisamente la originalidad de su punto de partida está en reconocer el profundo sentido apostólico que puede llegar a tener el ejercicio de cualquier oficio o profesión, ya sea intelectual o manual, sea cual sea el estado o condición de vida de las personas. En todos estos casos se fomenta la formación de un *carácter moral* fuertemente *apostólico*, aunque evidentemente no todas las circunstancias personales ofrecen las mismas virtualidades. “Admira la bondad de nuestro Padre Dios: ¿no te llena de gozo la certeza de que tu hogar, tu familia, tu país, que amas con locura, son materia de santidad?” (F. 689)<sup>35</sup>.

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

Para *Camino* no existen oficios de primera o segunda categoría, como tampoco existen formas de vida más o menos privilegiadas para el desarrollo de la sabiduría. La única distinción que cabe hacer es la existencia de vida honrada o viciosa, en razón de la posibilidad o no de formar un verdadero carácter moral en las distintas circunstancias personales que ofrece la vida ordinaria en medio del mundo<sup>36</sup>. El único requisito exigido es desempeñar una profesión u oficio honrado dando un explícito sentido apostólico al ejercicio

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

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

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

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

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

Los diversos oficios y profesiones *recuperan* así la dignidad que siempre se les debió atribuir, reconociendo su papel insustituible en la formación del propio carácter moral, con la posibilidad incluso de darles un profundo sentido apostólico, cosa que la visión tradicional de las formas de vida, al menos en los casos examinados, no solía reconocer de un modo explícito. Se conciben así las diversas profesiones en un mismo plano de igualdad, atribuyéndoles similares virtualidades respecto a su posible contribución a la formación del carácter moral, incluida la posibilidad de llevar a cabo una permanente *reinención innovadora* de sí mismo, sin establecer separaciones entre ellas a este respecto. Por eso carece de sentido atribuir un rango o nivel superior al ejercicio de una determinada función social por otorgarle un determinado carácter moral, cuando esto más bien depende de factores personales que no se derivan directamente del ejercicio de una profesión<sup>38</sup>. De ahí que se separe netamente entre el *carácter moral* cuya formación corresponde a la libre responsabilidad de cada fiel cristiano, respecto de aquellas otras funciones que se derivan de la competencia profesional con que se realiza una determinada profesión u oficio, sin confundirlas entre sí. Por eso tampoco se deben confundir los derechos y obligaciones derivados del desempeño de un determinado oficio, sin apropiarse de ellos como si fueran propios o se pudiera disponer de ellos a libre antojo, como en cambio ocurre con la obligaciones que derivan de la formación del propio carácter moral. Se afirma así con rotundidad: “No confundamos los derechos del cargo con los de la persona. –Aquéllos no pueden ser renunciados” (C. 407)<sup>39</sup>.

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

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

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

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

mucha o poca categoría. Como se dice en *Surco*: “Pero... ¿de veras piensas que todo lo sabes porque has sido constituido en autoridad? –óyeme bien: el buen gobernante “sabe” que puede, ¡que debe!, aprender de los demás” (S. 387). Por ello la primera obligación en el ejercicio de un oficio o profesión, es formarse bien para ejercer su cometido específico, sin extralimitarse en sus funciones, o simplemente ejercerlas mal. “Gobernar no es mortificar” (S. 390). En este sentido se sigue aceptando el principio de autoridad y obediencia como principio regulador de la formación de un *carácter fuertemente apostólico*, aunque modificando profundamente el sentido que el ejercicio de las propias funciones de gobierno tiene en la formación del propio carácter moral de los afectados por estas funciones: no se trata de legitimar el ejercicio de un *poder de decisión* sobre la formación del carácter propio o de los demás sin fijar ningún tipo de límites respecto a determinado ámbito de actuación<sup>40</sup>.

Por eso ahora se reconoce la capacidad que tiene la propia profesión u oficio para transmitir un conjunto de valores sin por ello desvirtuar la función que naturalmente les corresponde, transformándose así en un instrumento adecuado para dotar de un sentido propiamente humano a las realidades más diversas, como en general hoy día se reconoce desde las más distintas tradiciones de pensamiento. Desde este punto de vista, desempeñar una función exige adquirir una previa formación adecuada para el ejercicio correcto de un determinado cargo, sin buscar falsas excusas para incumplir las propias obligaciones. “Te apartas de tu camino de apóstol, si, con ocasión –o con excusa– de una obra de celo, dejas incumplidos los deberes del cargo” (C. 372). En cualquier caso el principio rector que da sentido y configura el ejercicio de una profesión u oficio, incluido el propio ejercicio de la autoridad, sigue siendo la posibilidad de dar un decidido *sentido apostólico* al ejercicio de una profesión u oficio en la variedad de circunstancias personales que ofrece la propia vida ordinaria en medio del mundo. “Todo eso que te preocupa de momento importa más o menos. –Lo que importa absolutamente es que seas feliz, que te salves” (C. 297). Por eso se señala desde un comienzo que el ejercicio de una profesión u oficio tiene siempre una finalidad y unas limitaciones muy precisas, que siempre se deben respetar<sup>41</sup>.

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

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

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

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

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

*Camino* también aborda un segundo problema que plantearon las llamadas *éticas de la autenticidad* en la filosofía moderna. En efecto, Descartes abordó la formación del propio *carácter moral*, como manifestación del seguimiento de un conjunto de reglas prácticas de la así llamada *moral definitiva*, que estarían dadas por la propia razón, con el fin de garantizar de este modo la *autenticidad* del libre ejercicio de la propia voluntad<sup>44</sup>. Evidentemente este tipo de regulación racional de la propia conducta estaba dirigido a la *formación de un carácter moral* adecuado para el ejercicio de una función social, profesión u oficio, incluyendo también su posible dimensión trascendente respecto a la otra vida. Sólo se pone una condición: reconocer la capacidad del sujeto humano de lograr una efectiva autorregulación racional de determinados ámbitos del mundo vital, que anteriormente se pensaba que quedaban fuera de su ámbito de decisión, ya fuera por pertenecer al ámbito de lo sacro, o por exigir la posesión de una plena sabiduría, cosa inaccesible en las circunstancias habituales. Para las *éticas de la autenticidad*, en cambio, la formación del propio *carácter moral* es una obligación irrenunciable de todo ser humano, a pesar de su consustancial *falibilidad*, dada esta especial capacidad que ahora se le atribuye de *reestructurar su propio mundo entorno*, incluido el propio oficio

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

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

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

o profesión, otorgándole de este modo una capacidad *innovadora* de *reinventarse a sí mismo*, para de este modo dar un *sentido ético personal* a todo lo que hace<sup>45</sup>.

Posteriormente se propusieron diversos procedimientos para llevar a cabo este tipo de ideales programáticos, aunque principalmente hay dos. Por un lado la *vía indirecta* de análisis de los *resultados objetivos*, como acabó sucediendo en la *ética del sentimiento* de Hume y otros ilustrados posteriores. En este caso la naturaleza virtuosa o viciosa de las acciones se caracterizó en virtud de los logros efectivos alcanzados a su vez en los demás, dando lugar a la génesis del propio *carácter moral* mediante la provocación de meras reacciones mecánicas. En estos casos se tomó como punto de partida la reestructuración efectiva de un ámbito determinado del *mundo de la vida*, cosa que se puede lograr de dos modos posibles: o bien manipulando las reacciones de dolor y placer, que originan aquellos sentimientos y emociones, considerando a unos malos y a otros buenos, como sucede en la ética del sentimiento de Hume; o bien provocando reacciones de simpatía o antipatía, que a su vez generan la atracción o rechazo por parte de las masas, justificando así el carácter popular o absolutista de determinado gobernante, como también sucedió en el liberalismo político de Hume<sup>46</sup>. Sólo después, en un segundo momento, se asignó esta capacidad regulativa a la posesión de un *carácter específico* y de la *virtud* correspondiente, ya se trate de la *simpatía* o la *popularidad* del *político* correspondiente o de la propia virtud de la *benevolencia*, la *filantropía* o el propio *desinterés altruista* del ciudadano sin más, como propuso el proyecto ilustrado posterior. Sin embargo, en ambos casos la efectiva reestructuración de aquella parcela del mundo vital escapa al poder *innovador* de *reinvención* del propio sujeto, como inicialmente pretendían estas *éticas de la autenticidad*, quedando a merced estos procesos de los mecanismos de acción colectiva, sin que la formación del *carácter moral* tenga ya ningún sentido en la vida práctica<sup>47</sup>.

Por otro lado, la *vía directa* del análisis de las expectativas subjetivas, como ocurrió en la *ética del imperativo categórico* de Kant. En este caso se caracterizó la naturaleza virtuosa o viciosa de una acción moral en virtud de un principio de coherencia interna de la razón práctica, con referencia exclusiva a la intencionalidad de cada acción, sin depender ya de ningún factor externo a ella misma<sup>48</sup>. En estos casos se toma como punto de partida la existencia de una *conciencia del deber*, que a su vez nace de una buena voluntad

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

<sup>46</sup> Cfr. C. Taylor, *La ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona, 1994.

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

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

y de la posesión de un *carácter moral* bien formado, a fin de poder garantizar de este modo la efectiva implantación del *reino de los fines* en el mundo de la vida. Sólo después, en un segundo momento, se comprueba como este tipo de éticas tiene multitud de consecuencias antropológicas, educativas, jurídicas, o estéticas, que exigen iniciar un proceso colectivo de *reinención innovadora* del propio carácter moral, a fin de ser consecuente con sus propios *ideales regulativos*, sin poder nunca dar por concluido este proceso de autoformación personal. Sin embargo, ahora también se comprueba como las *éticas de la autenticidad* pueden tratar de ser más consecuentes con la capacidad de *reinención innovadora* que se asigna al propio *carácter moral*, sin generar comportamientos excesivamente permisivistas, o excesivamente rígidos, que cada vez están más alejados del *mundo de la vida* que pretenden regular, o del logro de una creciente integración con los demás, o de la felicidad o salvación a la que se aspira<sup>49</sup>.

Aparentemente puede resultar paradójico que estas *éticas de la autenticidad* procedan históricamente de la tradición judeo-cristiana, pero parece indudable que es así. Pero también es verdad que en numerosos casos este tipo de planteamientos se han desvinculado de esta tradición, concibiendo la *formación del carácter moral* como una simple manifestación de la *autenticidad* personal. En efecto, en estos casos las *éticas de la autenticidad* han concebido la conciencia moral como si fuera autora de su propia ley, con una capacidad *innovadora* ilimitada para *reinventar* el propio carácter moral, sin someterse por principio a ninguna norma o principio superior, como de hecho sucedió en la ética kantiana del imperativo categórico. Sin embargo la tradición judeo-cristiana y la patrística posterior siguió subordinando la formación de la conciencia moral al libre seguimiento de la *ley divina*, sin poder reivindicar una autonomía absoluta o un proceso de ilimitada *reinención innovadora* de sí misma, al menos con el grado de autenticidad exigido por la ética kantiana. En este sentido la ética formal kantiana se fue desvinculando cada vez más de su propia tradición, con derivaciones contrarias a sus propios presupuestos, ya que el propio *sentido del deber* se relativiza si al final cualquier proceso de *reinención innovadora* es incompatible con ese mismo sentido del deber<sup>50</sup>.

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

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

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

su colaboración es imprescindible, sin poder ya eludir sus específicas responsabilidades al respecto. Se pone así de manifiesto como la tradición judeo-cristiana, incluida la patrística posterior, de algún modo ya puso de manifiesto la responsabilidad del hombre en la conservación de la naturaleza y en el acaecer de la historia, presuponiendo la aceptación de una determinada *ética de la autenticidad*, sin que en ningún caso ello suponga una sustitución de Dios, o el inicio de un proceso de secularización<sup>51</sup>.

A este respecto se aportan varias situaciones paradigmáticas a favor de una posible compatibilidad entre estas dos tradiciones. Por un lado, la teología ascético-moral concibió la vocación cristiana como una manifestación de una elección divina previa, que a su vez requiere el reconocimiento de una llamada específica por parte del propio interesado, cualquiera que sea su estado o condición de vida. En efecto, el desarrollo de una vida cristiana coherente exige el libre ejercicio de la autonomía personal en la *formación del propio carácter moral*, dándole una fuerte impronta apostólica con la mayor *autenticidad* posible, sin dejar de asumir las propias responsabilidades<sup>52</sup>. De este modo las éticas de la autenticidad ampliaron el ámbito de la responsabilidad moral hasta ámbitos absolutamente insospechados, sin que ninguno de estos campos pudiera quedar ya fuera del ideal de *autoformación personal*. Precisamente *Camino* justifica el proceso de *santificación* personal a través del ejercicio de la propia profesión u oficio mediante la aplicación de un principio de *reinención innovadora* del carácter moral, sin excluir ningún tipo de situación. De este modo *Camino* da un sentido cristiano aún más profundo a la tarea que se asignaron las *éticas de la autenticidad* respecto de una posible *ordenación de la vida civil*, ampliando aún más sus posibles aplicaciones, sin negar por ello los criterios de legitimación utilizados por las formas de vida tradicionales<sup>53</sup>.

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

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

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

<sup>53</sup> Sobre este tema, cfr. F. Sciacca, *Il concetto di persona in Kant. Normatività e politica*, Giuffrè, Milano, 2000.

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

*Camino* también permite señalar numerosos desenfoques a los que han dado lugar las *éticas de la autenticidad*, cuando interrumpen de un modo *decisionista* su propio proceso de fundamentación, dando lugar a un relativismo o un rigorismo moral totalmente desproporcionado, como acabó sucediendo en Hume o Kant respectivamente<sup>55</sup>. A este respecto *Camino* utiliza un procedimiento de argumentación similar al hasta ahora seguido para profundizar en la naturaleza *autopoiética* y *sapiencial* del *carácter moral*. Se toma como punto de partida la formulación de una paradoja, en una forma muy similar a como ya fue detectada por los propios formuladores de estas misma éticas de la autenticidad, o anteriormente por el propio método mayéutico socrático, según el dicho, “conócete a ti mismo”, sin añadir prácticamente nada más. Por eso se afirma: “Eres curioso y preguntón, oliscón y ventanero: ¿No te da vergüenza ser, hasta en los defectos, tan poco masculino? –Sé varón: y esos deseos de saber de los demás trócalos en deseos y realidades de propio conocimiento” (C. 50)<sup>56</sup>.

Posteriormente, se presupone en el lector una especial connaturalidad para reflexionar sobre los supuestos que han hecho posible la localización de estas paradojas, a fin de extraer la moraleja contraria a la que entonces se dedujo, sugiriendo una tercera posibilidad cuya deducción se deja en manos del propio lector, con frecuencia con una mera indicación de puntos suspensivos. “¿Razones?... ¿Que razones daría el pobre Ignacio al sabio Xavier?” (C. 798). En todos estos casos se presupone que la solución de la paradoja está implícita en su propia formulación, cuando uno se enfrenta a este tipo de situaciones con un mínimo espíritu de fe, de visión sobrenatural, o de simple sentido común, haciéndose cargo de una determinada situación, sin necesidad de aportar otro tipo de razonamientos más complejos. Después a partir de aquí, dando por concluido el razonamiento, se prosigue en el discurso, para mostrar como los problemas que abordan las éticas de la autenticidad requieren una respuesta ascético-moral proporcionada, al modo como ya hizo la teología y la mística de aquella misma época<sup>57</sup>.

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

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

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

<sup>57</sup> Cfr. P. Rodríguez, *Fe y vida de fe*, Eunsa, Pamplona, 1975.

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

*Camino* comparte muchas de las tesis que plantean las *éticas de la autenticidad*, aunque tratando de dar una respuesta oportuna a las paradojas que a su vez ellas mismas generan. En estos casos, se toman como punto de partida las situaciones generadas por este tipo de éticas, expresándolas en un lenguaje coloquial, para extraer una conclusión aparentemente contraria a la que inicialmente cabría esperar. Así sucede con frecuencia cuando *Camino* critica algunos *defectos de carácter*, que paradójicamente fomentaron las *éticas de la autenticidad*, aunque éste no fuera su propósito inicial<sup>58</sup>. Por ejemplo, cuando se rebate la pretensión de la ética del sentimiento de concebir el *buen humor*, la *popularidad* o la *simpatía*, como un rasgo esencial de *carácter moral* de toda persona, cuando el seguimiento estricto de este principio exigiría una renuncia explícita de todo principio o convicción personal, cosa a todas luces inadmisibles. Como dice *Surco*: “Es admirable ese tu buen humor... Pero tomarlo todo, todo... a broma, ¡concédemelo!, significa pasarse de rosca” (S. 438). Actitud que tiene consecuencias aun más graves, cuando se proyecta en el plano social: “¡Que modo tan transcendental de vivir las necesidades más vacías y qué manera de llegar a ser algo en la vida –subiendo, subiendo– a fuerza de “pesar poco”, de no tener nada, ni en el cerebro, ni en el corazón!” (C. 41)<sup>59</sup>.

Por supuesto este riesgo no sólo lo tiene cualquier persona que se quiere hacer el simpático, sino también quien se toma todo en serio, como si el rigorismo moral de los imperativos categóricos pudiera ser una solución para los problemas reales que se plantean en el ejercicio de la profesión o en la vida ordinaria<sup>60</sup>. “Caras largas..., modales bruscos..., facha ridícula..., aire antipático: ¿Así esperar animar a los demás a seguir a Cristo?” (C. 661). En este sentido también se resalta la paradoja del personaje autoritario, al que la búsqueda de su propio éxito le hace olvidar su auténtico fin, anteponiendo la necesidad de caer bien a la misión que él mismo se había señalado. “Me dijiste que querías ser caudillo: y, ¿para qué sirve un caudillo aherrojado?” (C. 931). A la vez también se ridiculiza la ceguera que genera esta falta de miras: “Tu no serás caudillo si en la masa sólo ves el escabel para alcanzar altura. No puedes vivir de espaldas a la muchedumbre: es menester que tengas ansias de hacerla feliz” (C. 32). O las confusiones a las que ahora da lugar este desmedido afán de poder: “En los demás no ves hermanos, ves peldaños” (C. 31)<sup>61</sup>.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

dencia” es ocasión de que los enemigos de Dios, vacío de ideas el cerebro, se den tono de sabios y escalen puestos que nunca deberían escalar” (C. 35). En su lugar más bien se trata de superar ese defecto del carácter dando una respuesta verdaderamente generosa al problema que se trata de resolver, remitiendo las *éticas de la autenticidad* a un fundamento más profundo<sup>64</sup>. “Eres calculador. –No me digas que eres joven. La juventud da todo lo que puede: se da ella misma” (C. 30). Por eso *Camino* sugiere no quedarse en la superficie del problema, sino que más bien recomienda profundizar en la situación creada, para así tratar de dilucidar otras posibles soluciones más originales y creativas, impensables para una visión meramente humana, pero que se vuelven a plantear cuando se abordan con sentido verdaderamente sobrenatural, movidas por un auténtico sentido del deber, como en este caso exige una ética de la autenticidad rectamente vivida. “Ese abuso no es irremediable. –Es falta de carácter consentir que siga adelante, como cosa desesperada y sin posible rectificación. No soslayes el deber. –Cúmplelo derechamente, aunque otros dejen de cumplirlo” (C. 36)<sup>65</sup>.

*Camino, Surco y Forja* localizan así un fundamento apropiado de las *éticas de la autenticidad*, sin negar por ello la necesidad de una legitimación convencional, ya se haga en nombre de una decisión individual o colectiva. “Pon la amable excusa que la caridad cristiana y el trato social exigen. –Y, después, ¡camino arriba!, con santa desvergüenza, sin detenerte hasta que subas toda la cuesta del cumplimiento del deber” (C. 44). Se localizan así un tipo de presupuestos más profundos que el mero sentimiento, el propio sentido del deber, o el propio ejercicio de la libertad<sup>66</sup>. En todos estos el principio de autonomía moral puede ser usado de un modo egoísta, irresponsable, o simplemente despótico, dando lugar a estos defectos del carácter moral ahora analizados, sin remitirse al auténtico fundamento por el que verdaderamente se legitiman. De todos modos estos mismos supuestos pueden ser utilizados para una ulterior corrección de aquellos defectos, dándole un sentido verdaderamente positivo y edificante. Para ello basta con remitirse a un fundamento previo aun más sólido, que a su vez permite reforzar la validez de los sentimientos, del sentido del deber, o del propio ejercicio de la libertad, cuando se hace un uso correcto de ellos. Por eso se afirma en *Forja*: “Tu vida, tu trabajo, no debe ser labor negativa, no debe ser “antinada”. Es, debe ser, afirmación, optimismo, juventud, alegría y paz” (C. 103)<sup>67</sup>.

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

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

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

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

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

der ya de factores meramente externos. “Nunca quieres “agota la verdad”. –Unas veces, por corrección. Otras –las más–, por no darte un mal rato. Algunas por no darlo. Y, siempre, por cobardía. Así, con ese miedo a ahondar, jamás serás hombre de criterio” (C. 33). Precisamente este proceso de profundización en el propio carácter moral nos permite descubrir la necesidad de localizar un fundamento proporcionado, que a su vez permita dirimir este doble uso que ahora es posible hacer de las éticas de la autenticidad, aportando un criterio firme para resolver este tipo de situaciones<sup>68</sup>, como afirma en *Surco*: “Libertad de conciencia: ¡No! –Cuantos males ha traído a los pueblos y a las personas este lamentable error, que permite actuar en contra de los dictados íntimos. Libertad “de las conciencias”, sí; que significa el deber de seguir ese imperativo interior..., ¡ah, pero después de haber recibido una seria formación!” (S. 389)<sup>69</sup>.

La *libertad “de las conciencias”* permite justificar distintas decisiones con las que se enfrenta la conciencia cristiana cuando acepta las exigencias de su propia autenticidad<sup>70</sup>. En estos casos se debe establecer un orden de prioridades que permita armonizar entre sí las diversas exigencias de tipo apostólico, profesional, civil, o incluso biológico, sabiendo que la Providencia divina nunca se deja ganar en generosidad. Para dar una respuesta adecuada a este tipo de conflictos se recurre al argumento tradicionalmente aducido en estos casos: “... Así, mientras comer es una exigencia sólo para la especie, pudiendo desentenderse las personas singulares. ¿Ansía de hijos? Hijos, muchos hijos, y un rastro imborrable de luz dejaremos si sacrificamos el egoísmo de la carne” (C. 28). Pero más allá de un criterio meramente cuantitativo, ahora también se aducen otro tipo de razones teológicas más profundas, como es la propia imitación de la vida de Jesucristo y la doctrina paulina del ‘hombre nuevo’ en Cristo. “Jesús no se satisface “compartiendo”, lo quiere todo” (C. 155)<sup>71</sup>.

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

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

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

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

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

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

## VII. LA CORROSIÓN DEL CARÁCTER EN LA RACIONALIDAD OCCIDENTAL

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

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

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

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

<sup>74</sup> Cfr. M. Weber, *El político y el científico*, Alianza, Madrid, 1972.

la forma ya indicada<sup>75</sup>. En efecto, el *político vocacional* justifica sus decisiones en virtud de un *politeísmo axiológico*, que exige la aceptación por parte del científico de una ética del sometimiento cada vez relativista, donde se valoran sus posibles resultados en razón exclusivamente de su posterior gestión de gobierno, fomentando así un uso meramente *instrumental* de esos mismos valores, sin poner ningún tipo de límite al así llamado 'ejercicio responsable' de su propia capacidad de decisión. Por su parte, el *científico profesional* pretende contrarrestar el subsiguiente proceso de *corrosión* del *carácter* que ahora genera la aparición de una creciente competitividad, especialización, transitoriedad, flexibilidad y desarraigo, mediante una *ética del éxito*, sin poder evitar la creciente aparición de un *desencanto* cada vez mayor. Hasta el punto de que, según Max Weber, ya no se puede garantizar una superación de estos defectos en la formación del carácter moral, ya sea por parte del político o del científico, sin que ninguno pueda ya ser consecuente con un *ideal de formación* de tipo ilustrado<sup>76</sup>.

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

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

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

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

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

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

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

<sup>81</sup> Cfr. T. V. Adorno, *Studien zum autoritären Character*, Suhrkamp, Frankfurt, 1995.

Posteriormente incluso, a lo largo de los años 80 y 90, durante la así llamada *postmodernidad*, se ha generalizado aun más esta tesis de rechazo de la idea de formación de un carácter moral, como había sido compartida por la tradición del pensamiento occidental. Según este punto de vista, Popper utilizó una *vía indirecta* para justificar los logros de la “sociedad abierta” mediante un humanismo democrático de tipo deliberativo, que a su vez estaba basado en una *ética del éxito* a cualquier precio de tipo *decisionista*, sin que ya fuera posible eludir la aparición de un creciente proceso de *desencantamiento* ante los propios valores éticos, al modo como ya antes había sucedido en Max Weber<sup>82</sup>. Se justifica así la posible aparición de un *carácter cada vez más dogmático, dominante, y poco tolerante*, que paradójicamente acepta a su vez una subordinación cada vez más acritica y conformista con las decisiones tomadas por el político vocacional, aunque evidentemente ni uno ni otro aceptan un posible sometimiento a un auténtico proceso de formación del propio *carácter moral*, cosa que consideran en sí misma imposible. Sin embargo las propuestas de Weber y Popper fueron criticadas sucesivamente por Sartre y Adorno haciendo notar como este mismo proceso se puede justificar en virtud del procedimiento contrario, dándole el sentido inverso al que ahora se pretende. En efecto, en estos casos Weber y Popper parecen seguir la *vía indirecta* de las éticas del éxito, cuando en realidad siguen una *vía directa* de actuación que impone unos determinados criterios de actuación, similares a los utilizados por las *éticas del sometimiento* al más fuerte, las únicas en las que ahora se confía<sup>83</sup>.

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

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

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

Además, ahora se introduce un proceso de *reacondicionamiento* entre estas dos éticas del éxito y del sometimiento al más fuerte, sin poder evitar la aparición de posteriores *corrosiones del carácter moral* cada vez más reforzadas y contraproducentes, que también acaban incidiendo en el modo de entender la religión y la propia formación moral<sup>84</sup>.

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

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

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

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

<sup>86</sup> Cfr. D. Bell, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid, Alianza, 1987.

<sup>87</sup> Cfr. A. Giddens, *Modernidad e identidad del yo*, Península, Barcelona, 1995.

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

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

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

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

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

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

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

oportuna para saber tomar las *decisiones morales convenientes* a este respecto, remitiéndolas a un fundamento sólido, como ya antes se ha visto, sin confiar exclusivamente la solución de estos problemas a la ciencia de la política<sup>95</sup>.

Por su parte, la tradición judeo-cristiana, incluida la patrística posterior, hizo notar la posible incidencia de los condicionantes culturales en un determinado medio social, disminuyendo o incluso anulando la posible responsabilidad ante una posible *corrosión del carácter*, sin negar por ello la necesidad de reiniciar un proceso de *reinención innovadora* aún más decidido y audaz, como queda claramente testificado en los procesos de *reiniciación* cristiana desde los primeros padres apostólicos, iniciando una nueva vida a este respecto, tanto en el ámbito civil como propiamente ético. En ningún caso la presencia de un condicionamiento social de este tipo se puede tomar como un eximente que anule la obligación de todo hombre de adquirir un *carácter moral* con unos criterios apostólicos cada vez más audaces, como ahora pretende justificar la tesis de la *corrosión del carácter*<sup>96</sup>. A favor de esta misma tesis se aportan varias situaciones paradigmáticas. Por un lado, la teología ascético-moral siempre ha puesto de manifiesto la necesidad de una *dirección espiritual* que contrarreste estas posibles patologías de la *corrosión del carácter*, difundiendo una espiritualidad apropiada a tal efecto entre todos los posibles afectados, sin que ahora se pueda alegar la inexistencia de este tipo de propuestas. Por otro lado, la tesis de la *corrosión del carácter* se ha convertido hoy día en un problema social de proporciones desconocidas, cuya influencia es necesario contrarrestar invirtiendo el sentido de sus argumentos, utilizándolos para defender las tesis contrarias que ahora se pretenden defender. La *corrosión del carácter* afecta hoy día a grandes segmentos de la sociedad y a numerosas instituciones tradicionales, especialmente la familia, sin que en ningún caso se pueda permanecer indiferente ante la paradójica situación que se ha creado, donde se incrementa la debilidad de este tipo de instituciones a medida que crece la conciencia de su estricta necesidad para resolver numerosos problemas<sup>97</sup>.

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

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

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

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

el conjunto de sus instituciones, cualquiera que sea su estado y condición, sin que nadie pueda ser excluido de esta responsabilidad. En cualquier caso la *corrosión del carácter* fue un diagnóstico global formulado por la racionalidad occidental hacía ya mucho tiempo, que a su vez exigía una respuesta global, cosa que sin embargo nunca ocurrió en las proporciones exigidas<sup>98</sup>. *Camino* significa un paso decisivo en este proceso de recuperación de las raíces morales y teológica de nuestra propia tradición cultural, una vez que se comprueba que las éticas de la autenticidad tampoco permitían una adecuada resolución de este problema. Ya en el capítulo 1 se señala el modo de proceder en estos casos: acudir a un Director espiritual que ayude a resolver este tipo de conflictos, aceptando lo que tienen de positivo e innovador, evitando la aparición de un defecto o enfermedad del carácter aún más pernicioso. “Entonces –preguntas, inquieto– ¿ese espíritu crítico, que es como sustancia de mi carácter...? Mira –te tranquilizaré–, toma una pluma y una cuartilla: escribe sencilla y confiadamente –¡ah! y brevemente– los motivos que te torturan, entrega la nota al superior, y no pienses más en ella. –El que hace cabeza –tiene gracia de estado–, archivará la nota... o la echará en el cesto de los papeles. –Para ti, como tu espíritu crítico no es susurración y lo ejercitas con elevadas miras, es lo mismo” (C. 53)<sup>99</sup>.

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

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

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

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

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

*Camino* justifica la necesidad de proseguir el proceso de *reinención innovadora* del propio *carácter moral* mediante un procedimiento de argumentación bastante tradicional, que normalmente ha sido utilizado para desenmascarar determinados tipo de prejuicios sociales, a partir de un análisis sapiencial de sus propios presupuestos. Se pone de manifiesto como en estos casos se interrumpe de un modo decisionista su respectivo proceso de fundamentación, optando por un planteamiento erróneo de la situación, cuando precisamente se trata de localizar un punto de referencia superior capaz de superar este tipo de situaciones<sup>103</sup>. Por ello se recomienda profundizar en el conocimiento que cada uno tiene por experiencia personal de los conflictos interiores que generan este tipo de procesos de corrosión del propio carácter moral, para a partir de ahí tratar de superarlos. “Tu experiencia personal –ese desabrimiento, esa inquietud, esa amargura– te hace vivir de verdad aquellas palabras de Jesús: ¡nadie puede servir a dos señores” (C. 300). Posteriormente, una vez localizada la génesis del conflicto, se toma esta misma reflexión como punto de partida para la contraposición que ya antes se ha establecido entre *dos posibles defectos de carácter*. Es decir, los defectos originados por la ética del éxito a cualquier precio y los que provoca la ética del sometimiento al más fuerte. Se justifica así la aparición de estas tendencias a formar un carácter *dogmático, dominante y poco tolerante*, o por el contrario, *desilusionado,*

<sup>101</sup> Sobre este tema, cfr. N. Grimaldi, *El trabajo. Comunión y excomunicación*, Eunsa, Pamplona, 2000.

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

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

*permisivista* o simplemente *desencantado*. En ambos casos cualquiera de estas dos posibilidades se justifica de una forma muy similar a la propuesta por los defensores de la tesis de la *corrosión del carácter*, aunque ahora se resuelvan este tipo de conflictos de una forma *sapiencial* y *autopoiética* verdaderamente sorprendente<sup>104</sup>.

En efecto, la aparición de este tipo de conflictos exige la aceptación previa de unas relaciones de subordinación y jerarquía muy precisas, que están basadas en un tipo de motivaciones aun más trascendentes. Por eso su correcto planteamiento inicial requiere el desarrollo un marco cristológico y soteriológico ahora meramente insinuado, descubriendo así la implicaciones teológicas últimas que se derivan de la formación moral de un *carácter fuertemente apostólico*, como exige la santificación del trabajo en las circunstancias más diversas de la vida ordinaria. “Me preguntas: ¿por qué esa cruz de palo? –Y copio de una carta: Al levantar la vista del microscopio la mirada va a tropezar con la Cruz negra y vacía. Esa Cruz sin Crucificado es un símbolo. Tiene un significado que los demás no verán. Y el que, cansado, estaba a punto de abandonar la tarea, vuelve a acercar los ojos al ocular y sigue trabajando: porque la cruz solitaria está pidiendo unas espaldas que carguen con ella” (C. 277). Se presupone en el lector una especial connaturalidad para reflexionar sobre los supuestos teológicos que hacen posible la superación de estas paradojas y contradicciones culturales ahora señaladas<sup>105</sup>. En efecto, la génesis de estas distintas formas de *reacondicionamiento* hay que situarla en los antagonismos irresolubles que origina la formación del propio carácter moral, sin poder evitar los *efectos perversos* que genera su mera presencia en los mas diversos ámbitos del mundo de la vida. Al menos así sucede con la tendencia al éxito y con el sometimiento injustificado al más fuerte, salvo que los propios protagonistas de estos falsos espejismos se remitan a un fundamento previo, que a su vez permite invertir la posible corrosión generada por el incorrecto planteamiento de este mismo proceso formativo. Sólo así, una vez localizado este fundamento, se podrá proseguir este proceso de *reinención innovadora* de un carácter moral *fuertemente apostólico*, donde siempre sea posible el logro audaz de metas aun más ambiciosas. “¡Luces nuevas! –¡Que alegría tienes porque el Señor te hizo descubrir otro Mediterráneo!” (C. 298)<sup>106</sup>.

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

<sup>104</sup> Cfr. F. Ocáriz, I. de Celaya, *Vivir como hijos de Dios: estudios sobre el Beato Josemaría Escrivá*, Eunsa, Pamplona, 1993.

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

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

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

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

Pueden darse numerosas situaciones donde la formación del carácter puede verse seriamente dañada, tanto en el hombre como en la mujer. Especialmente esto ocurre cuando se vive con poca generosidad el seguimiento de la propia llamada personal, surgiendo conflictos de situaciones que deberían verse como ocasiones para una mayor entrega<sup>108</sup>. “Y ¿en un ambiente pagano o pagano, al chocar ese ambiente con mi vida, no parecerá postiza mi naturalidad?”, me preguntas” (C. 380). Por su parte también *Surco* describe situaciones de ausencia completa de los valores morales. “¡Qué pena dan esas muchedumbres –altas y bajas y de en medio– sin ideal! –Causan la impresión de que no saben que tienen alma: son... manada, rebaño..., piara” (S. 913). Explícitamente se hace notar a este respecto la dificultad efectiva de formar el propio carácter moral, al menos en este tipo de situaciones, sin dejarse arrastrar por los demás: “Ante la presión y el impacto de un mundo materializado, hedonista, sin fe..., ¿cómo se puede exigir y justificar la libertad de no pensar como “ellos”, de no obrar como “ellos”?” (S. 423). Sin embargo en estos casos se vuelve al planteamiento de *Camino* para hacer notar como la progresiva identificación con Jesucristo proporciona al cristiano un *carácter recia-mente apostólico* capaz de contrarrestar las posibles perversiones de la cultura dominante, logrando así desde un principio y de un modo más eficaz lo que habitualmente se adquiere con la madurez. “Por la confianza que Él deposita en ti, al haberte traído a la Iglesia, has de tener la medida, la serenidad, la for-

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

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

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

El logro de esta madurez interior permite superar situaciones de perplejidad, que a su vez son resultado de complejos procesos de *reacondicionamiento* entre dos defectos de carácter antagónicos<sup>110</sup>. En estos casos sólo cabe evitar el desánimo o la mera comodidad, siguiendo con docilidad el consejo recibido, a fin de invertir aquella situación que de suyo parecía tan *corrosiva* para la formación del propio carácter moral. “¡Influye tanto el ambiente!, me has dicho. –Y hube de contestar: sin duda. Por eso es menester que sea tal vuestra formación, que llevéis, con naturalidad, vuestro propio ambiente, para dar “vuestro tono” a la sociedad con que conviváis. –Y, entonces, si has cogido ese espíritu, estoy seguro de que me dirás con el pasmo de los primeros discípulos al contemplar las primicias de los milagros que se obraban por sus manos en nombre de Cristo: ‘¡Influimos tanto en el ambiente!’” (C. 376). En otras ocasiones el problema no viene tanto del exterior, sino de la complicidad con que nos enfrentamos a planteamientos superficiales o simplemente mundanos, ante los que también hay un fácil remedio. “Disipación. –Dejas que se abreen en tus sentidos y potencias en cualquier charca. –Así andas tú luego: sin fijeza, esparcida la atención, dormida la voluntad y despierta la concupiscencia. Vuelve con seriedad a sujetarte a un plan, que te haga llevar vida de cristiano, o nunca harás nada de provecho” (C. 375). En cualquier caso es necesario fomentar una actitud inicial de permanente aprendizaje en el proceso de llevar a cabo una auténtica *reinención innovadora* del propio carácter moral, tratando de sacar de allí el máximo de influencia apostólica posible, pero sabiendo ser dóciles a los consejos recibidos. “Y ¿cómo adquiriré “nuestra formación”, y como conservaré “nuestro espíritu”? Cumpliéndome las normas que tu Director te entregó y te explicó y te hizo amar: cúmplelas y serás apóstol” (C. 377)<sup>111</sup>.

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

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

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

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

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

En cualquier caso estas posibles virtualidades de la dirección espiritual sólo se descubren cuando se abandona el espíritu crítico, que en muchas ocasiones busca subterfugios, sin aplicarse a lo que realmente debe<sup>113</sup>. “Eso se llama susurración, murmuración, trapisonda, enredo, chisme, cuento, insidia..., ¿calumnia?, ¿vileza? –Es difícil que la función de criterio, de quien no tiene por qué ejercitarla, no acabe en ‘faena de comadres’” (C. 449). En estos casos el proceso de *reinvención innovadora* del propio carácter moral requiere un ejercicio continuo de la docilidad y de la obediencia, a fin de superar ese tipo de situaciones. “Estás a oscuras. –No te empeñes en andar solo, porque, solo, caerás. Ve a tu director – a tu superior (...). Sé obediente, y caerán las escamas, caerá la venda de tus ojos, y Dios te llenará de gracia y de paz” (C. 715)<sup>114</sup>.

Precisamente la dirección espiritual permite dar una respuesta adecuada a las numerosas dificultades que hoy día se pueden plantear a la vocación cristiana<sup>115</sup>. La ausencia de *referentes modélicos* puede hacer que estas posibles situaciones de perplejidad o de crisis de identidad se acentúen aún más, aunque el procedimiento a seguir en estos casos es siempre el mismo: seguir el ejemplo de los santos, sin pensar que su testimonio en el mundo de hoy día ya no sirve. “Un secreto. –Un secreto a voces: estas crisis mundiales son crisis de santos. –Dios quiere un puñado de hombre “suyos” en cada actividad humana. –Después... “pax Christi in regno Christi” –la paz de Cristo en el reino de Cristo” (C. 301)<sup>116</sup>. Aparece así un sentido más profundo del seguimiento de la vocación cristiana, a fin de extender este mismo proceso de *reinvención innovadora* del propio carácter moral al mayor número de personas sin ningún tipo de limitación. “Tienes obligación de santificarte. –Tu también. –¿Quién piensa que ésta es labor exclusiva de sacerdotes y religiosos? A todos, sin excepción, dijo el Señor: ‘Sed perfectos, como mi Padre Celestial es perfecto’” (C. 291)<sup>117</sup>. En cualquier caso la vocación cristiana plantea exigencias incondicionadas a las que el fiel cristiano debe tratar de dar una respuesta,

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

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

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

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

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

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

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

En todos estos casos *Camino*, *Surco* y *Forja* localizan un procedimiento eficaz para contrarrestar los efectos derivados de una posible *corrosión del carácter*, invirtiendo el sentido final de este tipo de situaciones paradójicas, y llevando a cabo una profunda transformación interior de las motivaciones profundas del propio obrar moral<sup>119</sup>. Actualmente, sin duda una de las tareas apostólicas más urgentes es contrarrestar la difusión de esta mentalidad derrotista, que se considera inútil cualquier intento de influencia en el ambiente para contrarrestar este tipo de actitudes, cuando se trata posiblemente del reto más decisivo ante el que hoy día los cristianos se tienen que enfrentar con una decidida beligerancia. Por eso afirma *Surco*: “El apóstol no debe quedarse en el rasero de una criatura mediocre. Dios le llama para que actúe como portador de humanidad y transmisor de una novedad eterna. –Por eso, el apóstol necesita ser un alma largamente, pacientemente, heroicamente formada” (S. 419). Por su parte *Forja* pone de manifiesto cómo esta pretensión de contrarrestar la cultura dominante tiene un fundamento cristológico muy preciso, que no conviene olvidar, si no se quiere defraudar las expectativas que la gente tiene puestas en el cristianismo. En la actual cultura dominante se presentan como “reinenciones” del carácter moral determinadas tendencias muy conocidas y perniciosas, cuando el cristiano tiene en su mano la única aportación verdaderamente edificante, como es enseñar con su ejemplo como es posible un seguimiento coherente de Cristo, sin por ello perder el propio modo de ser. “Hijo: ¿dónde está el Cristo que las almas buscan en ti?: ¿en tu soberbia?, ¿en tus deseos de imponerte a los otros?, ¿en esas pequeñeces de carácter en las que no te quieres vencer?, ¿en esa tozudez? ¿Está ahí Cristo?

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

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

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

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

Las propuestas de *Camino*, *Surco* y *Forja* sorprenden por la forma tan directa de plantear la responsabilidad de cada uno en la formación del propio *carácter moral*<sup>121</sup>. En este sentido llama profundamente la atención el sentido claramente *profético* con que ahora se hace eco de la respuesta generosa que de un modo efectivo encontró el autor entre sus lectores. Para lograr este urgente objetivo apostólico previamente es necesario iniciar un proceso de *reinvención innovadora* del propio carácter moral, como reiteradamente se insiste en *Camino*, en una época donde esta iba a ser su mayor debilidad<sup>122</sup>. De igual modo en *Surco* se prevé una movilización de personas interesadas en paliar este defecto de la cultura contemporánea, haciendo aún más urgente la necesidad de adquirir una formación adecuada, a fin de poder hacer frente a esta urgente demanda: “Convéncete: necesitas formarte bien, de cara a esa avalancha de gente que se nos vendrá encima, con la pregunta precisa y exigente: – ‘bueno, ¿qué hay que hacer?’” (S. 221). De ahí la urgencia con que *Surco* también reclama una colaboración desinteresada para hacerse presente en las diversas profesiones y oficios que configuran la vida ordinaria, sin pensar que esta tarea puede ser llevada a cabo por el testimonio de unos pocos. “El Señor necesita almas recias y audaces, que no pacten con la mediocridad y penetren con paso seguro en todos los ambientes” (S. 416)<sup>123</sup>.

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

<sup>120</sup> Sobre este tema, cfr. D. Le Tourneau, *L'Opus Dei*, P.U.F., Paris 1984.

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

<sup>122</sup> A. E. Denham, *Metaphor and Moral Experience*, Clarendon, Oxford University, 2000.

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

ejercicio de su propia profesión u oficio en las más diversas circunstancias de la vida ordinaria<sup>124</sup>. Pero esto mismo también sucedió con otras muchas nociones igualmente básicas, como ocurrió con la noción de *mundo* y de *vida ordinaria*, que también quedaron profundamente transformadas. En cualquier caso el análisis de estas nociones básicas fue decisivo para la fijación diferenciada de la estructura argumental de *Camino*, *Surco* y *Forja*, aunque estos problemas ya quedan fuera del propósito inicial de este artículo y serán analizados en otro lugar<sup>125</sup>.

<sup>13</sup> Rafael Corazón, *Fundamentos y límites de la voluntad. El libre arbitrio frente a la voluntad absoluta* (1992), (1999, 2ª ed. corregida).

<sup>14</sup> Nicolás de Cusa, *El Possest*. Introducción, traducción y notas de Angel Luis González (1992), (1998, 2ª ed.)

<sup>17</sup> Lourdes Flamarique, *Dois momentos de la metafísica en el cristianismo kantiano* (1998).

<sup>19</sup> Nicolás de Cusa, *La cámara de la teoría*. Introducción, traducción y notas de Angel González (1993) (1998, 2ª ed.)

<sup>12</sup> Blanca Castilla, *Las coordenadas de la estructuración del ser. Compromiso y Fide según Gabriel Marcel* (1994), (1999, 2ª ed.)

<sup>18</sup> Rafael Corazón, *Las claves del pensamiento de Cassirer* (1995)

<sup>20</sup> Enrique R. Moros, *El argumento ontológico modal en Harschorn y Malcolm* (1995)

<sup>22</sup> René Descartes, *Dios: su existencia*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (2001, 2ª ed.)

<sup>23</sup> Lucio Anneo Séneca, *A tu madre Helvia. Consolación*. Texto bilingüe, introduce notas de Concepción Alonso del Real (1995)

<sup>24</sup> Nicolás de Cusa, *Apología de la docta ignorancia*, Juan Wenzel, *La ignorada sabiduría*. Introducción, traducción y notas de S. Sauer (1995)

<sup>27</sup> Tomás de Aquino, *El bien*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de García López (1996)

<sup>29</sup> Alfredo Rodríguez Sedano, *El argumento ontológico en Fénelon* (1996)

<sup>34</sup> Charles S. Peirce, *Un argumento olvidado en favor de la realidad de Dios*. Introducción, traducción y notas de Sara F. Barrera (1996). Disponible en: [www.unav.es/barrera/cua34.html](http://www.unav.es/barrera/cua34.html)

<sup>35</sup> Descartes, *Dios. Su naturaleza*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández Rodríguez (2001, 2ª ed.)

<sup>40</sup> Caridad Velarde, *Liberalismo y liberalismo* (1997)

<sup>41</sup> Alfredo Rodríguez, *La prueba de Dios por las vías en Fénelon* (1997)

<sup>45</sup> Gonzalo Génova, *Charles S. Peirce: La lógica del desarrollo* (1997). Disponible en: [www.unav.es/gep/barrera/cua34.html](http://www.unav.es/gep/barrera/cua34.html)

<sup>46</sup> Fernando Hays, *La fenomenología metafísica de Emil Heidegger: una crítica a "Ser finito eterno"* (1997)

<sup>48</sup> Ricardo Yepes, *La persona y su intimidad*. edición a cargo de Javier Aranguren (1998, 2ª ed.)

<sup>49</sup> José Mª Barrio, *Moral y democracia. Algunos reflexiones en torno a la "libre convicción"* (1997)

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

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