

La prudencia en la familia: Del optimismo a la locura

Prudence in the Family: From Optimism to Madness

LOURDES MILLÁN ALBA
IES Ciudad Jardín
lmillanalba@gmail.com

RESUMEN

El artículo comienza encuadrando la prudencia entre las virtudes, entendidas cada una de ellas como *ordo amoris*. Sostiene más adelante que, también en la familia, esta virtud lleva a considerar en primer término los aspectos positivos de la realidad, justo por ser los más “reales”. Estudia sus principales manifestaciones en el matrimonio y en la educación de los hijos. Y, por fin, señala que, en cuanto se encuentra elevada por la gracia, puede “transformarse” en locura a los ojos humanos.

Palabras clave: prudencia, virtud, entendimiento, voluntad, amor, matrimonio, educación

ABSTRACT

Prudence is placed among the virtues, each one understood as *ordo amoris*. We then state that, also within the family, this virtue must first consider the positive aspects of reality, precisely because they are the most “real.” After that, we study the principal manifestations of prudence in marriage and in the education of the children. And finally, we point out that, when elevated by supernatural grace, prudence can “transform” itself into what people might consider madness.

Keywords: prudence, virtue, intelligence, will, love, marriage, education

1. Prudencia, virtud y amor

1.1. “Ordo amoris”

La conocida descripción agustiniana de la virtud como *ordo amoris* encierra riquezas insondables. Para empezar a captarlas, conviene distinguir y analizar brevemente los dos sentidos que en latín puede tener el genitivo *amoris*.¹

a) *Genitivo subjetivo: el amor como “agente”*. Considerada desde el primer punto de vista, la voluntad se constituye en origen y motor de las acciones que acaban por engendrar las distintas virtudes. Y la virtud, así enfocada, sería el enriquecimiento o capacitación que el amor suscita y provoca en las facultades humanas, con un objetivo final bien preciso:² poder seguir creciendo y mejorar su calidad e intensidad como amor. Desde tal perspectiva, el amor se perfila como generador de virtudes: conforme semejante amor madura y se intensifica, por la fuerza misma implicada en él, quien así ama, aunque no se lo proponga, adquiere la capacidad de llevar a cabo acciones que sin esa energía complementaria le resultaban imposibles; de manera análoga y concomitante, es también capaz de omitir actos que antes se le imponían de forma casi irresistible o a los que cedía con facilidad.

En relación a este último punto, en sus conocidos estudios en torno al amor, asegura Ortega que nada inmuniza más ante el atractivo de otra mujer que el estar muy enamorado de la propia.³ Afirmación que, como es obvio, puede igualmente aplicarse a las mujeres y, en las correspondientes circunstancias, a todo ser humano en relación con Dios y con aquellas personas a las que debe querer.

b) *Genitivo objetivo: el amor como meta*. Por el contrario, entendido en sentido objetivo, el amor no constituye el origen, sino el término o meta de cualquier otra virtud:

¹ Como la mayoría recordará, me refiero al genitivo *subjetivo* y al genitivo *objetivo*. Entendido del primer modo, el amor sería el *sujeto* activo o *agente* del orden: el que ordena las distintas facultades y la entera vida humana. Atendiendo al segundo sentido, el amor y la capacidad correspondiente son más bien el *objeto* o resultado del orden que la persona establece en las distintas facultades —inteligencia, voluntad, apetitos sensibles, etc.— y, derivadamente, en el conjunto de su existencia.

² Que correspondería más bien a lo que se expresa mediante el genitivo objetivo, pero que tampoco ahora conviene perder de vista, si de veras pretendemos conocer la realidad compleja y completa del amor y de las virtudes.

³ Doy la cita en su contexto: «Nada es más necesario para esclarecer un poco los hechos del amor, que definir con algún rigor la intervención en ellos del instinto sexual. Si es una tontería decir que el verdadero amor del hombre a la mujer, y viceversa, no tiene nada de sexual, es otra tontería creer que amor es sexualidad. Entre otros muchos rasgos que lo diferencia, hay este, fundamental, de que el instinto tiende a ampliar indefinidamente el número de objetos que lo satisfacen, al paso que el amor tiende al exclusivismo. Esta oposición de tendencia se manifiesta claramente en el hecho de que nada inmunice tanto al varón para otras atracciones sexuales como el amoroso entusiasmo por una determinada mujer». ORTEGA Y GASSET, JOSÉ: *Estudios sobre el amor*; en *Obras de José Ortega y Gasset*. 2ª ed. revisada. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1981, p. 74. Personalmente, hablaría de “tendencias”, no de “instintos”, que más bien son propios de los animales.

aquello que, en última instancia, se pretende potenciar a través de ellas. La virtud se describiría, entonces, como la capacitación o el crecimiento que la persona que aspira a ser virtuosa debe procurar de manera activa y directa en sus potencias operativas, realizando o absteniéndose de realizar determinados actos, con el fin de disponer las respectivas facultades para que hagan posible y grato, en cada instante y circunstancia, el incremento y la maduración del amor. Pues, como muestra la experiencia, quienes pretendan amar bien deberán mejorar sus capacidades de obrar —potencias o facultades—, aprendiendo a ser pacientes, esforzados, diligentes, generosos, a vivir con templanza y moderación, a ser audaces y magnánimos, etc.

1.2. La prudencia, virtud que enseña a amar

En semejante contexto, aunque resida en el entendimiento práctico, la prudencia, al igual que cualquier otra virtud, se encuentra íntimamente relacionada con el amor: éste es su principio y su fin. Con lenguaje coloquial, podría decirse que, gracias a la prudencia, el ser humano llega a saber, de manera habitual y sin excesivas deliberaciones ni esfuerzos, lo que ha de hacer o evitar en cada circunstancia para conseguir que su amor sea más noble e intenso; y, además, se siente inclinado a amar de ese modo y se goza al hacerlo.⁴

La prudencia torna *certero* el amor, lo hace realmente real, denso, pleno, no veleidoso o simplemente simplón. En la época en que vivimos, en la que la afectividad mal entendida ejerce un influjo desorbitado y en ocasiones desorientador, una de las principales funciones de la prudencia consistiría en lograr que quien ama o pretende amar *pase* desde la sensiblería o el sentimentalismo más o menos fundados hasta el auténtico amor, firme y establemente radicado en un acto de voluntad: en la *decidida decisión* que quiere, persigue y procura el bien del otro en cuanto otro,⁵ con total independencia de cómo una o uno “se sientan” al obrar del modo más pertinente. Por eso puede decirse que es la virtud mediante la que, en la práctica, aprendemos a amar de la manera correcta.

Y eso, en todos los ámbitos.

⁴ Entre los “elementos” que componen la virtud de la prudencia, el más importante es justo el *imperio*: no es prudente quien simplemente sabe cómo obrar bien en las distintas tesituras, sino el que, además y sobre todo, experimenta el impulso de actuar de ese modo, lo lleva a la práctica... y disfruta al hacerlo.

⁵ Se trata de la descripción del amor que acuñó Aristóteles y pasó luego a la tradición, llegando hasta hoy. «ἔστω δὴ τὸ φιλεῖν δὴ βούλεσθαι τινὶ ᾧ οἴεται ἀγαθὰ, ἐκείου ἔνεκα ἄλλα μὴ αὐτοῦ, καὶ τὸ κατὰ δύναμιν πρακτικὸν εἶναι τοῦτων». ARISTÓTELES: *Retórica*, I, II, cap. 4, 1380b 35-36.

En versión castellana: «Sea, pues, amor, la voluntad de querer para alguien lo que se piensa que es bueno —por causa suya y no de uno mismo— así como ponerlo en práctica hasta donde alcance la capacidad para ello» (Madrid: Gredos, 1990, p. 327).

a) En primer término, y como fundamento de los restantes, en el trato con Dios. De manera directa, cuando nos relacionamos con Él sin intermediarios, sea en la oración o los sacramentos, sea en las decisiones más trascendentes de nuestra vida. O de forma indirecta, en todos los demás casos, ya que Dios ha de constituir el telón de fondo en virtud del cual llevamos a cabo u omitimos las acciones que entretejen la propia existencia.

b) Además, como concreción de lo esbozado, la prudencia nos enseña a amar bien y ordenadamente a quienes nos rodean, en función de las propias circunstancias y de la situación de cada instante.

2. Un amor inteligente

2.1. En el entendimiento, pero movido por la voluntad

Lo que hasta aquí he apuntado puede leerse en la respuesta a la objeción de un artículo de la *Suma teológica*, en el que, con muy pocos trazos, Tomás de Aquino expone casi un entero tratado sobre el despliegue de la vida humana. Traduzco con cierta libertad:

[...] la voluntad mueve todas las potencias a realizar los actos que les son propios. Pero el primer acto de la voluntad es el amor [...]. Por tanto, la prudencia se denomina amor, aunque no esencialmente, sino en cuanto el amor mueve a realizar el acto de prudencia. De ahí que Agustín afirme que *la prudencia es el amor que discierne bien entre aquellas cosas que ayudan a tender hacia Dios y aquellas que pueden impedirlo*. Por consiguiente, se dice que el amor discierne en cuanto mueve a la razón a discernir.⁶

Además de lo que de forma expresa y directa sostiene el texto, en él se advierte con relativa claridad que el *círculo* entre el amor en sentido subjetivo o como agente y el amor en su acepción objetiva —en cuanto fruto de la virtud—⁷ se *cierra* o com-

⁶ «Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, voluntas movet omnes potentias ad suos actus. Primum autem actus appetitivae virtutis est amor, ut supra dictum est. Sic igitur prudentia dicitur esse amor non quidem essentialiter, sed in quantum amor movet ad actum prudentiae. Unde et postea subdit Augustinus quod *prudencia est amor bene discernens ea quibus adiuvetur ad tendendum in Deum ab his quibus impediri potest*. Dicitur autem amor discernere, in quantum movet rationem ad discernendum». TOMÁS DE AQUINO: *S. Th.* II-II, q. 47, a. 1 ad 1.

⁷ Una vez más, en vez de simple círculo, habría que hablar de espiral creciente. En cuanto “agente”, el amor genera e intensifica las virtudes que lo hacen crecer como amor; y así, fortalecido por las virtudes que él mismo forja o, mejor, que la persona toda pone a su servicio, se encuentra en condiciones de confirmar y enaltecer las virtudes que ya posee y hacer surgir otras nuevas o inéditos matices o aspectos de las ya asentadas... siempre con vistas a acrisolar e incrementar la categoría del amor.

pleta justo a través de la prudencia, que ilumina, guía e impele a las restantes virtudes, que, a su vez, no sólo refuerzan el amor, sino a la propia prudencia.⁸

2.2. *Amor que busca el amor y la perfección humana*

Con palabras más sencillas: *a)* la voluntad amorosa inclina a amar; *b)* la inteligencia, sostenida siempre por el buen amor, que la impulsa a conocer con claridad y a mantener la atención en lo conocido, a pesar del cansancio y la rutina o de la dificultad de llevarlo a cabo, pone en juego la prudencia y las virtudes que de ella dependen; *c)* y lo hace con un objetivo bien preciso: descubrir, a su vez, el mejor modo amar. El amor mueve, entonces, a realizar el acto de prudencia, como una especie de intermediario, para que la acción *prudentermente* realizada, y arropada por las restantes virtudes, sea en efecto un eficaz y jugoso acto de amor. O, si se prefiere, en la praxis existencial, el amor alcanza al amor, y obtiene la felicidad, a través de la prudencia.

Así lo resume Pieper:

La virtud de la prudencia cierra las líneas rotundas del anillo de la vida activa que tiende a la propia perfección: partiendo de la experiencia de la realidad, el hombre dirige sus operaciones sobre la propia realidad de que parte, y de forma que, a través de sus decisiones y acciones, se va realizando a sí mismo. La profundidad de ese círculo se nos manifiesta en este singular enunciado de Tomás de Aquino: en la prudencia, soberana de la conducta, se consuma esencialmente la felicidad de la vida activa.⁹

No es muy distinto lo que afirma Agustín de Hipona, aunque aporta elementos que conviene no omitir. Expongo el texto clave en varias etapas. En la primera, sin ningún tipo de matices, y con todo el vigor que de este modo se suele conquistar, San Agustín identifica la virtud con el amor perfecto al Ser más perfecto: «Como la virtud es el camino que conduce a la verdadera felicidad, su definición no es otra que un perfecto amor a Dios».¹⁰

⁸ «La prudence est au Nord de mon âme comme la proue intelligente, qui conduit tout le bateau». CLAUDEL, Paul : *Cinq Grandes Odes*, Cinquième Ode : *La maison fermée*. En realidad, como cualquier lector un tanto experimentado puede percibir, lo que afirmo de la prudencia cabría sostenerlo *quodammodo* de todas las virtudes, en virtud de la célebre y certera *connexio virtutum*; pero en cada una de ellas adquiriría un perfil propio.

⁹ PIEPER, Josef: *Traktat über die Klugheit*; in *Werke in acht Bänden: 04 (Band 4): Schriften zur Philosophischen Anthropologie und Ethik: Das Menschenbild der Tugendlehre*. Herausgegeben von Berthold Wald. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2. unveränderte Auflage, 2006, S. 21 f. Traducción castellana: *La prudencia, en Las virtudes fundamentales*. Madrid: Rialp, 2ª ed., p. 57. «Se consuma esencialmente»: gracias a la prudencia pueden llevarse a cabo aquellas acciones que producirán nuestra mejora y, como consecuencia, el proporcional incremento de gozo o deleite.

¹⁰ AGUSTÍN DE HIPONA: *De moribus Ecclesiae*, I, 15, 25. El texto latino íntegro puede leerse en la nota a pie de página número 17.

Conviene señalar, aunque sea de pasada, que la felicidad, tal como aquí es entendida y como se concibió durante siglos, apela inmediata y primariamente a la plenitud que el ser humano logra al amar-contemplar¹¹ lo más digno de ser amado (Dios), y no tanto al gozo que de esa perfección deriva, que es, sin embargo, a lo que hoy solemos referirla, entendiéndola de ordinario como la dicha suma o el placer supremo.¹²

De inmediato, el texto agustiniano reafirma la identidad básica o fundamental entre amor y virtud, pero ahora sí la matiza, explicando que cada una de las virtudes no es, en el fondo, sino un aspecto o elemento del amor perfecto y cabal: «Su cuádruple división no expresa más que varios afectos de un mismo amor, y es por lo que no dudo en definir estas cuatro virtudes (que ojalá tengan tanto arraigo en

¹¹ Como cabe advertir, pese a que la tradición no ha puesto demasiado énfasis en ello y pese a la primacía de la Verdad propia del pensamiento agustiniano, el texto que estoy comentando relaciona directamente la felicidad con el amor. Y es que, en efecto, como recuerda implícitamente el “andarse con contemplaciones” de nuestra tierra, la contemplación aúna en perfecta armonía amor y conocimiento.

Así se lee en Pieper: «Die philosophische *theoria*, mindestens ihre äußerste Realisierung, dürfte sich nämlich, wie ich überzeugt bin, in ihrer Aktstruktur tatsächlich kaum unterscheiden von dem, was auch der spätere, christliche Wortgebrauch des Abendlandes „Kontemplation“ genannt hat.

Kontemplation aber heißt so viel wie *liebende* Betrachtung, Anschauen des Geliebten. Es ist also zu fragen, ob die philosophierende Bedenkung des Wirklichkeitsganzen nicht gleichfalls eine irgend wie geartete Bejahung dieser gleichen Wirklichkeit zur Voraussetzung habe oder in sich schließe. Man scheut sich, hier das große Wort “Liebe” auszusprechen. „Bejahung“ andererseits ist, so scheint es, ungenau und zu schwach. Auch wer schlechthin ein fähig ist, jemals die philosophische *theoria* zu verwirklichen, weil er nämlich die Dinge der Welt und vielleicht sogar, ihn selber ausgenommen, den Menschen einzig als Rohstoff betrachtet, als Material, mit dem man etwas machen kann — auch von ihm, dem *maître et possesseur de la nature*, läßt sich in gewissem Sinn sagen, er bejaha die Dinge und finde sie gut, freilich: gut für ihn selbst, für seine Zwecke. Was aber vom Philosophierenden, aller Bedenkung im einzelnen voraus und zuvor, gefordert zu sein scheint, ist, daß er, abgesehen von aller Nützlichkeit und Brauchbarkeit, die Dinge *in sich selber* gut finde — die Dinge, die Welt, das Sein, das Seiende wie das Seien selbst. Nennen wir aber nicht die Bejahung dessen, was „gut ist für uns und unsere Zwecke“: Begehren [*amor concupiscentiae*] — während erst die Bejahung dessen, was wir als „in sich selber gut“ betrachten, im eigentlichen Sinne Liebe heißt?» PIEPER, Josef: *Verteidigungsrede für die Philosophie*; in *Werke in acht Bänden: 03: Schriften zum Philosophiebegriff*. Herausgegeben von Berthold Wald. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2004 (1. Aufl., 1995), S. 107 f.

¹² Tomás de Aquino lo explica con estas palabras: «Respondeo dicendum quod, quia delectationes corporales pluribus notae sunt, assumpserunt sibi nomen voluptatum, ut dicitur VII *Ethic.*: cum tamen sint aliae delectationes potiores. In quibus tamen beatitudo principaliter *non* consistit. Quia in unaquaque re aliud est quod pertinet ad essentiam eius, aliud est proprium accidens ipsius: sicut in homine aliud est quod est animal rationale mortale, aliud quod est risibile. Est igitur considerandum quod omnis delectatio est quoddam proprium accidens quod consequitur beatitudinem, vel aliquam beatitudinis partem: ex hoc enim aliquis delectatur quod habet bonum aliquod sibi conveniens, vel in re, vel in spe, vel saltem in memoria. Bonum autem conveniens, si quidem sit perfectum, est ipsa hominis beatitudo, si autem sit imperfectum, est quaedam beatitudinis participatio, vel propinqua, vel remota, vel saltem apparens. *Unde manifestum est quod nec ipsa delectatio quae consequitur bonum perfectum, est ipsa essentia beatitudinis; sed quoddam consequens ad ipsam sicut per se accidens*: TOMÁS DE AQUINO: *S.Th. I-II. q. 2, a. 6 c.* O también: «[...] eo modo omnes appetunt delectationem, sicut et appetunt bonum; et tamen *delectationem appetunt ratione boni, et non e converso* [...]. Unde non sequitur quod delectatio sit maximum et per se bonum: sed quod unaquaque delectatio consequatur aliquod bonum, et quod aliqua delectatio consequatur id quod est per se et maximum bonum». *Ib.*, ad 3. Las cursivas son mías.

los corazones como sus nombres en las bocas de todos) como distintas funciones del amor».¹³

Al leer el paréntesis no puedo dejar de experimentar cierta nostalgia por aquellos tiempos en los que la queja recaía sobre el hecho de que la virtud estaba en la boca de todos, pero no en sus obrar; hoy, por desgracias, solo se encuentra en un rincón de los diccionarios y en los artículos de personas una tanto “extrañas”, como la que firma las páginas que estás leyendo!

Pero volvamos a la descripción-definición de las cuatro virtudes cardinales, para centrar nuestra atención en la última de ellas, que es la que nos ocupa:

La templanza es el amor que totalmente se entrega al objeto amado; la fortaleza es el amor que todo lo soporta por el objeto de su amores; la justicia es el amor únicamente esclavo de su amado y que ejerce, por lo tanto, señorío conforme a razón; y, finalmente, la prudencia es el amor que con sagacidad y sabiduría elige los medios de defensa contra toda clase de obstáculos.¹⁴

No deja de llamar la atención que San Agustín insista en identificar las virtudes con el amor, diferentemente modulado en cada una. Y también asombra un poco que la prudencia —amor sabio y sagaz— se defina sólo en su función negativa: como estrategia para *defenderse* de los obstáculos que impiden el amor. La extrañeza desciende, no obstante, en cuanto se recuerda que la defensa suele ser más ardua que el ataque: *sustinere difficilius quam aggredi*.¹⁵ Pues, mientras cualquiera inicia con arrojo la conquista de una meta, son pocos los que saben superar los impedimentos que lo apartarían de ella, lo detendrían en el camino o, simplemente, harían que la olvidara por cansancio o hastío. Por otro lado, y esto lo experimentamos clara y tristemente en nuestra época, la preparación para salvaguardar el buen amor detenta cierta priori-

¹³ AGUSTÍN DE HIPONA: *De moribus Ecclesiae*, I, 15, 25. El texto latino íntegro puede leerse en la nota a pie de página número 17.

¹⁴ *Ib.* Según he dicho, el texto latino íntegro puede leerse en la nota a pie de página número 17.

¹⁵ Cf. TOMÁS DE AQUINO: *S. Th.* II-II, q. 123, a. 6. De nuevo comenta Pieper: «Das Eigentlichere der Tapferkeit, ihr *actus principalior*, ist das Standhalten, nicht der Angriff. Dieser Satz des heiligen Thomas erscheint uns seltsam, und viele heutige Menschen werden ihn wahrscheinlich ohne Zögern für den Ausdruck einer „typisch mittelalterlichen“, „passivistischen“ Lebensauffassung und Lebenslehre erklären. Solche Deutung würde aber am Kern der Sache vorbeitreffen. Thomas denkt nicht daran, das Standhalten ganz allgemein höher zu bewerten als den Angriff oder zu sagen, es sei in jedem Falle tapferer, standzuhalten als anzugreifen. Was aber bedeutet dann jener Satz? Er bedeutet nichts anderes als: daß der eigentliche „Ort“ der Tapferkeit jener eben umschriebene äußerste Ernstfall ist, in welchem Standhalten die objektiv einzig verbleibende Möglichkeit des Widerstandes ist, und daß in solcher Situation Tapferkeit erstlich und endgültig ihre Wesensechtheit erweist. Es gehört allerdings durchaus zum Weltbild des heiligen Thomas und zum christlichen Weltbild überhaupt, daß der Mensch in die Lage kommen kann, für die Verwirklichung des Guten verwundet zu werden oder zu fallen; daß also das Böse, weltlich gesprochen, als Übermacht auftreten kann — eine Möglichkeit, die, wie man weiß, aus dem Weltbild des aufklärerischen Liberalismus ausgelöscht ist». PIEPER, Josef: *Vom Sinn der Tapferkeit*; in *Werke in acht Bänden: 04 (Band 4): Schriften zur Philosophischen Anthropologie und Ethik: Das Menschenbild der Tugendlehre*, cit., S. 123 f.

dad, puesto que en cualquier momento y circunstancia, con independencia de lo que nosotros hagamos, puede surgir una asechanza que lo ponga en peligro.

Sí que resulta notable que, a renglón seguido, San Agustín vuelva a la carga, recordando que el amor del que habla «no es amor de un objeto cualquiera, sino amor de Dios, es decir, del sumo bien, suma sabiduría y suma paz»; y que, justo por eso, puede entenderse mejor la naturaleza de las cuatro virtudes:¹⁶

Por esta razón, precisando algo más las definiciones, se puede decir que la templanza es el amor que se conserva íntegro e incorruptible para solo Dios; la fortaleza es el amor que todo lo sufre sin pena, con la vista fija en Dios; la justicia es el amor que no sirve más que a Dios, y por esto ejerce señorío, conforme a razón, sobre todo lo inferior al hombre; y la prudencia, en fin, es el amor que sabe discernir lo que es útil para ir a Dios de lo que le puede alejar de Él.¹⁷

Ahora ya sí, bajo el amparo del Bien supremo, la prudencia recupera su dimensión fundamental, eminentemente positiva, como enseguida apuntaré.

3. La prudencia, motor de “afirmaciones”

3.1. *El optimismo, acto fundamental de la prudencia*

No cabe una filosofía genuina, elaborada de espaldas al tiempo en que vive quien filosofa. Pero, en el ambiente actual, —prudente— viene a equivaler a timorato, tímido, apocado, carente de audacia y empuje, etc.; o a cauteloso y astuto, ladino, retorcido, que busca arteramente su provecho.¹⁸

¹⁶ Lo que equivale a sostener, aunque para unos resulte obvio y para otros inaceptable, que sin referencia implícita o expresa a Dios es imposible comprender la virtud o cualquier otra realidad íntimamente humana.

¹⁷ Cursivas mías. Doy el texto de la cita completa: «Quod si virtus ad beatam vitam nos ducit, nihil omnino esse virtutem affirmaverim, nisi summum amorem Dei. Namque illud quod quadripartita dicitur virtus, ex ipsius amoris vario quodam affectu, quantum intelligo, dicitur. Itaque illas quatuor virtutes, quarum vitam ita sit in mentibus vis, ut nomina in ore sunt omnium, sic etiam definire non dubitem, ut temperantia sit amor integrum se praebens el quod amatur: fortitudo, amor facile tolerans omnia propter quod amatur: iustitia, amor soli amato serviens, et propterea recte dominans: prudentia, amor ea quibus adiuvatur ab eis quibus impeditur, sagaciter seligens. Sed hunc amorem non cuiuslibet, sed Dei esse diximus, id est summi boni, summae sapientiae, summaeque conoordiae. Quare definire etiam sic licet, ut temperantiam dicamus esse, amorem Deo sese integrum incorruptumque servantem: fortitudinem, amorem omnia propter Deum facile perferentem: iustitiam, amorem Deo tantum servientem, et ob hoc bene imperantem ceteris, quae homini subiecta sunt: prudentiam, amorem bene discernentem ea quibus adiuveretur in Deum, ab iis quibus impediri potest». AGUSTÍN DE HIPONA: *De moribus Ecclesiae*, I, 15, 25; *Obras de San Agustín: IV: Obra apologéticas*. Edición bilingüe. Madrid: BAC, 1975, pp. 254-255.

¹⁸ Como explica Cardona, «es significativo, revelador de la profunda crisis teórica y práctica que atravesamos, que para muchos “prudente” equivalga a cauteloso y astuto, o a mediocre y apocado. Hay en este equívoco —implicadas— una falta de metafísica y una falta de buen amor». CARDONA, Carlos: *Metafísica del bien y del mal*. Pamplona: EUNSA, 1987, p. 210.

Por eso, hoy es aún más importante dejar claro que, como cualquier otra virtud, también la prudencia está trenzada, sobre todo, con *afirmaciones*, puesto que amar, en sentido estricto, es un acto libérrimo y eminentemente positivo. Y que sólo secundariamente se alimenta *de negaciones*, que algunos califican también como positivas o *afirmativas*:¹⁹ pues los recortes con que la persona prudente refrena el impulso que la desviaría del buen amor o lo haría languidecer, si y cuando se diera el caso, tienen como meta definitiva la *afirmación, confirmación, desarrollo y purificación* de ese mismo amor.

Más en concreto y aterrizando en la vida vivida, estimo que *el acto substancial* de la prudencia, que engloba y sustenta a *todos* los actos virtuosos, estando presente en cada uno de ellos,²⁰ es justo el que lleva a enfocar las virtudes —y el conjunto de la existencia humana—, acentuando sus dimensiones *fundamentalmente positivas*.²¹ Por tal motivo, casi me atrevería a sostener que, sopesando la brevedad de la vida, la prudencia inclina a ignorar el mal (excepto para reparar los daños y el dolor causados) y a dedicarse de lleno a hacer el bien: a «ahogar el mal en abundancia de bien», como repetía un sacerdote santo del pasado siglo.²²

Por consiguiente, en el contexto creado por el amor al bien, y frente a la recurrente afirmación mediante la que quien sólo tiene ojos para lo negativo intenta presentarse como *realista*, la prudencia sería la virtud del auténtico *optimismo*. De aquella persona

¹⁹ Cf. MELENDO, Tomás: *Mejorar día a día el matrimonio*. 2007. Madrid: Ediciones Internacionales Universitarias, pp. 196-218.

²⁰ Cabría citar aquí lo que, remedando una afirmación de Tomás de Aquino, Cardona recuerda sobre la fe: «El acto sustancial, el acto primero del filosofar incluye virtualmente el sentido mismo de la vida; igual que el acto de fe, se ordena al objeto de la voluntad, que es el bien, como a su fin. Y, por tanto, en la posición de ese acto filosófico primero concurren las dos potencias del espíritu, intelecto y voluntad, con sus hábitos respectivos. Y por la misma razón hay una inclinación natural a poner rectamente ese acto teórico primero, de modo que conduzca a la Verdad que tiene razón de Fin: una inclinación que es de ley natural, en cuanto que guarda esencial relación al principio y al destino de nuestra existencia». CARDONA, Carlos: *Metafísica de la opción intelectual*. 2ª ed. Madrid: Rialp, 1973, p. 26.

²¹ De nuevo unas palabras de Pieper, cuyo comentario daría para todo un tratado: «In dem Satze vom Vorrang der Klugheit spiegelt sich, wie kaum in sonst einem Satze der Ethik, das innere Baugerüst der christlich-abendländischen Metaphysik insgesamt: daß nämlich das Sein früher ist als das Wahre und das Wahre früher als das Gute. [...] Zwar ist die Klugheit das Maß des Wollens und Wirkens; aber das Maß der Klugheit wiederum ist die *ipsa res*, „die Sache selbst“, die objektive Seinswirklichkeit. Und also bedeutet der Vorrang der Klugheit zuerst zwar die Ausrichtung des Wollens und Wirkens an der Wahrheit; zuletzt aber meint er die Ausrichtung des Wollens und Wirkens an der objektiven Wirklichkeit. Das Gute ist zuvor klug; klug aber ist, was der Wirklichkeit gemäß». PIEPER, Josef: *Traktat über die Klugheit*, cit., S. 17 f. und 8.

²² ESCRIVÁ DE BALAGUER, Josemaría: «Tarea del cristiano: ahogar el mal en abundancia de bien. No se trata de campañas negativas, ni de ser antinada. Al contrario: vivir de afirmación, llenos de optimismo, con juventud, alegría y paz...». *Surco*. Madrid: Rialp, núm. 864. «Espero que seremos capaces de sacar consecuencias muy concretas de este rato de conversación, en la presencia del Señor. Principalmente el propósito de no juzgar a los demás, de no ofender ni siquiera con la duda, de ahogar el mal en abundancia de bien, sembrando a nuestro alrededor la convivencia leal, la justicia y la paz». IDEM: *Es Cristo que pasa*. Madrid: Rialp, núm. 72. Cf. IDEM: *Forja*. Madrid: Rialp, núm. 848.

que, sin negar la obvia pero mostrenca existencia del mal, advierte que es mucho más real el bien, ya que sólo lo bueno tiene propiamente ser, mientras que lo malo en cuanto tal, aunque exista, estriba justo en la ausencia del ser y orden debidos.²³

En el ámbito familiar, la prudencia así entendida ostenta múltiples manifestaciones. Atendiendo al *ordo amoris* de la realidad, esbozaré algunas de ellas primero en el matrimonio, para dirigir luego la mirada a la educación de los hijos, que no es sino una prosecución del amor conyugal.²⁴

3.2. En el matrimonio

Como era de esperar, en las dos esferas encontramos expresiones muy similares. Pero en cierto modo, por razones culturales bastante conocidas, donde mejor se observa el carácter fundamentalmente afirmativo de la prudencia es en el matrimonio y en la virtud que rige y propicia su desarrollo: la castidad conyugal.

3.2.1. Momento afirmativo

Frente a la convicción común hace algunos decenios, y bastante extendida también hoy, la castidad conyugal constituye, en expresión de Josemaría Escrivá, una «afirmación gozosa».²⁵

²³ Más que un *agere* o un *facere* es un *deficere*, un *de-agere*.

²⁴ Aunque es una verdad evidente para quien ha reflexionado sobre ella, no está de más, por su enorme claridad y contundencia, el testimonio de Caffarra: «Ai genitori ricordo sempre alcune condizioni per educare i propri figli. Prima tra tutte è che gli stessi genitori si amino, perché l'amore coniugale è il bene di cui il bambino ha più bisogno. Segue il dialogo: entrare nel mondo dei piccoli; non perdere occasione per dare le ragioni. Poi chiedere aiuto alla Chiesa. Sono duemila anni che educa le persone, ha, quindi, una grande esperienza». BORGHESE, Alessandra; CAFFARRA, Carlo: *La verità chiede di essere conosciuta*. Milano: Rizzoli, 2009, p. 125.

²⁵ «La santa pureza no es ni la única ni la principal virtud cristiana: es, sin embargo, indispensable para perseverar en el esfuerzo diario de nuestra santificación y, si no se guarda, no cabe la dedicación al apostolado. La pureza es consecuencia del amor con el que hemos entregado al Señor el alma y el cuerpo, las potencias y los sentidos. No es negación, es afirmación gozosa». ESCRIVÁ DE BALAGUER, Josemaría: *Es Cristo que pasa*, cit., núm. 5.

Y, de manera aún más clara, en una homilía que trata sobre el matrimonio: «Por eso, al recordaros ahora que en el cristianismo hay que guardar una castidad perfecta, me estoy refiriendo a todos: a los solteros, que han de atenerse a una completa continencia; y a los casados, que viven castamente cumpliendo las obligaciones propias de su estado.

Con el espíritu de Dios, la castidad no resulta un peso molesto y humillante. Es una afirmación gozosa: el querer, el dominio, el vencimiento, no lo da la carne, ni viene del instinto; procede de la voluntad, sobre todo si está unida a la Voluntad del Señor. Para ser castos —y no simplemente continentes u honestos—, hemos de someter las pasiones a la razón, pero por un motivo alto, por un impulso de Amor». ESCRIVÁ DE BALAGUER, Josemaría: *Amigos de Dios*. Madrid: Rialp, n. 177.

Desarrollando esta idea por cuenta propia, se ha dicho que la castidad conyugal encuentra su inicio en el *sí* con el que ambos cónyuges, al casarse, se entregan de manera recíproca toda su capacidad de amar sexualmente: *a)* la pasada, redimida —cuando fuere necesario— con el acto de mutua acogida que, por referirse a una persona, no puede ser sino de aceptación *absoluta*; *b)* la presente, manifestada de forma directa e inmediata en el mismo acto de casarse; *c)* y, de manera clara y expresa, en virtud de la fórmula que de ordinario se utiliza, cualquier manifestación futura de amor en que se ponga en juego el carácter recíproco de varón y de mujer, precisamente en cuanto tales, como persona *masculina* y persona *femenina*.

La fuerza y la radicalidad de ese libérrimo acto de entrega *transforman* al varón en esposo y a la mujer en esposa. Y semejante cambio, que *capacita* para amar de un modo absolutamente impensable al margen del matrimonio,²⁶ no es otro que el derivado del nacimiento de la virtud de la castidad conyugal, que los novios antes no podían tener y que desde este momento, al convertirse en cónyuges, queda incoada en ellos:²⁷ una virtud específica de quienes están unidos matrimonialmente, y destinada a ordenar, aquilatar y hacer crecer el amor entre esa mujer y ese varón que, más que “porque se aman”, celebran la boda “para amarse”, para poder hacerlo con una intensidad imposible entre los no casados.²⁸ Bajo este prisma, es sencillo advertir que nos encontramos, efectivamente, ante una «afirmación gozosa», pues deriva del *sí* con el que los contrayentes se entregan lo más constitutivo de su índole de personas-*sexuadas*: su capacidad de amar (y de dejarse amar) precisamente como *mujer* o como *varón*.

Por otro lado, al igual que las restantes virtudes, la castidad conyugal está llamada a desarrollarse, día a día y minuto a minuto, mientras vivan los esposos. Como consecuencia, la dimensión fundamental de esta virtud —una vez surgida— la compone el empeño constante y reiterado por incrementar y mejorar el amor hacia el cónyuge. Una tarea eminentemente *afirmativa*, que se concreta de ordinario en

²⁶ Y por eso puede también “obligar” el amor.

²⁷ O viceversa, si se prefiere: el “cambio” provocado en ellos por la fuerza y el riesgo implicados en el *sí* es justo una nueva virtud, la castidad conyugal, que los convierte en marido y mujer.

²⁸ Me gusta traer a colación, para ilustrar esta idea, el siguiente texto de Thibon, directamente referido a la castidad conyugal: «Los obstáculos están hechos para remontarlos. El amor, coloreado en el comienzo por una perfección ilusoria, debida al deseo y la imaginación *no podría durar sin la intervención de la voluntad*. No la voluntad desnuda, como en un acto puramente moral, sino la concentración de todo el ser en torno a un exigencia de fidelidad. Cito muy a menudo una frase de Bismark [...], al escribir a su joven esposa, ya que ella, tímida criatura, no le habla acompañado en todas las vicisitudes de su brillante carrera. Ella había escrito: “Me olvidarás a mí que soy una provincianita, entre tus princesas y tus embajadoras”. El respondió “¿Olvidas que te he desposado para amarte?” Esta frase me parece definitiva. No simplemente “porque te amaba”, sino “para amarte”. Lo que significa echar el ancla en el porvenir. Separar una realidad eterna de las emociones fugaces de los sentidos y de la imaginación». THIBON, Gustave: *Entretiens avec Christian Chabanis*. Paris : Fayard, 1975, p. 55-56. Traducción castellana: *Entre el amor y la muerte*. Madrid: Rialp, 1977, pp. 59-60.

pequeños detalles y expresiones de cariño, espontáneas o provocadas, en función y a tenor de las circunstancias.

Lo *prudente*, en todos los sentidos de este término, es enfocar de esta manera la convivencia matrimonial. Es decir, contemplar el matrimonio como “la gran aventura”²⁹ donde mujer y marido aprenden a amar, y orientar hacia ese fin lo mejor de las respectivas energías. Pienso que no hay que señalar hasta qué extremo este planteamiento facilita vencer los eventuales obstáculos que se opondrían a la fidelidad, que no es tanto —ni podría nunca ser— la mera conservación, sino el enriquecimiento constante, vivo y creciente del amor recíproco.³⁰

3.2.2. Aspectos “negativos”

Tampoco es preciso repetir que, en este contexto, las renunciadas y el rechazo de cuanto impida que el amor avance y madure son, por un lado, terminalmente *afirmativos*, por cuanto, en fin de cuentas, no pretenden sino confirmar y reafirmar ese amor; y, por otro, resultan *concomitantes* o secundarios respecto al acto primordial de amar positivamente, aunque puedan presentar una importancia muy clara en nuestra existencia, y la tengan de hecho, también como consecuencia de la debilidad que acompaña a la naturaleza caída.

En este sentido, sólo en este, constituyen la piedra de toque del verdadero amor. Pero no su fundamento ni su dimensión primaria. Resulta mucho más sintomático de un amor leal y real la búsqueda lúcida, consciente, renovada y perseverante del bien del otro, sin parar mientes en si apetece o no, en si cuesta o deja de costar, en si el cansancio está haciendo mella en mi ánimo o me encuentro exultante y en plena forma. Utilizando los términos en su acepción más propia, para cualquier persona resuelta de veras a buscar la felicidad de aquel o aquella a quien ama, el esfuerzo o la falta de él resultan por completo *impertinentes* —no hacen al caso—, de manera análoga a como no afectan a la calidad moral de un acto, cuyo valor no se mide —*nisi per accidens*— por las dificultades vencidas, sino por la categoría intrínseca del bien que ese amor crea o recrea.

²⁹ Con este título: *La gran aventura*, se ha traducido al castellano la excelente obra de BRANCATISANO, Marta: *Fino alla mezzanotte di mai. Apologia del matrimonio*. Milano: Leonardo International, 2004 (1ª ed., 1997).

³⁰ Con cierta frecuencia explico la inutilidad de los intentos de “conservar” el amor. Amar es la acción más viva que cabe pensar y ejercer; y todo lo vivo, como ya apuntara proverbialmente Agustín de Hipona, necesita crecer y desarrollarse, no admite la simple “conservación”. De ahí que el amor no “muera”, como a menudo se afirma, sino que —pese a haber surgido con clara vocación de eternidad— uno “lo mata” cuando deja de alimentarlo.

3.3. En la educación de los hijos

3.3.1. La célebre educación “en positivo”

En la misma línea en que me he movido hasta ahora, considero que la más “prudente prudencia” lleva a educar a nuestros hijos situando en primer plano, sobre todo, sus *cualidades y virtudes*, y sabiendo dejar en segundo plano o incluso ignorar por completo sus defectos, tras ser bien conscientes de que los tienen y de que, en bastantes ocasiones, no son sino el reflejo de los propios.

Por eso, remedando el primer principio de toda la ética, me gusta repetir que, a la hora de educar, “hay que hacer el bien... e *ignorar* el mal”: de nuevo con nuestros mejores clásicos, y extremando la cuestión, no compensa detenerse a apedrear a los perros que ladran en el camino³¹ ni, muchísimo menos, a lamentarse estérilmente de la frecuencia e intensidad de sus gruñidos o de los desgarrones que provocan.

No vale la pena, en primer término, por una cuestión de economía: perdemos entonces un tiempo que podríamos y deberíamos dedicar a apoyar, perfilar y promover el bien. Pero, sobre todo, adoptamos la peor de las disposiciones para ayudar a nadie. Basta reflexionar un mínimo para caer en la cuenta de que, por naturaleza, los defectos son carencias o desviaciones, cuya superación supone un notable esfuerzo, y que las personas de poca edad están faltas de los recursos necesarios para enfrentarse directamente a ellos. Centremos, pues, nuestro interés en lo mucho que tienen de positivo, ayudémosles a desarrollarlo más y más, y entonces serán y se sentirán capaces de superar sus déficits... si es que estos no han mermado “por sí mismos”, en el empeño por desplegar lo mejor que cada uno posee.

A la vista de lo esbozado, no deja de extrañar la resistencia que oponemos los padres (varones y mujeres) a aceptar esta estrategia, así como el empeño que demostramos en dirigir casi toda nuestra atención hacia los defectos de nuestros hijos.³² Cuando explico que de ordinario se multiplica y sobreabunda precisamente aquello —bueno o malo— por lo que uno muestra más interés,³³ siempre advierto entre quienes me escuchan una suerte de oposición, que en ocasiones se torna explícita.

³¹ Cf., de nuevo, ESCRIVÁ DE BALAGUER, Josemaría: *Camino*. Madrid: Rialp, núm. 14: «No pierdas tus energías y tu tiempo, que son de Dios, apedreando los perros que te ladren en el camino».

³² Y de nuestro cónyuge, pero este es un asunto más peliagudo, que de momento prefiero soslayar.

³³ «Wieviel von der Auswahl dessen abhängt, dem vorrangig Beachtung geschenkt wird [...] Was in diesem Experiment nachgewiesen worden ist, ist die sogenannte „Kritikfalle“, nämlich die Tatsache, daß verstärkte Kritik meist erst recht jenes Verhalten hervorruft, das kritisiert wird. Weil dann aber das kritisierte Störverhalten verstärkt auftritt, wird es zunehmend kritisiert, und diese Kritik verstärkt es wiederum, woraus logischerweise kein Entkommen ist, es sei denn, man reduziert die Kritik *trotz* häufigem Störverhalten und lenkt die Aufmerksamkeit auf das Positive – was außerhalb eines Experimentes in der Wirklichkeit des Lebens nicht leicht ist». Cf. nota a pie de página siguiente.

Expongo entonces, con más o menos detalle, los múltiples experimentos que prueban cuanto vengo afirmando: cómo, por ejemplo, en un aula de chiquillos que están aprendiendo a leer, el número global de niños fuera de su sitio durante un tiempo determinado *aumenta* en la misma proporción en que se les advierte que ocupen su lugar; *disminuye* en la medida en que también decrece la cantidad de correcciones; vuelve a *incrementarse* cuando las advertencias se multiplican de nuevo... y experimentan un *descenso* impredecible cuando se aprovechan los instantes en que la mayoría están sentados para felicitarles por su buen comportamiento. También se ha comprobado que una clase que destaca muy positivamente por el grado de interés y el rendimiento académico se convierte en su contraria tras sólo un mes en el que los profesores, con plena conciencia e intención, reprochan las escasas faltas de disciplina que observan al comienzo —y que aumentan a medida que pasan los días de amonestación—, para volver a ser lo que era cuando se deja de llamar al orden a quienes deliberadamente se ha transformado en malos alumnos y se alientan de manera exclusiva los buenos comportamientos que aún perduran.³⁴

Suelo aclararles de inmediato que lo que técnicamente se conoce como “la trampa de la crítica” („*Kritikfalle*”) proviene de una suerte de espejismo que fácilmente nos traiciona. Por ejemplo, cuando nuestros hijos alborotan en exceso y nos vemos “obligadas” a darles un buen grito, es muy probable que de momento vuelvan a la calma, sobre todo si los aumentos de volumen en nuestras advertencias *no* son frecuentes. Por lo tanto, concluimos con aparente razón que la corrección oportuna produce el efecto deseado. Lo que no advertimos, sin embargo, es que se trata de un resultado puntual y pasajero que, pese a las apariencias patentes en la corta distancia, aumenta el número *medio* y *el total* de veces que los chicos vuelven a las andadas.³⁵ De ahí que, en un intento desesperado por salirse con la suya, algún padre o alguna madre acabe exclamando: «Pero, entonces, ¿vamos a permitir sin inmutarnos el mal comportamiento de nuestros hijos?»

3.3.2. Y el menos célebre, pero más real, desinterés... ¡negativo!

No me pidan que explique lo obvio. Sí me gustaría reflexionar sobre un hecho relevante. Cuando la madre o el padre de familia —de ordinario sin plena o con nula advertencia— “van a lo suyo”, es facilísimo que perciban lo que los hijos hacen

³⁴ Como estoy casi seguro del escepticismo con que han sido leídas las líneas del texto, me permito remitir a uno de los libros donde se documentan con todo detalle los hechos a que he aludido: LUKAS, Elisabeth: *Heilungsgeschichten: Wie Logotherapie Menschen hilft*. Freiburg – Basel – Wein: Herder, 1998, S. 51 ff. Traducción castellana: *Equilibrio y curación a través de la logoterapia*. Barcelona: Paidós, 2004, pp. 55-57.

³⁵ Todos podemos comprobar, en el extremo opuesto, la eficacia de un padre o una madre que calman a sus hijos con una simple mirada, a la vez exigente y repleta de cariño.

mal, sobre todo si esa conducta es pública y notoria y perturba la paz del hogar. Para corregirles —para “ayudarles a mejorar”, como solemos decir con objeto de no crearnos mala conciencia—, el padre o la madre no necesitan sino un mínimo de atención (o ni siquiera eso), un par de segundos, una advertencia severa... y vuelta a lo que estaban haciendo, “a lo suyo” (los padres, en primer término, aunque a menudo también los hijos).

Y es que, en cualquier caso, con solicitud o sin ella, es decir, sin poner apenas nada de nuestra parte, los defectos saltan a la vista y suelen atronar los oídos, haciendo que “entre en vibración” y se crispe todo nuestro organismo psíquico. Por el contrario, para conocer con nombre propio o para saber describir detalladamente las cualidades o virtudes de un hijo o de una hija —no el genérico “pero es muy bueno”, que habitualmente contradice o carece de conexión con cuanto, en tono de queja, se acaba de exponer sobre aquel chico o aquella chica—, es imprescindible que esos hijos nos interesen claramente más que *nuestros* negocios o aficiones y que, como consecuencia, les dediquemos mucho más tiempo que a cualquier otra de nuestras actividades: en concreto, que busquemos, multipliquemos y aprovechemos las horas de conversación con nuestro cónyuge sobre cada uno de ellos... para sacar a la luz y dar brillo, una y otra vez, a sus cualidades.

Semejante diálogo, por cuanto también refuerza la actitud de interés hacia nuestros hijos, ya sería mucho. Pero no basta. Si de veras pretendemos ayudarlos —lo mismo que a la mujer o al marido—, debemos disponer nuestra propia persona y el ambiente y la organización del hogar de modo que cada miembro de la familia se desenvuelva de ordinario en aquellas situaciones en las que puede dar lo mejor de sí, desarrollando sus cualidades y virtudes, y sólo excepcionalmente, y cuando ya tenga capacidad de superarlos, se encuentre en la tesitura de enfrentarse con sus defectos... y, entonces, en cada caso, les ayudemos a vencerse y a vencerlos.

Y esto no sólo sería suficiente... sino claramente heroico. Pero compone la única medida de la importancia *real* —tiempo, atención, ¡compromiso personal!— que concedemos a nuestra familia.

Y les puedo asegurar, por la experiencia vivida con nuestros hijos, que las personas suben como la espuma cuando atendemos a lo que hacen bien y se lo damos a entender con la palabra expresa o, tal vez mejor, con una simple sonrisa o una mirada de cariño complacido. Es el modo más sencillo y eficaz de que aumenten sus cualidades, las conviertan en virtudes y puedan de veras llegar a vencer sus defectos.

4. La desmesura del buen amor

4.1. En el tiempo... desde y para la Eternidad

Antes de concluir, me gustaría esbozar un par de ideas, que no suelen mencionarse al tratar de la prudencia y que nos transportan a esferas bien distintas de las transitadas expresamente hasta el momento. Se basan en una verdad que la mayoría admitimos en teoría sin la menor objeción, pero que no resulta nada fácil de vivir. Puede formularse diciendo que “la medida del amor es amar sin medida”.³⁶ Por consiguiente, si la prudencia es la virtud que nos enseña e impele a amar más y mejor, llevará a no detenerse ante nada ni nadie, a ser prudentemente imprudentes siempre que el buen amor lo reclame.

Puesto que la gracia no sustituye a la naturaleza, sino que la sana y eleva, esto tiene ya plena vigencia en el orden natural. Pero se vuelve del todo indispensable en el sobrenatural, hasta tal extremo que —como recuerda San Pablo, tras las huellas del propio Dios encarnado— el *sobrenaturalmente prudente* no podrá sino parecer necio o loco ante la *cordura* del mundo.

En este momento, salta a la vista lo que he apuntado desde el principio y no he querido hacer explícito hasta ahora. Me refiero a la íntima conexión de la prudencia con la *sabiduría*, que vendría a ser como su sustento en el orden universal o de los principios, y que cabe definir como el intento de “adoptar la perspectiva de Dios”, para ver las cosas como realmente son y, con ayuda de la gracia, obrar en consecuencia.³⁷

De todos modos, cuanto vengo afirmando tiene su primera aplicación en el ámbito natural, aunque, en el estado presente de naturaleza —o *caída* o *sanada-y-elevada*, no cabe término medio—, apelar a la mera naturaleza no deje de ser una abstracción.

Eso no impide, sin embargo, que incluso en el orden natural una acción sólo resulte *prudente* cuando su concreta localización espacio-temporal hunde sus raíces en la Eternidad y eleva sus ramas hasta esa misma Eternidad, de la que el ser humano surge y a la que se encuentra destinado, trascendiendo de este modo espacio y tiempo.

³⁶ Dos observaciones, al respecto: a) aunque no lo afirme expresamente, me refiero sólo al *buen* amor, porque el que lo es sólo en apariencia incurre *siempre* en exceso o en defecto; b) eso explica que la afirmación que sostengo en el texto deba hacerse sin ningún tipo de reserva cuando lo amado es Dios y a cualquier otra persona se la ama por amor a Dios, que el único modo de asegurar el *buen* amor.

Como explica Josemaría Escrivá: «La caridad con el prójimo es una manifestación del amor a Dios. Por eso, al esforzarnos por mejorar en esta virtud, no podemos fijarnos límite alguno. Con el Señor, la única medida es amar sin medida. De una parte, porque jamás llegaremos a agradecer bastante lo que El ha hecho por nosotros; de otra, porque el mismo amor de Dios a sus criaturas se revela así: con exceso, sin cálculo, sin fronteras». ESCRIVÁ, Josemaría: *Amigos de Dios*, cit., núm. 232.

³⁷ Como explica Tomás de Aquino, aun cuando en un sentido un tanto diverso del que le atribuyo, «hoc etiam ad rationem virtutis pertinet, ut respiciat ultimum». TOMÁS DE AQUINO: *S. Th.* II-II, q. 123, a. 4 c.

Así lo resume Cardona:

La prudencia conduce a la valoración moral del acto presente, entre la memoria del pasado (hasta el propio origen en Dios) y la previsión del futuro (hasta el propio fin en la unión de amistad con Dios).³⁸

4.2. Libertad radical, prudencia radical

4.2.1. La radicalidad de la libertad

Dios es, por tanto, el punto terminal de referencia de la persona prudente. Pero es también, en cierto modo, objeto de esa virtud. Más todavía: me atrevería a sostener que constituye incluso su Objeto por antonomasia, pues sólo en las decisiones referidas a Él ponemos formal y plenamente en juego la prudencia, igual que sólo en tal tipo de elecciones empleamos a fondo y en sentido estricto la libertad, a la que la prudencia impulsa y perfecciona —mejorando de este modo toda nuestra actividad—, sin suprimir por eso ni la propia libertad ni el riesgo que siempre lleva aparejado.

Para advertir algunos de los extremos que acabo de apuntar, acudamos a Kierkegaard, uno de los pensadores que mejor ha comprendido la dialéctica del obrar libre. El pensador danés admite sin reservas la *conciliación-superación* de los opuestos que Hegel pretender realizar *en el pensamiento* y con la que elimina también la distinción entre el bien y el mal y, como consecuencia, el sentido profundo de la libertad. Pero la rechaza de manera tajante y absoluta *en la vida vivida*, en la que no caben ni *síntesis* ni medias tintas. Al contrario, acudiendo al título de uno de sus más célebres escritos, debe afirmarse que en la existencia real siempre hay que optar por uno de los extremos de las alternativas con las que suele presentarse nuestra posible decisión: *aut-aut*.

Con sumo acierto, Kierkegaard considera la libertad como algo que debe tomarse muy en serio porque tiene plena conciencia de que con cada acto libre, ejercido *en el tiempo*, ponemos en juego nuestro destino *eterno*, haciéndonos o deshaciéndonos como personas, aunque —en el tiempo— quepa siempre la posibilidad de rectificar... y la necesidad de reiterar-confirmar nuestras opciones.

Así lo explica Colomer:

Kierkegaard ha descubierto con ello la tremenda seriedad de o lo uno o lo otro (el danés *Enten-eller* que corresponde al alemán *entweder-oder*). Esta alternativa que constituye el núcleo ínti-

³⁸ CARDONA, Carlos: *Metafísica del bien y del mal*, cit., p. 213.

mo de la persona, empuja al hombre hacia una decisión que, lejos de consistir en un estado duradero, debe repetirse en cada instante.³⁹

Y, en conformidad con lo que antes sugería, no caben dilaciones ni suspensiones de la acción; unas y otras pasan factura:

Como en el ejemplo del navío, solo hay un instante para cada decisión. La personalidad no tiene tiempo para hipótesis, ya que continúa precipitándose hacia adelante: retrasar la elección es hacerla más difícil, ya que en el instante siguiente hay que retomar lo que se había dejado.⁴⁰

En definitiva, la libertad nos introduce en lo eterno:

La decisión arranca al hombre de lo temporal y le inserta en lo eterno, ya que su elección le acompaña siempre. La libertad crea definitividad y, por ende, eternidad. Seremos eternamente lo que ahora decidamos ser. Por eso el hombre que ha llegado a cobrar conciencia de esa su dimensión ética, ha cobrado también conciencia de su ser eterno. ¡Decidir en cada instante una eternidad!, he aquí a ojos de Kierkegaard la grandeza sobrehumana del hombre.⁴¹

Resumiendo, la grandeza de la auténtica libertad radica en que con ella ponemos en juego nuestro destino eterno, por colocarnos de manera cada vez más clara y definitiva ante Dios, punto de referencia de todo nuestro comportamiento, como también —y por lo mismo— de la prudencia, en su acepción más honda.

4.2.2. La radicalidad de la prudencia

Estamos de nuevo ante un extremo controvertido. No es raro que se afirme sin reservas que, al contrario que otras virtudes, la prudencia tiene como objeto sólo los medios, pero nunca el fin ni, menos todavía, el Fin último de la existencia humana.

Con total independencia de quien defienda esta postura y de la exégesis que pueda hacerse de sus textos, la considero insuficiente o, cuando menos, matizable. De acuerdo en que la prudencia encuentra su ámbito más propio en aquel tipo de actividades que apelan al ser humano en cuanto tal —con lo que esto implica de “deber”— y no sólo de manera hipotética: “si quieres, entonces...”⁴² Por tanto, estamos ante actos capaces de mejorar a la mujer o al varón en su misma condición personal,

³⁹ COLOMER, Eusebi: *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*. Barcelona: Herder, vol. III, 1990, p. 54.

⁴⁰ COLOMER, Eusebi: *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, cit., pp. 54-55.

⁴¹ COLOMER, Eusebi: *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, cit., p. 55.

⁴² Una vez más, explica Pieper, con profunda visión metafísica: «El núcleo y la finalidad propia de la doctrina de la prudencia estriba precisamente en demostrar la necesidad de esta conexión entre el deber y el ser, pues en el acto de prudencia, el deber viene determinado por el ser». PIEPER, Josef: *Über das christliche Menschenbild*; in *Werke in acht Bänden: 07: Religionsphilosophie Schriften*. Herausgegeben von Berthold Wald. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2000, S. 100. Traducción castellana: *La imagen cristiana del hombre*; en *Las virtudes fundamentales*, cit., p. 17).

por cuanto lo acercan a un Fin último, que —según el orden de la naturaleza— no es ni podría ser otro que Dios.

Como consecuencia, *desde esta perspectiva* —es decir, sin establecer y tener en cuenta la capital distinción entre amor natural y amor electivo—, no cabe elección del Fin ni Éste tendría nada que ver con la libertad ni con la prudencia.⁴³

Lo sostiene Cardona, en plena conformidad con toda la tradición: la prudencia «es virtud de los medios, no propiamente del fin recto (cuyo amor electivo presupone)».⁴⁴

Pero agrega de inmediato una puntualización de enorme alcance, con la que parece negar lo que el texto precedente afirmaba:

Sin embargo, en la situación de temporalidad, la prudencia alcanza también de alguna manera al fin mismo [a Dios], en cuanto que de alguna manera se presenta como un medio: es decir, como debiendo ser elegido, como propuesto al amor electivo, teniendo que ser libremente querido.⁴⁵

Una posible explicación sería la siguiente. La prudencia alcanza en cierto modo como objeto propio el Fin último de la existencia humana, en función, por una parte, de la debilidad de nuestro conocimiento en este mundo, a la que enseguida me referiré; pero, sobre todo, a causa de la radicalidad de la libertad, que nos permite desviarnos con plena conciencia del Fin establecido por naturaleza para cada uno —el Sumo Bien— y preferir, también como una suerte de “bien sumo”, nuestro pequeño *ego*, transformado entonces en objetivo supremo. Desde este punto de vista y sólo desde él, el mismísimo Dios es término u objeto de una elección, *análogamente* a como lo son los simples medios,⁴⁶ y no algo que se me imponga de manera irresistible y no pueda rechazar... según demuestra, día a día y minuto a minuto, la experiencia más elemental.

⁴³ Egregiamente lo expone, de nuevo, Pieper, aunque su explicación adquiriría toda su hondura a la luz del acto personal de ser: «Wer, ob ausdrücklich oder nicht, den Menschen und also auch sich selber als ein wenigstens in seinem geistigen Leben schlechthin freies, unbedürftiges, selbstmächtiges Wesen versteht, der kann unmöglich den Gedanken vollziehen, der geistige Wille sei unfähig, die eigene Vollendung und Erfüllung, wofür „Glückseligkeit“ nur ein anderes Wort ist, nicht zu wollen; es muß ihm fast als eine Entwürdigung des autonomen Subjekts erscheinen. Nur wer andererseits den Menschen und also auch sich selber bis in die Tiefe der geistigen Existenz hinein als *creatura* begreift, der weiß zugleich, daß wir im Akt der Erschaffung, ohne gefragt worden zu sein, ja, ohne auch nur gefragt werden zu können, auf unser Ziel hin, wie ein Pfeil, abgeschossen worden sind und daß also in unserem Glückseligkeitsverlangen eine Schwerkraft wirkt, über die wir deshalb keine Gewalt haben, weil wir selber diese Schwerkraft *sind*». PIEPER, Josef: *Über die Liebe*; in *Werke in acht Bänden: 04 (Band 4): Schriften zur Philosophischen Anthropologie und Ethik: Das Menschenbild der Tugendlehre*, cit., S. 375.

⁴⁴ CARDONA, Carlos: *Metafísica del bien y del mal*, cit., p. 213.

⁴⁵ *Ib.*

⁴⁶ No olvidemos que la analogía, rectamente entendida, supone semejanza y mucha mayor desemejanza.

Por eso no deja de extrañar que, basado en los textos de quien quiera que fuere, una persona niegue en cuanto *filósofo* verdades que, como *persona*, puede comprobar a diario en su propia vida y en la de quienes lo rodean. Entre otras, la que ahora es objeto de nuestra consideración: que, casi constantemente, nos vemos en la tesitura de “elegir”, a fin de cuentas, entre Dios y nosotros mismos... y justo como fin último o motivo radical de nuestras acciones.

En este sentido, y aunque la terminología no es lo que más importa, tal vez la consideración de Dios como un “medio” resulte más complicada de entender que la posibilidad-necesidad —a la que volveré a referirme de inmediato— de *confirmar* de manera electiva a Dios como fin último —ya natural y, desde tal perspectiva, no elegible— de la propia existencia y de cada uno de los actos en que ésta se despliega, o de *destronarlo*, para hacer del propio yo el motivo *radical-terminal* por el que obramos: soberbia, egoísmo, satisfacciones...

Es decir, de hecho, con más o menos conciencia, o hacemos lo que hacemos por amor a Dios o lo realizamos por amor (desordenado) a nosotros mismos: no cabe otra opción, aunque sí que en las acciones llevadas a cabo esencial y nuclearmente por amor de Dios *se mezcle* de manera casi inevitable, en proporciones distintas, cierta dosis de amor propio.⁴⁷

A lo que todavía habría que agregar, por ser demasiado común en la sociedad en que vivimos, una situación en la que Dios es efectiva y expresamente transformado en *medio*. Se trata de aquellos casos en que la felicidad —entendida como dicha o, menos frecuentemente, como plenitud— se constituye en el objetivo terminal de nuestras acciones; o, con palabras distintas, en las circunstancias en que pretendemos amar a Dios, pero *no* por ser Quien es, Bien infinito, digno de un amor sin límites ni condiciones, sino *porque* nos proporciona felicidad. En tales circunstancias, defendidas teóricamente incluso por quienes de hecho viven y aconsejan a otros que “se olviden de sí mismos”, Dios se convierte en un simple “medio” del propio bienestar, con lo que, además de obrar contra el orden de la naturaleza, difícilmente lograremos ser felices.

4.2.3. La función de la inteligencia

Atiendo ahora a la función del entendimiento en el acto prudente y libre, aunque también sólo en lo que atañe a la “elección” de Dios. Qué duda cabe de que una acción en la que no interviene la inteligencia con todos sus recursos no puede ser libre,

⁴⁷ Y es posible también, aunque más difícil de explicar, lo contrario: obrar por un desordenado amor propio, sin excluir por completo a Dios.

si este término lo empleamos de la manera adecuada. Pero la vida nos enseña que la limitación del entendimiento impide saber a ciencia cierta que lo que una libremente hace la perfeccionará como persona o, lo que vendría a ser lo mismo, redundará en bien de los seres queridos. Desde esta perspectiva puede decirse que la libertad *excede* a la razón humana: no porque sea irracional ni superior al entendimiento —aunque, en cierto sentido, lo es—, sino porque *debe* obrar pese a no tener la certeza que le otorgaría un conocimiento perfecto y, de nuevo sólo bajo este prisma, haría de su acción algo *racionalmente determinado* y, por tanto, no libre.⁴⁸

Que es lo que, una vez más, explica Cardona: «El conocimiento intelectual posibilita el acto de libertad, pero evidentemente no lo constituye: dejaría de ser libre ese acto si estuviese determinado por su contenido una vez aprehendido».⁴⁹

Para exponer su postura, Cardona acude a unas palabras de Kierkegaard, en las que es fácil reconocer el tejemaneje íntimo de muchas de nuestras acciones menos rectas, también, y con frecuencia, en el ámbito educativo. ¿Qué hacemos habitualmente cuando *queremos* obrar mal u omitir una acción correcta y necesaria pero ardua?

a) De ordinario, dilatar el ejercicio del bien conocido, aunque sin determinarnos tampoco a realizar lo contrario. Con otras palabras: suspender el juicio y el *imperio*, dejando la partida “en tablas”, como si no fuera con nosotros o, al menos, como si no nos atañera hoy y ahora.⁵⁰

b) Con semejante espera, se desdibuja la diferencia entre lo que hemos de hacer y omitir, inicialmente tan clara:

Entre tanto la inteligencia se oscurece cada vez más, y los instintos más bajos toman cada vez más la delantera. Ay, el bien hay que hacerlo en seguida, apenas conocido (he aquí la razón por la que en la pura idealidad el paso del pensar al ser se da con tanta facilidad, porque ahí todo se hace en seguida); pero la fuerza de la naturaleza inferior consiste en dilatar las cosas.

c) Como consecuencia, logramos hacer el mal “so capa de bien”, que es, por otro lado, la única manera de realizarlo:⁵¹

⁴⁸ Lo que no debería nunca llevarnos a la “inactividad”, sino a asumir el riesgo que la libertad comporta, con la clara conciencia de que, si nuestra intención es recta y la deliberación y el consejo han sido los oportunos, Dios se encargará de “sanar” y obtener mayores bienes incluso de una actuación equivocada.

⁴⁹ CARDONA, Carlos: *Metafísica del bien y del mal*, cit., p. 115

⁵⁰ «Por tanto, si un hombre, en el mismo momento en que ha conocido el bien, no lo hace, entonces se debilita el fuego del conocimiento. Además está el problema de lo que la voluntad piensa de lo que se ha conocido. La voluntad es un principio dialéctico y tiene bajo sí toda la actividad del hombre. Si no le gusta lo que el hombre ha conocido, no resulta ciertamente que la voluntad se ponga a hacer en seguida lo contrario de lo que dice la inteligencia: oposiciones tan fuertes son ciertamente muy raras. Pero la voluntad deja pasar un poco de tiempo: ¡esperemos hasta mañana, a ver cómo se ponen las cosas!» *Ib.*

⁵¹ En efecto, nadie puede realizar el mal sin considerarlo en cierto modo como bueno. Y esto, aunque semejante “bondad” no sea otra que la de realizar lo malo con perfecta conciencia, pero —jese sería tristemente el bien

Cuando de este modo el conocimiento ha llegado a ser bastante oscuro, entonces la inteligencia y la voluntad ya pueden entenderse mejor; finalmente están ya completamente de acuerdo, porque la inteligencia se ha puesto ya en el lugar de la voluntad, y reconoce así que es perfectamente justo lo que la voluntad quiere.⁵²

d) Con lo que, al final, llegamos donde previamente “queríamos” ir, aunque intentáramos ocultárnoslo... y la inteligencia “momentáneamente” no lo advierta.

En definitiva, es la voluntad la que “manda” y orienta nuestra existencia, a menudo de manera indirecta, provocando la oscuridad o incluso la ceguera del entendimiento. Según afirma Gilson, con expresión feliz, «la libertad *se concentra*, pues, en la indeterminación de la voluntad, cuyas decisiones imprevisibles surgen desde adentro como una fuente de determinaciones *a la que nada determina*».⁵³

perseguido!— no estando determinado ni condicionado por otra ley que la que yo me doy a mí mismo: llevado al extremo, sería la soberbia en estado puro, el pecado de malicia.

⁵² El texto de Kierkegaard corresponde a *La enfermedad mortal*. Cardona utiliza la traducción italiana, llevada a cabo por FABRO, Cornelio: *Opere*. Florencia: Sansoni. 1972, p. 671, que tiene más fuerza que la correspondiente castellana. Doy, en todo caso, la cita original y parte de su contexto: «I Aands-Livet er der ingen Stilstand (egentlig heller ingen Tilstand, Alt er Actualitet); dersom altsaa et Menneske ikke i samme Secund, som han har erkjendt det Rette, gjør det — ja saa gaaer nu for det første Erkjendelsen af Kog. Og dernæst saa bliver Spørgsmaalet, hvad synes Villien om det Erkjendte. Villien er et Dialektisk, og har igjen under sig hele den lavere Natur i Mennesket. Synes denne nu ikke om det Erkjendte, saa følger deraf vel ikke, at Villien gaaer hen og gjør det Modsatte af hvad Erkjendelsen forstod, saa stærke Modsætninger forekomme vistnok sjeldnere; men saa lader Villien nogen Tid gage hen, det bliver et Interim, det hedder: vi vil dog see det an til imorgen. Under alt Dette bliver Erkjendelsen dunklere og dunklere, og det Lavere seirer mere og mere; ak, thi det Gode maa gjøres strax, strax idet det er erkjendt (og derfor gaaer det i den rene Idealitet saa let med Overgangen fra at tænke til at være, thi der er Alt strax), men det Lavere har sin Styrke i at trække ud. Saa smaat har Villien ikke noget mod, at dette skeer, den seer næsten igjennem Fingre dermed. Og naar saa Erkjendelsen er blevet behørig dunkel, saa kan Erkjendelsen og Villien bedre forstaae hinanden; tilsidst samtykke de ganske, thi nu er Erkjendelsen gaaet over paa Villiens Side, og erkjender, at det er ganske rigtigt som den vil det. Og saaledes lever maaskee en stor Mængde Mennesker; de arbejde saa smaat paa at fordunkle deres ethiske og ethisk-religieuse Erkjenden, der vil føre dem ud j Afgjørelser og Conseqventser, som det Lavere i dem ikke elsker; derimod udvide de deres æsthetiske og methaphysiske Erkjenden, hvilket, ethisk, er Adspredelse». KIERKEGAARD, Søren: *Sygdommen til Døden*. En christelig psykologisk Udvikling til Opbyggelse og Opvækkelse; Samlede Værker, udg. af A. B. Drachmann, J. L. Heiberg og H. O. Lange, gennemset af Peter P. Rohde; 3. Udg. 1-20. Gyldendal, København: 1963, Bind 15, S. 146-147. Traducción castellana: *La enfermedad mortal (o de la desesperación y el pecado)*; en *Obras y papeles de Søren Kierkegaard*. Madrid: Guadarrama. 1969, pp. 180-181.

⁵³ Las cursivas son mías. He aquí el texto original: «La liberté se concentre donc ici dans l'indétermination de la volonté, dont les décisions imprévisibles jaillissent du dedans, comme d'une source de déterminations que rien ne détermine». GILSON, Etienne: *L'Esprit de la Philosophie Médiévale*. Paris: J. Vrin. 2^e éd. revue, 1969, p. 291. Traducción castellana: *El espíritu de la filosofía medieval*. Madrid: Rialp, 1952, p. 283.

5. La libertad, “locura de amor”

5.1. El riesgo de la libertad... y el mérito correspondiente

Consideremos la cuestión desde otra perspectiva, en cierto sentido opuesta. La misma fragilidad del entendimiento a la que acabo de aludir impide tener la certeza *absoluta* de que en un determinado momento estemos realizando lo correcto, es decir, lo que nos hace crecer como personas y nos acerca a Dios. No somos infalibles, ni siquiera cuando, sinceramente, pretendemos con todas nuestras fuerzas obrar bien. «De ahí —sostiene Cardona— la responsabilidad y el mérito o el demérito, y el premio o castigo». ⁵⁴

De ahí: es decir, del *exceso* —falta de apoyo firme— que la libertad supone siempre respecto a las conclusiones de la inteligencia. O, si se prefiere, del “salto en el vacío” y del “peligro” que acompaña a todo acto libre de cierta categoría. ⁵⁵ En efecto, ninguna acción humana sería realmente *libre* si estuviera *determinada* por razones constringentes: o, visto desde el extremo contrario, si el ejercicio del entendimiento, incluso notablemente enriquecido por la prudencia e iluminados ambos por la fe, me *asegurara* hasta tal punto el éxito o la rectitud moral de lo que voy a llevar a término... que no pudiera obrar de otro modo que siguiendo sus dictados.

Por eso la auténtica libertad, la que pone en juego el destino eterno de la persona, se encuentra siempre ligada a una dosis de incertidumbre o de misterio, imposibles de eliminar con la sola razón. ⁵⁶ Es decir, como ya vimos, el genuino acto libre implica un riesgo inevitable y, desde tal punto de vista, la libertad *trasciende* a la propia inteligencia: deja de estar firmemente asentada y asegurada en sus juicios. ⁵⁷

⁵⁴ *Ib.*

⁵⁵ Y si no alcanza “cierta categoría”, tal vez fuera preferible no hablar de “libertad”.

⁵⁶ Con palabras de Caffarra: «Ogni scelta libera di una certa serietà è un mistero, perché non può avere una spiegazione razionale tale da poterla giustificare in maniera necessaria. L'atto libero non è soltanto la somma di tante considerazioni che lo precedono, ma qualcosa di unico. [...] L'atto libero è veramente misterioso perché non riusciremo mai a spiegarlo con le ragioni che ci hanno spinto a compierlo, in quanto le ragioni non sono mai costringenti». BORGHESE, Alessandra; CAFFARRA, Carlo: *La verità chiede di essere conosciuta*, cit., p. 43.

⁵⁷ Así lo expone Fabro, en su devenir histórico: «È chiaro pertanto che il “volontario” (ἐκούσιον) non è ridicibile a semplice spontaneità biologica (determinismo naturalistico) e neppure a mera esecuzione del giudizio dell'intelligenza (determinismo razionalista) come affermò Socrate riducendo il peccato ad ignoranza (cfr. *Eth. Nic.*, VII, 3. 1145 b 25), ma scaturisce dal *dominio attivo* che la volontà esercita, come facoltà della persona umana integrale, sopra l'essere in vista del conseguimento del fine: perciò la volontà si attua in forma originale nella “scelta” (ἡ προαίρεσις δὴ ἐκούσιον μὲν φαίνεται: *Eth. Nic.*, III, 4, 1111 b 6), pur tenendo fermo il citato principio: ἐν τῷ λογιστικῷ γὰρ ἡ βούλησις γίνεται (*De An.*, III, 9, 432 b 5). Ma nella posizione aristotelica, in questo distacco dall'intellettualismo socratico, rimane l'incertezza di riconoscere fino in fondo l'originalità della volontà in quanto in essa rimase incerto se attribuire la decisione (*imperium*) all'intelletto oppure alla volontà: διδὸ ὁ ὀρεκτικὸς νοῦς ἡ προαίρεσις ἢ ὄρεξις διανοητικῆ (*Eth. Nic.*, VI, 2, 1139 b 4). Un notevole progresso nella terminologia e nella stessa dottrina è stato realizzato nella teologia del Verbo incarnato, prima con la distinzione di βούλησις e ζήτησις

Lo cual, según he asimismo sugerido, no significa que sea irracional o contraria a la razón, pero sí que se sitúa tan por encima de ella, la desborda de tal modo que, a quien no pueda, no sepa o no quiera apelar a una Inteligencia y un Amor infinitamente más altos, la prudencia se presentará como demencia, como auténtico desvarío.

5.2. La ambivalencia de la libertad humana

Antes de abordar este punto, vale la pena introducir un pequeño inciso para mostrar en qué medida todo lo anterior se agranda e intensifica en un mundo que busca ansiosa y obsesivamente seguridades, mucho más allá de lo que permite y exige la razón humana. Y ese es justo el universo en que nos movemos desde hace ya más de un siglo.⁵⁸

Quizá nadie lo ha expuesto con tanta tersura como Zweig, cuando sostiene, como sin darle importancia: «Si busco una fórmula práctica para definir la época de antes de la Primera Guerra Mundial, la época en que crecí y me crié, confío en haber encontrado la más concisa al decir que fue *la edad de oro de la seguridad*».⁵⁹

De inmediato, describe la situación, el insistente y anhelado afán de seguridad que inspiraba a sus antecesores: «Dicho sentimiento de seguridad era la posesión más deseable de millones de personas, el ideal común de vida. Sólo con esta seguridad valía la pena vivir y círculos cada vez más amplios codiciaban su parte de este bien precioso».⁶⁰

Subraya a continuación la índole universal de tales pretensiones:

Primero, sólo los terratenientes disfrutaban de tal privilegio, pero poco a poco se fueron esforzando por obtenerlo también las grandes masas; el siglo de la seguridad se convirtió en la edad de oro de las compañías de seguros. La gente aseguraba su casa contra los incendios y los robos, los campos contra el granizo y las tempestades, el cuerpo contra accidentes y enferme-

expuesta da Nemesio (*De natura hominis*), atribuido dai medievali e da S. Tommaso a S. Gregorio di Nissa, e poi con la distinzione introdotta dal Damasceno di $\tau\epsilon\lambda\eta\sigma\iota\varsigma$ e $\beta\omicron\upsilon\lambda\eta\sigma\iota\varsigma$, ch'è la *voluntas ut natura* e la *voluntas ut ratio* di S. Tommaso (cfr. *Sum. Theol.*, IIa, q. 18, a. 3)». FABRO, Cornelio: *L'anima: Introduzione al problema dell'uomo*. Seconda edizione. Roma: Editrice del Verbo Incarnato (EDIVI), 2005, pp. 89-90. Traducción castellana: *Introducción al problema del hombre: la realidad del alma*. Madrid: Rialp. 1982, pp. 121-122.

⁵⁸ Ese período, que probablemente habría que ampliar, se refiere a la búsqueda existencial de una seguridad absoluta; desde el punto de vista teórico, como se sabe, extiende sus raíces, al menos, hasta los tiempos de Descartes.

⁵⁹ «Wenn ich versuche, für die Zeit vor dem ersten Weltkriege, in der ich aufgewachsen bin, eine handliche Formel zu finden, so hoffe ich am prägnantesten zu sein, wenn ich sage: es war das goldene Zeitalter der Sicherheit». ZWEIG, Stefan: *Die Welt von Gestern: Erinnerungen eines Europäers*. Berlin und Frankfurt an Main: G. B. Fischer (Erste Auflage, Bermann-Fischer Verlag, 1944), 1962, S. 13. Traducción castellana: *El mundo de ayer: Memorias de un europeo*. Traducción de J. Fontcuberta y A. Orzeszek. 12ª. reimpr. Barcelona: Acantilado (1ª ed., 2002), 2007, p. 17. Cursivas mías.

⁶⁰ ZWEIG, Stefan: *Die Welt von Gestern*, cit., S. 14 (tr. cast., p. 18).

dades; suscribía rentas vitalicias para la vejez y depositaba en la cuna de sus hijas una póliza para la futura dote. Finalmente incluso los obreros se organizaron, consiguieron un salario estable y seguridad social; el servicio doméstico ahorraba para un seguro de previsión para la vejez y pagaba su entierro por adelantado, a plazos. Sólo aquel que podía mirar al futuro sin preocupaciones gozaba con buen ánimo del presente.⁶¹

Y sugiere el primer “pero”: «En esta conmovedora confianza en poder empalmar la vida hasta la última brecha, contra cualquier irrupción del destino, se escondía, a pesar de toda la solidez y la modestia de tal concepto de la vida, una gran y peligrosa arrogancia».⁶²

Empieza después a apuntar la ambigua grandeza de la libertad humana, su intrínseca posibilidad de elevarse hasta el infinito o de hundirse en el abismo:

¡Qué minúsculas todas aquellas preocupaciones! ¡Qué apacibles aquellos tiempos! [*Wie liliputanisch waren alle diese Sorgen, wie windstill jene Zeit!*] Tuvo más suerte la generación de mis padres y abuelos, que llevó una vida tranquila, llana y clara de principio a fin. Sin embargo, no sé si los envidio por ello. Porque ¡cómo vegetaban lejos de todas las amargas verdaderas, de las perfidias y las fuerzas del destino! ¡Cómo vivían al margen de todas las crisis y los problemas que oprimen el corazón, pero a la vez lo ensanchan! Ovillados en la seguridad, las posesiones y las comodidades, ¡cuán poco sabían que la vida también puede ser exceso y emoción, que puede sacar de quicio a cualquiera y hacerle sentirse eternamente sorprendido!; ¡cuán poco se imaginaban, desde su liberalismo y optimismo conmovedores, que cada nuevo día que amanece ante la ventana puede hacer trizas nuestra vida! Ni siquiera en sus noches más negras podían soñar hasta qué punto puede ser peligroso el hombre, pero tampoco cuánta fuerza tiene para vencer peligros y superar pruebas.⁶³

De inmediato, une indisolublemente la maravilla de la libertad humana al riesgo y la ambivalencia que siempre comporta:

Nosotros, perseguidos a través de todos los rápidos de la vida, nosotros, arrancados de todas las raíces que nos unen a los nuestros, nosotros, que siempre empezamos de nuevo cuando nos empujan hacia un final, nosotros, víctimas y, sin embargo, también servidores voluntarios de fuerzas místicas desconocidas, nosotros, para quienes el bienestar se ha convertido en una leyenda y la seguridad en un sueño infantil, hemos sentido la tensión de un polo a otro y el escalofrío de las cosas eternamente nuevas hasta la última fibra de nuestro ser.⁶⁴

Y aclara, como ya intuyeron los clásicos griegos,⁶⁵ que esto es lo que ocurre en cuanto alguien pretende abandonar los angostos y seguros límites del yo, es decir,

⁶¹ ZWEIG, Stefan: *Die Welt von Gestern*, cit., S. 14 (tr. cast., pp. 18-19).

⁶² ZWEIG, Stefan: *Die Welt von Gestern*, cit., S. 14 (tr. cast., p. 19).

⁶³ ZWEIG, Stefan: *Die Welt von Gestern*, cit., S. 35-36 (tr. cast., pp. 47-48).

⁶⁴ ZWEIG, Stefan: *Die Welt von Gestern*, cit., S. 36 (tr. cast., p. 48).

⁶⁵ Es de sobras sabido que la distinción nuclear entre el hombre libre y el esclavo era que el primero, el ciudadano, podía atender al bien *común*, mientras que al siervo se reservaba la gestión de lo privado.

en cuanto real y decididamente ejerce su libertad, pagando el precio correspondiente e ineludible:

Cada hora de nuestros años estaba unida al destino del mundo. Sufriendo y gozando, hemos vivido el tiempo y la historia mucho más allá de nuestra pequeña existencia, mientras que ellos se limitaban a sí mismos. Por eso cada uno de nosotros, hasta el más insignificante de nuestra generación, sabe hoy en día mil veces más de las realidades de la vida que los más sabios de nuestros antepasados. Pero nada nos fue regalado: hemos tenido que pagar por ello su precio total y real.⁶⁶

5.3. Cuando prudencia es “locura”

Para concluir, recuerdo, en primer término, que todo acto de libertad —y el amor lo es de forma sublime— va siempre más allá de cualquier determinación, incluido el juicio último del entendimiento. De lo contrario, si la voluntad no hiciera sino responder o reaccionar ante el veredicto final de la inteligencia, en lugar de hacer más bien que ese juicio sea el último y definitivo, la libertad quedaría anulada, resultaría una suerte de subproducto del acto de conocer.

Como ya he sugerido, una de las consecuencias más pertinentes de este hecho es que, *cada vez* que se realiza un auténtico acto libre, resulta del todo imposible tener *certeza* de las consecuencias futuras y de que, incluso obrando con la mayor rectitud de intención, aquello es en efecto lo que se debe hacer: lo bueno.

Y esto no solo responde a la debilidad connatural al entendimiento de cualquier mujer o varón, conocida a veces como “la lógica humana”, por contraposición a la de Dios; sino, además, en nuestro caso, a la trascendencia o no-determinación del acto libre respecto a los juicios intelectuales más depurados.

De ahí que el ejercicio *serio* de la libertad lleve siempre consigo un riesgo, que, supuesto que lo que se persigue sea el bien, resultará más valioso cuanto mayor sea la distancia entre lo que objetivamente vemos con nuestra inteligencia y las consecuencias reales, nunca del todo previsibles, que puedan derivarse de tal acción. Y, asimismo, que semejante peligro se vivencie de un modo aún más drástico, e incluso dramático, cuando culturalmente se aspire a una seguridad sobrehumana, cosa que sucede de forma muy patente en al menos los dos últimos siglos y de la que se benefician incluso las “compañías de *seguros*”, que proliferan hoy muy por

⁶⁶ «Jede Stunde unserer Jahre war dem Weltgeschick verbunden. Leidend und lustvoll haben wir weit über unsere eigene kleine Existenz hinaus Zeit und Geschichte gelebt, während jene sich in sich selber begrenzten. Jeder einzelne darum von uns, auch der Geringste unseres Geschlechts, weiß heute tausendmal mehr von den Wirklichkeiten als die Weisesten unserer Ahnen. Aber nichts war uns geschenkt; wir haben voll und gültig den Preis dafür gezahlt». ZWEIG, Stefan: *Die Welt von Gestern*, cit., S. 36 (tr. cast., pp. 48-49).

encima de lo razonable. O, cuando, también de forma generalizada, se ha impuesto la conciencia de que un amor duradero, *comm' il faut*, es poco menos que utópico, y, consiguientemente, de que el bien y la felicidad deben buscarse en otra parte: prestigio profesional o social, *presencia* (en los medios, en el lugar de trabajo, en la vida pública...), posesiones, placeres del más diverso tipo, etc.

Cuestiones que, siendo ya muy claras en lo que atañe al matrimonio —que también por eso goza hoy de tan endeble salud—, adquiere proporciones *insoportables* cuando tanto la vida conyugal como la educación de los hijos —y el conjunto de nuestra existencia— los referimos al amor de Dios. Pues, entonces, amar a Dios con auténtica prudencia consiste en quererlo *sobre todas las cosas*, lo que a su vez equivale a obrar de acuerdo con su Voluntad, “sin tener en cuenta ninguna otra razón o motivo”... después de haber considerado todo cuanto fuera conveniente y en la medida también oportuna, por más que esa Voluntad y la acción que impera nos parezcan inciertas o poco razonables.

En resumen, una auténtica *locura de amor*, que —no obstante o, más bien, por serlo, por reforzar mi amor con el vigor del amor infinito— me torna auténticamente libre⁶⁷ o, lo que es lo mismo, me hace capaz de alzarme hasta mi destino definitivo de amor en el Amor y me inclina o impulsa a hacerlo, a la par que me espolea a enderezar hacia Él a cuantos componen mi entorno.

Transformada así en “locura de Amor”, la prudencia pone ante nuestros ojos el único, radical y definitivo Deber, fundamento y sustancia, en el sentido antes indicado,⁶⁸ de los restantes deberes:

La prudencia señala el buen amor como “debiendo” ser elegido, no como simple término de una elección posible, no como de alguna manera indiferente. La prudencia hace entonces saber que la elección consiste en que no hay elección, que Dios debe ser amado absolutamente, por encima de mi misma capacidad de elegir, como fundamento de mi propia libertad, que sólo así se pone como verdadera libertad.⁶⁹

Hacerlo ver a nuestros hijos, con la enorme fuerza de *afirmación* que lleva consigo y, sobre todo, a través de la propia vida, compone el cimiento definitivo del aprendizaje de la prudencia en la familia.

⁶⁷ De nuevo resultan pertinentes unas palabras de Josemaría Escrivá: «... solo cuando se ama se llega a la libertad más plena: la de no querer abandonar nunca, por toda la eternidad, el objeto de nuestros amores». ESCRIVÁ DE BALAGUER, Josemaría: *Amigos de Dios*, cit. núm. 38.

⁶⁸ Cf. nota 20.

⁶⁹ CARDONA, Carlos: *Metafísica del bien y del mal*, cit., p. 213.