

La libertad en el centro del mensaje del Beato Josemaría Escrivá

Juan José Sanguinetti

Pontificia Univesitat de la Santa Cruz, Roma, Italia

1. DIMENSIÓN ANTROPOLÓGICA Y TEOLÓGICA: LA LIBERTAD COMO NÚCLEO CONSTITUTIVO DE LA PERSONA ANTE DIOS

Sin duda, la libertad se ejerce desde que el hombre existe, y empieza a vivirse de un modo especialmente intenso con el cristianismo, porque en la revelación cristiana ella aparece no como una mera capacidad de elegir cualquier cosa, sino de abrirse al Ser infinito, Dios personal, que salva la existencia humana al liberar al hombre de la alienación del pecado y al permitirle la plena expansión de su potencia de amar. El sentido de la libertad pertenece también a la conciencia de la época moderna, como una herencia cristiana con especiales consecuencias sociales y políticas, aunque en casos desviados, propios de las “filosofías de la emancipación”, se experimentará como una cerrazón del hombre en sí mismo, sin poder desembocar en su fin adecuado, que es el amor.

Trazo este esquema interpretativo porque de lo contrario no podríamos advertir la relevancia del concepto de libertad en el Beato Escrivá. Como cristiano y sacerdote él evidentemente la asumió y entendió a la par de tantos otros que compartían su fe cristiana. No la tematizó con desarrollos teóricos, pues no era ésa su misión. Sin embargo, tiene ante ella una sensibilidad y un aprecio muy especial, que resumía a veces en la expresión *amor a la libertad*. Es notable la fuerza con que aparece en su predicación y en su vivencia personal. Su mensaje sobre la libertad no está inspirado en especiales lecturas ni autores, sino que se vincula directamente a su carisma y a su talante espiritual.

El Beato Josemaría solía decir que, en lo humano, la libertad es el don más grande que hemos recibido de Dios, y que el motivo más sobrenatural de su amor a Dios era, dicho castizamente, “porque me da la gana” (lo que nos recuerda el *amo quia amo* de San Bernardo). Esta expresión se refiere directamente al libre

albedrío y no a la razón o a la inteligencia. En un encuentro en 1974 le escuché decir que sin libertad no podríamos obtener el cielo, porque no podríamos amar. Seríamos como una cosa, y entonces la razón no nos serviría para nada¹. Cuando en una conversación personal le manifesté mi disponibilidad para ordenarme sacerdote, muy brevemente me manifestó su alegría, pero me recordó con calor e insistencia (y muy cariñosamente) la libertad que tenía y seguía manteniendo hasta el último momento antes de ordenarme, sin que pudiera sentirme como coaccionado por haberle confiado mi propósito. Es como si hubiera querido traer a mi conciencia un sentido más vivo de mi voluntariedad al secundar un don vocacional. En realidad siempre insistía en este punto a todos sus hijos en semejantes circunstancias².

La libertad está en el núcleo mismo de la persona, en cuanto es la capacidad de amar. Si se viera sólo como autonomía para razonar y decidir, nos quedaríamos cortos, y si se redujera sólo a eso, le faltaría lo esencial, por lo que el individuo se encerraría en sí mismo. Tenemos una libertad necesitada de amor y vertida hacia el amor, que necesariamente nos saca de nosotros mismos y nos vuelca hacia otra persona, en un sentido que exige la libre reciprocidad. Esto vale especialmente ante Dios, pues la libertad humana no queda colmada con el amor a una criatura, que es siempre finita y tiene defectos, no pudiendo corresponder totalmente. Con el pecado, el hombre pierde su libertad en un sentido existencial (no esencial), ya que queda sometido a un yugo o a un condicionamiento agobiante de parte de otras criaturas —cosas o personas—, y por esto mismo Cristo, la Verdad —una Verdad personal y no teórica u objetual—, libera al hombre al capacitarle para amar a Dios, y desde ahí amar rectamente a las criaturas.

En el Fundador del Opus Dei, la libertad personal es ante todo la libertad cristiana, que Cristo nos obtuvo con su voluntaria entrega en la Cruz. Así se entiende que dijera: «Cristo murió en la Cruz para darnos la libertad, para que nos quedáramos *in libertatem gloriae filiorum Dei*»³.

¹ Cfr. J. ECHEVARRÍA, *Memoria del beato Josemaría Escrivá*, Madrid 2000, p. 146.

² Cfr. J. ECHEVARRÍA, *Memoria*, cit., p. 155.

³ En S. BERNAL, *Monseñor Josemaría Escrivá de Balaguer, Apuntes sobre la vida del fundador del Opus Dei*, Madrid 1976, p. 242 (cfr. *Rom* 8, 21 y *Gal* 4, 31). En adelante citamos esta obra como *Apuntes*. Afirma C. Fabro que «la fuerza y la originalidad con que el Fundador del Opus Dei afirma este primado [de la libertad] en el orden sobrenatural, es quizá sólo comparable a la fuerza y originalidad con que Santo Tomás de Aquino había afirmado este primado en el orden natural»: *El primado existencial de la libertad*, en AA.VV., edit. P. RODRÍGUEZ y otros, *Mons. Josemaría Escrivá de Balaguer y el Opus Dei*, Pamplona 1985, p. 342. En este artículo Fabro analiza con hondura el concepto del Beato Josemaría de libertad en esta dimensión constitutiva, en la que el hombre está puesto en una relación existencial primordial ante Dios.

Estamos como ante una paradoja. La libertad es sobre todo la capacidad de amar a Dios: *sin libertad no se puede amar a Dios*. Pero esta capacidad, que interviene de un modo delicado y misterioso en el juego entre la gracia y la existencia humana —ésta es una temática teológica inagotable—, constituye ella misma un don de Dios, que viene con la Redención porque se perdió con el pecado. En su homilía *La libertad, don de Dios*, el Beato Josemaría señala más ampliamente que la libertad aletea en todos los misterios de la fe cristiana: la Trinidad crea de la nada por un libre derroche de amor; el Verbo asume nuestra carne como fruto de un acto de libertad; y Cristo se entrega a la Cruz, en un acto de obediencia al Padre, con soberana voluntariedad⁴.

Ahora puede entenderse mejor el sentido teológico de la frase: «realizar las cosas según el querer de Dios, porque nos da la gana, que es la razón más sobrenatural»⁵. Es la *razón más sobrenatural* porque, aun siendo un don natural, el amor es precisamente el acto que nos pone en conexión vital con el don sobrenatural. Es decir, sin amor nos quedamos encerrados en nuestras dotaciones naturales, que están llamadas a trascenderse a sí mismas, porque ésa es la naturaleza del hombre, hecho para Dios. Por eso el amor *realiza* la libertad de modo existencial. «Sólo cuando se ama se llega a la libertad más plena»⁶. Y al revés, si no se ama, la libertad se frustra, es decir, el sentido de la vida acaba en la oscuridad. Dicho sea de paso, la fórmula de *la razón más sobrenatural* nos proporciona la clave para entender la relación gratuita y a la vez “necesaria” entre la naturaleza y la gracia, pues se trata de la mediación del amor, que es a la vez gratuito y necesario: el hombre necesita amar y ser amado, pero el amor es siempre una gratuidad en quien lo da y en quien lo recibe.

El sitio donde aparece delineada con más claridad la relación intrínseca entre libertad y don de sí mismo en Josemaría Escrivá es la mencionada homilía *La libertad, don de Dios*. Se trata de la libertad constitutiva, de esa autodisposición que tenemos de nuestra propia vida para orientarla como queramos, sin que importen los condicionamientos y límites físicos o materiales propios de todo hombre en cuanto criatura corporal: enfermedades, defectos, situaciones culturales y sociales que imponen sujeciones, posibilidades económicas restringidas, etc. No basta concebir el libre albedrío como el “poder hacer lo que queremos”, porque tantas cosas no las podemos hacer, y otras no debemos hacerlas. La posibilidad limitada de hacer cosas, que depende de circunstancias como la salud, la independencia social, la posición económica, es en sí misma sólo una condición o materia en la que la libertad constitutiva se debe realizar.

⁴ Cfr. *Amigos de Dios*, 25.

⁵ *Es Cristo que pasa*, 17.

⁶ *Amigos de Dios*, 38.

El texto de la homilía alude a los que se atrincheran en su libertad de poder hacer cosas y no la quieren nunca donar a una causa de amor, aunque esto implique renuncias y condicionamientos⁷. Una persona así nunca se casaría, o lo haría de mal modo, ni abrazaría seriamente ninguna causa humana, por miedo a comprometerse con algo que lesionaría su libertad. Se ilustra este punto con la parábola evangélica del siervo que no quiere hacer trabajar su talento y lo esconde bajo tierra para no arriesgarse a perderlo. El resultado de ese “no me dejo condicionar por nada” es una libertad ilusoria, que al final resulta inevitablemente sojuzgada por múltiples cosas y personas, y sobre todo es la esterilidad y el vacío interior.

Querer defender la propia libertad en el sentido de ser independiente y no comprometerse con nada, o sólo al mínimo, es amarse a sí mismo, sin descubrir la alteridad del amor. Por eso el Beato Escrivá de Balaguer insiste en que la libertad y el *don de sí*, dicho también con expresiones muy suyas como *entrega de sí*, *entrega de la propia libertad*, no son contradictorias, sino que *una subraya la otra*, cuando esa entrega es por amor y se dirige al amor hacia otras personas, máximamente hacia Dios. La homilía pone el ejemplo de la madre que, al sacrificarse por amor de sus hijos, con plena voluntariedad, demuestra una medida del amor que define la medida de su libertad. Lo que ensancha la libertad, en este sentido radical y profundo, no es el aumento de salud o de disponibilidad económica, como a veces parece pensarse —al contrario, una obsesión por estos bienes relativos esclaviza—, sino el aumento de amor. Dar la libertad por amor no es alienarla, sino realizarla.

Como conclusión de esta primera parte, me parece que queda ilustrado el vínculo entre la libertad constitutiva y existencial y el amor interpersonal. Pero conviene insistir en que se trata primariamente del amor a Dios, es más, de la respuesta en clave dialógica al amor con que Dios nos ha amado primero. Si la libertad es primariamente un don de Dios, don natural, también lo es el amor como don existencial cuya iniciativa corresponde a Dios. Dicho de otro modo: el “inicio» en el dinamismo del amor lo realiza Dios mismo, y el amor humano al Creador es una *respuesta*, fundada en nuestro carácter creatural y en nuestra condición de hijos de Dios, redimidos por Cristo.

La libertad es radicalmente una realidad antropológica y teológica. Sólo de aquí proceden la libertad moral y las ramificaciones de las libertades políticas y cívicas. Cuando el hombre se entrega a Dios por correspondencia de amor, poniéndose completamente en sus manos, no es esclavo, sino amigo e hijo de Dios. Y entonces «afrontamos las honestas ocupaciones del mundo con la misma

⁷ Cfr. *ibidem*, 29.

pasión, con el mismo afán de los demás, pero con paz en el fondo del alma; con alegría y serenidad, también en las contradicciones: que no depositamos nuestra confianza en lo que pasa, sino en lo que permanece para siempre, “no somos hijos de la esclava, sino de la libre” (*Gal 4, 31*). ¿De dónde nos viene esta libertad? De Cristo, Señor Nuestro [...] la única libertad que salva al hombre es cristiana»⁸. Al elegir el Amor, se obtiene una libertad completa ante todo lo creado, no para huir de las cosas del mundo, sino para poder usarlas mejor, con más inteligencia y con un amor más recto, más noble e incluso más intenso. «Cuando nos decidimos a contestar al Señor: *mi libertad para ti*, nos encontramos liberados de todas las cadenas que nos habían atado a cosas sin importancia, a preocupaciones ridículas, a ambiciones mezquinas. Y la libertad —tesoro incalculable, perla maravillosa que sería triste arrojar a las bestias— se emplea entera en aprender a hacer el bien»⁹.

Cierro este punto con las siguientes palabras del Beato Josemaría que, dichas de modo personal, sintetizan cuanto he comentado hasta aquí: «libremente, sin coacción alguna, porque me da la gana, me decido por Dios. Y me comprometo a servir, a convertir mi existencia en una entrega a los demás, por amor a mi Señor Jesús»¹⁰.

2. DIMENSIÓN EDUCATIVA DE LA LIBERTAD

Este segundo aspecto es una consecuencia del anterior. Josemaría Escrivá era un gran educador y su mensaje sobre la libertad no es teórico, sino que tiende a promover su toma de conciencia plena y responsable en cada uno. Como amigo con entraña apostólica, él veía a las personas de algún modo siempre en una perspectiva educativa, con respeto y cariño, intentando emplazarlas ante su libertad personal. En este tema tan amplio me limitaré tan sólo a señalar tres aspectos.

a) En primer lugar, el Beato Josemaría apuntaba a una relación educativa o formativa *basada en la confianza* y el afecto recíproco, en la amistad, no en la imposición fría de la autoridad¹¹. Esto supone plantear la tarea docente y directiva en una empresa de educación como un servicio a las personas, lo que implica una disponibilidad para sacrificarse, y además exige un servicio amable y franco, evitando que en los educandos pudiera surgir una actitud recelosa, insincera o

⁸ *Ibidem*, 35.

⁹ *Ibidem*, 38.

¹⁰ *Ibidem*, 35.

¹¹ Cfr. *Conversaciones con Mons. Escrivá de Balaguer*, Madrid 1969, 100 (en adelante, *Conversaciones*).

anónima. En algunos puntos de sus escritos él habla de *gobierno, dirección* (por ej., se puede consultar la voz *Disciplina* de *Surco*): aquí se está refiriendo normalmente a la autoridad formativa que se ejerce, por ejemplo, en una institución educativa o en la familia, no tanto en la política o en el mundo de la economía empresarial (de todos modos, algunos criterios que allí indica valen para la dirección en cualquier tipo de trabajo orgánico o colectivo).

De la lectura de estos puntos se saca la impresión de la necesidad de compatibilizar la existencia de una auténtica autoridad en la relación educativa (o laboral) con la amistad y confianza que llegan al corazón y a la mente de los educandos o dependientes. Suelen oponerse a la autoridad precisamente quienes luego pretenden imponerse de modo dictatorial contra la libertad de los otros¹². El que gobierna debe saber aprender de los demás y acudir a su consejo, para no hacerse un tirano que tan sólo tiene confianza en sí mismo¹³. Maltratar a los educandos o a los subalternos estropea la relación personal¹⁴. Nunca hay que despreciar a las personas dependientes, aunque tengan defectos¹⁵, y no deben admitirse delaciones anónimas¹⁶. Los subalternos, o los educandos, deben sentirse protegidos por la comprensión afectuosa del superior¹⁷. Gobernar a base de suscitar miedo es propio de los malos gobernantes¹⁸. Desaprobaba los métodos educativos basados en la vigilancia¹⁹. Pero la flexibilidad en quien gobierna y educa no implica omitir la exigencia, lo que sería comodidad o cobardía²⁰.

Estos aspectos que pueden espigarse en sus obras responden en parte a lo que podría llamarse “el arte del buen gobierno”, pero son aún mejor encuadrables en la perspectiva formativa, que necesariamente conlleva el ejercicio de la autoridad. A veces, por el contrario, la relación educativa se malentende como una renuncia a la misma autoridad, como si quien está legítimamente investido de ella no pudiera casi tomar ninguna decisión propia. Es ésta una de las secuelas del movimiento del 68, que interpretó la libertad como independencia de toda autoridad y como relación sistemáticamente conflictiva con ésta. Mi conocimiento personal del Beato Josemaría me permite ver en esos puntos indicados de *Surco* una confirmación de que se trata de anotaciones sacadas de su experiencia y

¹² Cfr. *Surco*, 384.

¹³ Cfr. *ibidem*, 388.

¹⁴ Cfr. *ibidem*, 391.

¹⁵ Cfr. *ibidem*, 394.

¹⁶ Cfr. *ibidem*, 393.

¹⁷ Cfr. *ibidem*, 395.

¹⁸ Cfr. *ibidem*, 404.

¹⁹ Cfr. P. URBANO, *El hombre de Villa Tevere*, Barcelona 1995, p. 278; J. ECHEVARRÍA, *Memoria*, cit., p. 151.

²⁰ Cfr. *Surco*, 406.

correspondientes a su actitud constante, y no de pensamientos aislados o abstractos. Por ejemplo, siempre he escuchado de labios del fundador del Opus Dei expresiones de aborrecimiento ante lo que él llamaba el *dictador* o el *tirano*, que no era tanto una figura política (podía serlo también), sino la persona que ejercía su cargo directivo sin contar con los demás, fiándose sólo de su propio criterio, creyendo que siempre tendría razón, sin rectificar ni aprender nunca, sin aconsejarse, sin escuchar a otros, creyéndose un genio, etc.²¹.

Con cierta base gnoseológica, Josemaría Escrivá explicaba que muchos asuntos dependen de la perspectiva con que se enfocan, así como —solía poner este ejemplo— lo que para unos es cóncavo, otros lo ven convexo. Este “perspectivismo” (no relativista) implica la existencia de cuestiones con múltiples posibles enfoques y diversas soluciones posibles. Esto debía llevar a tener en cuenta los puntos de vista de los demás y a no encastillarse en la propia visión. El Beato Josemaría, como es sabido, tenía predilección por el gobierno *colegial*; por eso, previó la *colegialidad* para todos los niveles de gobierno en la Prelatura del Opus Dei²². Actuar sin tener en cuenta el parecer de los demás suponía *hacerse un tirano*, creerse propietario de cosas o personas. El decía de sí mismo que en muchas cuestiones del gobierno del Opus Dei era *un voto más*. En el caso de la dirección espiritual, solía atajar la mentalidad del *director propietario*, que se creía dueño de las almas y se extralimitaba en su tarea o pretendía hacerla de un modo exclusivista, absorbente o personalista. Con relación a la obediencia y a la docilidad, el Beato Escrivá no quería que un mandato o una opinión fueran seguidos por la pura autoridad, sin aplicar el propio entendimiento. Recuerdo haberle oído decir en una ocasión que en el Opus Dei no va el *magister dixit*, pues las cosas se asumen y se realizan con convencimiento propio y con adhesión personal.

b) Esto nos lleva al segundo punto de la dimensión educativa de la libertad, que es la *responsabilidad*. Obedecer o seguir una idea simplemente porque *magister dixit* supondría delegar toda la responsabilidad en los dirigentes o en los maestros, sin empeñarse para nada en algo que se asumiría sólo de modo exterior, forzado, no personalizado. Como educador, Mons. Escrivá sentía una natural repugnancia ante la posible tentación de hacer las cosas desentendiéndose, al modo de un cadáver que no pone nada propio, para así tener el expediente de echar a los demás toda la responsabilidad de lo que uno realiza. Aquí estaríamos ante una libertad perezosa, que pretende hacer u omitir lo que a uno le complace, eludiendo la propia responsabilidad, la cual exige un esfuerzo reflexivo, una apropiación voluntaria y una serie de actos trabajosos consiguientes. En el caso mencionado de la obediencia por la *nuda auctoritas*, el Beato Josemaría no pre-

²¹ Cfr. *ibidem*, 397, 398.

²² Cfr. *Conversaciones*, 19; 35; 53; 63.

tendía con esto justificar sin más una desobediencia a causa de un desacuerdo, sino que solicitaba acudir al diálogo sincero y a la reflexión, para estudiar cada punto. En *Surco* aconseja preguntar por los motivos de una negativa, para aprender, o en su caso para corregir²³; en otro sitio señala que hay que aprender a disentir con caridad, en el caso de que sea necesario²⁴.

Estas anotaciones manifiestan un gran aprecio por la libertad de los demás, ligado a la estima de las personas, de sus puntos de vista y de su inteligencia, pero unido siempre a la responsabilidad ante los propios actos y opiniones. Mons. Escrivá siempre exigió el ejercicio responsable de la libertad. Esta responsabilidad significa que daremos cuenta a Dios de nuestros actos, y supone también asumir claramente la propia autoría de cuanto hacemos, con todas sus consecuencias. Se trata de ejercer realmente la libertad, pero recibiendo antes formación y ciencia, para evitar actuar por arbitrio²⁵, contando además con el consejo de otras personas autorizadas y sin por eso descargar en otras instancias —nuestro carácter, el ambiente, los demás— lo que depende de nuestras decisiones personales, que hemos de tomar con plena conciencia y voluntariedad.

c) El tercer aspecto educativo se podría resumir del siguiente modo: los educadores han de *apuntar a las cosas fundamentales*, dejando una amplia libertad en todo lo demás. «Soy muy amigo de la libertad y de que cada uno siga su camino»²⁶. Esas “cosas fundamentales” (la fe, la vocación, las virtudes) se pueden además seguir de muchas maneras y no de un modo único posible, sin por eso traicionarlas. Josemaría Escrivá no quería “encorsetar” a las almas, para usar su misma expresión. No metemos a las almas en el mismo molde, solía decir, para que salgan todos iguales²⁷. El “único” modelo es Jesucristo, urgía en algunas ocasiones, para evitar que nadie se sintiera atado a otros modelos humanos de virtud, ciencia o santidad²⁸. No le gustaba concretar demasiado cuando pedía que se hiciera algo, para que la persona viera libremente el modo de hacerlo. No imponía métodos de oración, devociones particulares, fórmulas rigurosas, esquemas espirituales²⁹. En ningún caso quería que las grandes metas formativas, que son universales, se empequeñecieran por intereses de parte, por caprichos personales, localistas, que llevan a la discordia y a los celos³⁰ y hacen olvidar lo esencial, cuan-

²³ Cfr. *Surco*, 425.

²⁴ Cfr. *ibidem*, 429.

²⁵ Cfr. *ibidem*, 389.

²⁶ *Conversaciones*, 30.

²⁷ Cfr. P. URBANO, *El hombre de Villa Tevere*, cit., p. 282.

²⁸ Cfr. *Camino*, 947.

²⁹ Cfr. P. URBANO, *El hombre de Villa Tevere*, cit., p. 282.

³⁰ Cfr. *Surco*, 410; *Camino*, 963.

do no lo tergiversan. Admitía con espíritu comprensivo, según una propia metáfora, que alguien fuera por un camino en zigzag, o cojeando, o por la izquierda o la derecha, etc., con tal que siguiera el justo rumbo³¹. Este respeto por la diversidad, por las circunstancias personales y por las características de cada uno (Dios no se repite al crearnos, decía) nacía tanto de su gran sentido de la universalidad, como de su aprecio por el valor de la libertad personal, fuente de riqueza y de méritos propios.

3. DIMENSIÓN ECLESIAL. LIBERTAD Y SECULARIDAD

Pasaré ahora a los aspectos sociales de la libertad y en primer lugar a sus implicaciones en la vida de la Iglesia. El tema es amplio y delicado, pues se relaciona con la misma visión eclesiológica y con la misión de la Iglesia en el mundo. El Beato Josemaría no teorizó sobre este problema de modo directo, pero sí lo centró claramente al *caracterizar la secularidad de los fieles cristianos en términos de libertad*.

Este punto podrá entenderse mejor en una perspectiva histórica. Desde el siglo XIII en adelante, la civilización cristiana poco a poco fue abandonando la anterior estructura social, fruto de contingencias históricas, en la que los clérigos y religiosos poseían un rango social relevante en la cultura y las ciencias, para desarrollar en cambio formas más seculares, que en definitiva están posibilitadas por la distinción constitutiva en el Cristianismo entre el poder eclesiástico y el poder civil (lejana de cualquier forma teocrática). A esto se une la distinción cristiana entre Dios y el mundo, entre lo sagrado y lo profano, entre la teología y las ciencias de las cosas creadas. Esta distinción —no separación— es la premisa para una concepción positiva y propia del *saeculum* o mundo.

Algunas formas concretas de la “secularización” en sentido *positivo* son, por ejemplo, la independencia de la política civil respecto del fuero eclesiástico, así como la profesionalización civil de las ciencias, las artes y de la misma filosofía. Este fenómeno se acentúa con el advenimiento de los tiempos modernos, por ejemplo en las comunas italianas, o en la época del humanismo y el Renacimiento. Se planteó entonces de un modo novedoso el problema de la “cultura cristiana”, es decir, el problema de ver de qué modo una cultura concreta y secular debía encarnar los valores cristianos. Un capítulo de esta temática, por ejemplo, es la cuestión política, con soluciones contingentes como el Estado confesional católico, o bien la separación institucional de la Iglesia y el Estado, o el compro-

³¹ Cfr. P. URBANO, *El hombre de Villa Tevere*, cit., p. 282.

miso político unitario entre los católicos en un país, así como la creación de grupos culturales “católicos” (políticos, profesionales, etc.). No puedo aquí detenerme en tantos aspectos históricos y sociales relativos a este asunto, de suyo amplísimo y a la vez muy arduo desde el punto de vista histórico. Habría que referirse, por ejemplo, a la secularización moderna, pero esta vez entendida en un sentido *negativo*, como la pérdida del sentido religioso y la escisión entre la vida cristiana y la vida profesional y civil, o también la posible vinculación de eclesiásticos, más o menos en nombre de las exigencias de la fe católica, a determinados grupos políticos (conservadores o progresistas), con el riesgo de restringir la fe a una facción, a un partido, a un tipo de cultura, nación, etc.

La doctrina del Beato Escrivá a este respecto es, como ya anticipé, la de proclamar con vigor *la libertad como una característica esencial de la secularidad de los fieles laicos*. Esto no implica afirmar que en el clero o en los religiosos no existiera la libertad. Se trata más bien de subrayar que la actividad de los laicos cristianos en el mundo, *en cuanto cristianos*, ha de estar señalada por la libertad, y naturalmente se trata de la libertad cristiana, guiada por las verdades de la fe y principalmente por la Verdad de Cristo. Una fórmula de Josemaría Escrivá expresa con eficacia esta idea: «no hay dogmas en las cuestiones temporales»³². Con esto no pretendía sostener una especie de “liberalismo cristiano”, en el sentido de separar las actividades seculares (política, ciencias, artes, etc.) de la fe, que quedaría relegada a la vida de piedad y a la teología. Nada sería más contrario a su pensamiento. Con gran fuerza sostuvo siempre, como parte de su mensaje sobre la santificación del trabajo y de las estructuras seculares, que la fe cristiana debe iluminar todos los problemas temporales y que el cristiano no puede dejar de serlo cuando es parlamentario, médico, arquitecto³³, etc., pues tiene que santificar el trabajo y el mundo, para llevarlos a Cristo (aquí entra en juego su concepto fundamental de *unidad de vida*)³⁴. Pero esto ha de hacerlo no de un modo integralista o fundamentalista, sino *en libertad*, sin vincular la fe cristiana a sus soluciones y opciones personales, por muy nobles y acertadas que sean.

Recuerdo, por ejemplo, cómo el Beato Josemaría defendió la libertad de un hijo suyo español contrario al régimen franquista, comentando que en el Opus Dei se podían tener todo tipo de posiciones políticas que no fueran contrarias a la fe católica, y es más, decía, «ese pluralismo es una manifestación de buen espíritu»³⁵. Es decir, le parecía una óptima señal que hubiera diversidad de visiones

³² *Las riquezas de la fe*, artículo publicado en la edición dominical del periódico ABC (Madrid) el 2-11-1969. Cfr. además *Conversaciones*, 77.

³³ Cfr. *Camino*, 353.

³⁴ Cfr. *Conversaciones*, 114; *Es Cristo que pasa*, 10; 126; 156.

³⁵ *Conversaciones*, 48;

políticas en las personas del Opus Dei, y con fuerza afirmaba que no cabía el “tirano” que quisiera imponer dogmas en las cosas temporales³⁶. Pretender vincular la fe cristiana a una solución concreta en el campo temporal, aunque pudiera ser muy buena y bienintencionada, era *tiranía*, falta de libertad y algo incompatible con la secularidad cristiana, una de cuyas notas esenciales es la libertad. Lo contrario, calificado de “tiranía” con un lenguaje claro y fuerte, lo tipificaba como clericalismo.

Esta denominación, como se ve, se opone precisamente al término *secular*, pues “clerical” es lo que no es “secular” (o laical). Por *clericalismo* el Fundador del Opus Dei entendía la intromisión de los eclesiásticos en tareas o funciones propias de los laicos, por ejemplo en el sentido de que éstos en sus actividades apostólicas fueran vistos o se sintieran simplemente como una *longa manus* de los clérigos, sin autonomía ni iniciativa propia, o porque los clérigos se creyeran como llamados a guiar a los laicos en sus opiniones y actividades concretas en los campos profesionales o políticos³⁷. Hay otro aspecto del clericalismo que aparentemente va en la dirección inversa, es decir, consiste en la injerencia indebida de los laicos en los ámbitos eclesiásticos, por ejemplo, para servirse de la Iglesia en orden a fines temporales o en cuestiones opinables, tratando para ello de beneficiarse de su autoridad. Este segundo aspecto en realidad es convergente con el anterior en muchos casos.

De lo expuesto se deduce que la doctrina del Beato Escrivá sobre este punto se coloca en las antípodas del “fundamentalismo”, y esto quedará ampliamente confirmado en el resto de mi colaboración, dado que el fundamentalismo está relacionado con la actitud fanática que no deja ningún espacio para el pluralismo, con lo que degenera en tiranía, en la imposición a los demás de lo que es tan sólo una opinión o un modo particular de ver las cosas. Por el contrario, para Mons. Escrivá la unidad en la fe está siempre unida a la pluralidad “en todo lo demás”, en el seno de la comunidad cristiana. «Unidad espiritual y variedad en las cosas temporales son compatibles cuando no reina el fanatismo y la intolerancia»³⁸. Véase la claridad con que expresa este punto en las siguientes palabras: «un verdadero cristiano no piensa jamás que la unidad en la fe, la fidelidad al Magisterio y a la Tradición de la Iglesia, y la preocupación por hacer llegar a los demás el anuncio salvador de Cristo, esté en contraste con la variedad de actitudes en las cosas que Dios ha dejado, como suele decirse, a la libre discusión de los hombres. Más aún, es plenamente consciente de que esa variedad forma parte del

³⁶ Cfr. *ibidem*, 35; 53.

³⁷ Cfr. las amplias explicaciones sobre este tipo de “clericalismo” en *Conversaciones* 12 y 59.

³⁸ *Ibidem*, 67.

plan divino, es querida por Dios que reparte sus dones y sus luces como quiere»³⁹. Por eso precisamente la catolicidad significa universalidad en la fe común, que no decae en la particularidad de una perspectiva humana: «el hecho de ser católico no significa formar grupo, ni siquiera en lo cultural o ideológico»⁴⁰.

Quizá uno de los momentos en que el Beato Josemaría expresó con más fuerza la correlación entre secularidad y libertad fue en su homilía en el campus de la Universidad de Navarra, *Amar al mundo apasionadamente* (1967). La argumentación que va desde la grandeza de lo cotidiano, como lugar propio de los laicos, hasta el concepto de “mentalidad laical”, está completamente penetrada por la idea de la libertad⁴¹. Allí se insiste en que el cristiano en el mundo forma sus propios criterios, con reflexión personal, para captar la voluntad de Dios en los detalles pequeños y grandes de la vida⁴². Pero no por eso él va a pensar que sus soluciones son “las” soluciones católicas de los problemas que quiere resolver, obligatorias para todos, pues esto en definitiva sería otra forma de clericalismo, algo opuesto a la mentalidad laical. Desde aquí la homilía propone que el cristiano tiene que asumir con valentía su propia responsabilidad personal, sin inmiscuir a la Iglesia en las cosas temporales, y por consiguiente ha de respetar a sus hermanos en la fe cuando propongan otras soluciones diversas a la suya en materias opinables. «Se ve claro que, en este terreno como en todos, no podríais realizar ese programa de vivir santamente la vida ordinaria, si no gozarais de toda la libertad que os reconocen —a la vez— la Iglesia y vuestra dignidad de hombres y de mujeres creados a imagen de Dios. La libertad personal es esencial en la vida cristiana. Pero no olvidéis, hijos míos, que hablo siempre de una libertad responsable»⁴³.

Así se entiende por qué el Beato Josemaría no compartía la idea de aunar a los católicos en un partido político único⁴⁴ —aun respetando la opinión contraria—, o en un movimiento cultural unitario, y desechaba el uniformismo incluso en la teología y en la filosofía. Estos principios le llevaban a consecuencias muy

³⁹ *Ibidem*, 67.

⁴⁰ *Ibidem*, 29.

⁴¹ Cfr. *Conversaciones*, 116-117.

⁴² En *Conversaciones*, 12, se argumenta que esta autonomía de pensamiento de los fieles laicos en lo temporal está vinculada a la existencia en la Iglesia de un auténtico laicado cristiano, adulto, responsable y múltiple, y que esta realidad es un bien para toda la Iglesia, que la robustece y defiende contra posibles desviaciones. Lo mismo se lee en *Conversaciones* 59, con nuevos matices: allí se pide a los sacerdotes «la humildad de no imponer las propias preferencias» en las materias temporales, para que así los laicos puedan recorrer «camino entre sí muy diversos, pero todos igualmente divinos».

⁴³ *Ibidem*, 117.

⁴⁴ Cfr. *ibidem*, 50.

prácticas, hasta el punto de que, como fundador, no admitió que en el Opus Dei jamás predominara una corriente teológica o filosófica: era suficiente seguir la doctrina de la Iglesia, y el resto debía estar abierto al pluralismo. «Nosotros en materia de fe seguimos la doctrina definida por la Iglesia. En las demás cuestiones, que Dios ha dejado al libre arbitrio de los hombres, cada uno opina como quiere: *aunque sean cuestiones teológicas*. Por eso prohíbo terminantemente que en la Obra haya escuelas o corrientes doctrinales comunes para los miembros del Opus Dei en lo que sea opinable, porque también en estas materias filosóficas o teológicas, etc., somos libres»⁴⁵.

Voy ahora a extender este planteamiento a un campo más universal que el de la temática de los laicos en la Iglesia. El respeto de la libertad está enraizado en el Beato Josemaría en una visión de fondo del hombre en sus relaciones con los demás en la vida social, en la que se conjuga la verdad con la libertad. Es decir, su fundamento es antropológico, ético y epistemológico.

4. DIMENSIÓN INTERSUBJETIVA. LO “OPINABLE” Y LA VALORACIÓN POSITIVA DE LAS OPINIONES AJENAS

El problema que acabo de apuntar pertenece a la ética política y en parte a la misma filosofía del conocimiento. Filósofos recientes, como Karl Popper, han correlacionado la convicción de la *opinabilidad* de toda cuestión (no hay dogmas) con la posibilidad de una convivencia democrática, argumentando que la creencia en dogmas conduciría a pretender imponerlos a los demás y así sería fuente de actitudes dictatoriales. Alguien podría pensar que en el Beato Josemaría habría cierta convergencia parcial con tal idea, no de modo filosófico, sino vivido, pues pocos como él subrayaron la importancia de mantener lo opinable como opinable, sin dogmatizarlo. «No hay dogmas en las cosas de la tierra: sólo en la religión»⁴⁶. La convergencia, sin embargo, no es total, porque Mons. Escrivá, como se ve por esta misma cita, creía efectivamente en la existencia de dogmas, como son los de la fe y la moral. Las verdades absolutas en el plano del conocimiento natural las refería sin más a la religión, pues todo lo que cuenta para la salvación, como es el caso de los principios de la moral, en realidad forma parte también del depósito de la fe cristiana.

El Beato Josemaría no pensaba que la creencia en dogmas intangibles fuera generadora de intolerancias o violencias. Si eso se daba, era un abuso, contrario a la misma fe cristiana. Él siempre impulsó al respeto de la libertad de los que no

⁴⁵ En P. URBANO, *El hombre de Villa Tevere*, cit., pp. 280-281.

⁴⁶ En S. BERNAL, *Apuntes*, p. 270.

tienen la fe católica, enseñando a ser “intransigentes” en las verdades de la fe, que no pueden asumirse como meras opiniones discutibles, pero a ser en cambio transigentes y comprensivos con todas las personas, cualesquiera que fueran sus creencias religiosas. No voy a detenerme en este tema, relacionado con el diálogo interreligioso y ecuménico, en el que su posición es conocida respecto a puntos teóricos y prácticos sobre los que se pronunció explícitamente (llegó a decir que, si alguno maltratara a una persona de fe religiosa distinta a la suya, a causa de sus creencias, estaría dispuesto a ponerse a su lado y a seguir su suerte, para defender su libertad personal⁴⁷).

En esta última parte de mi contribución más bien voy a centrarme en la importancia que Mons. Escrivá daba al ámbito de lo *opinable*, con una insistencia muy suya que no puede omitirse cuando se trata de considerar la fuerte percepción de la libertad en sus enseñanzas.

a) La categoría epistemológica de “lo opinable” corresponde en primer lugar, en su pensamiento, a todo lo que no es exigido por la fe católica de modo dogmático. Solía decir que el campo de las materias opinables es amplísimo, como un enorme círculo en el cual las verdades de la fe son sólo un pequeño segmento intangible. «Sólo prestamos adhesión sin reservas a las verdades de la fe. Pero todo lo demás, ¡todo!, es opinable»⁴⁸. No pretendía con esto que los cristianos amortiguáramos la legítima convicción de verdad que cualquier hombre puede tener en todo tipo de cuestiones humanas. Sólo pedía que esa convicción no llegara al absolutismo, pues aunque en esas cuestiones podremos a veces conocer con certeza la verdad, no por eso se transformarán en un dogma religioso, es decir, nunca serán algo que podremos exigir a otro para que sea “consecuente” con su fe. «Cada uno es libérrimo de pensar y actuar como quiera, en todo lo opinable... *que es casi todo*, porque los dogmas de la fe son muy pocos, y éstos los proclama la Iglesia»⁴⁹.

b) En segundo término, la opinabilidad resulta, a tenor de otros textos de Josemaría Escrivá, de las peculiares condiciones gnoseológicas, ya antes apuntadas cuando me referí a las “perspectivas” según las cuales juicios aparentemente dispares proceden en realidad de diversos enfoques, y así a la postre podrían acabar por ser complementarios. «No va de acuerdo con la dignidad de los hombres el intentar fijar unas verdades absolutas en cuestiones donde por fuerza cada uno ha de contemplar las cosas desde su punto de vista, según sus intereses particulares, sus preferencias culturales y su propia experiencia peculiar»⁵⁰. Esta circuns-

⁴⁷ Cfr. J. ECHEVARRÍA, *Memoria*, cit., pp. 155-156.

⁴⁸ En P. URBANO, *El hombre de Villa Tevere*, cit., p. 275.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 279.

⁵⁰ *Las riquezas de la fe*, cit.

tancia a veces es vista como una manifestación de la finitud humana, lo que es verdad. Pero nótese cómo aquí se evidencia más bien un elemento de la dignidad humana. El Beato Josemaría pone esta dignidad en la riqueza cognoscitiva implicada en las perspectivas del pensamiento *de los demás*, por lo que la pretensión de fijar “verdades absolutas” en esas cuestiones supondría un empobrecimiento, una desconfianza en los aportes ajenos a la verdad, contraria a la dignidad humana.

Por eso llega a afirmar que a veces muchas soluciones pueden ser válidas. «Formaréis libremente vuestro pensamiento en las cosas temporales, que no tiene por qué ser igual al de los otros. Muchos pareceres diversos pueden ser soluciones buenas, y nobles, y sacrificadas, y merecen respeto todas»⁵¹. Dice en otro lugar: «no sólo es posible que yo me equivoque, sino que —teniendo yo razón— es posible que la tengan también los demás. Un objeto que a uno parece cóncavo, parecerá convexo a los que estén situados en una perspectiva distinta»⁵².

c) En tercer lugar, el campo de lo opinable surge de las materias intrínsecamente contingentes, sujetas a una indeterminación ontológica, como sucede con muchas cuestiones relacionadas con la historia humana y la libertad (el mismo Aristóteles consideraba que en las materias prácticas libres no era posible una ciencia absoluta, sino sólo un saber opinativo).

De nuevo leemos afirmaciones que van en este sentido en *Las riquezas de la fe*, uno de los escritos del Fundador del Opus Dei donde ha sido más explícito en la temática de la libertad: «Dios, al crearnos, ha corrido el riesgo y la aventura de nuestra libertad. Ha querido una historia que sea una historia verdadera, hecha con auténticas decisiones, y no una ficción ni un juego. Cada hombre ha de hacer la experiencia de su personal autonomía, con lo que eso supone de azar, de tanteo y, en ocasiones, de incertidumbre. No olvidemos que Dios, que nos da la seguridad de la fe, no nos ha revelado el sentido de todos los acontecimientos humanos. Junto con las cosas que para el cristiano están totalmente claras y seguras, hay otras —muchísimas— en las que sólo cabe la opinión: es decir, un cierto conocimiento de lo que puede ser verdadero y oportuno, pero que no se puede afirmar de un modo incontrovertible»⁵³.

El vínculo entre indeterminismo, verdad y libertad, que algunos filósofos ven con tono pesimista, como si tuviera que ver con el escepticismo, Josemaría Escrivá en cambio lo relaciona con una visión teológica, según la cual Dios mismo

⁵¹ En S. BERNAL, *Apuntes*, p. 270.

⁵² *Las riquezas de la fe*, cit.

⁵³ *Ibidem*, cit. Cfr. sobre este punto J.L. ILLANES, *Iglesia en el mundo: la secularidad de los miembros del Opus Dei*, en AA.VV., edit. P. RODRÍGUEZ y otros, *El Opus Dei en la Iglesia*, Madrid 1993, pp. 255-264.

quiere “provocar” nuestra libertad, nuestro trabajo, nuestros esfuerzos, creando para nosotros un ámbito de azar, riesgo e incertidumbre, que da una peculiar consistencia a nuestra vida en la tierra, de cara a los hombres y a Dios.

La consecuencia de estas premisas es el respeto y la valoración de las opiniones ajenas, pues podemos estar equivocados, o quizá el punto de vista de los demás es enriquecedor. El amor a la libertad ajena en Josemaría Escrivá no lleva a aislar a cada uno en sus opiniones, con un planteamiento individualista, sino que está vinculado al respeto atento del pensamiento de los demás —algo más que la mera comprensión benevolente—, sobre todo cuando difiere del nuestro. De este modo la “epistemología de lo opinable” se convierte en una *condición de convivencia civil* amable y positiva. «La conciencia de la limitación de los juicios humanos nos lleva a reconocer la libertad como condición de la convivencia»⁵⁴.

La actitud contraria al respeto de las opiniones ajenas es el *fanatismo* o la intolerancia, primer paso hacia la tiranía. Con frecuencia le escuché hablar al Beato Josemaría contra el fanatismo, que consideraba anticristiano. No hay que ser fanáticos, decía, ni en las verdades de la fe, que no pueden imponerse a nadie porque han de ser creídas libremente, ni mucho menos en las cuestiones de suyo opinables, que de por sí no admiten una solución única. Sin duda, el “antifanatismo” forma parte esencial de su doctrina y enseñanzas. Personalmente le oí afirmar que no podían comprender el Opus Dei solamente los fanáticos. En la mencionada homilía en la Universidad de Navarra señalaba que «esta cristiana mentalidad laical os permitirá huir de toda *intolerancia*, de todo *fanatismo* —lo diré de un modo positivo—, os hará convivir en paz con todos vuestros conciudadanos, y fomentar también la convivencia en los diversos órdenes de la vida social»⁵⁵. Se da fanatismo cuando una opinión se pretende transformar en un dogma absoluto, y muy especialmente si se pretende que sea casi un dogma de la fe cristiana. El no fanatismo supone la aceptación convencida y serena de que los demás pueden tener ideas contrarias a las nuestras, sin que eso nos lleve a enemistarnos con ellos. «Huye de toda intolerancia y de todo fanatismo: no puedes tratar a nadie con frialdad o con indiferencia, por el simple hecho de que piensen de manera distinta a como piensas tú»⁵⁶. El Beato Josemaría enseñaba a convivir a gusto, con elegancia humana, sin actitudes polémicas o crispadas, con las personas que disienten de lo que nos parece verdadero. «Hay que saber respetar la libertad de los demás. Y ser comprensivos: aceptar que otros tienen sus motivos para pensar de modo distinto; y admitir que nosotros podemos estar equivoca-

⁵⁴ *Las riquezas de la fe*, cit.

⁵⁵ *Conversaciones*, 117.

⁵⁶ En P. URBANO, *El hombre de Villa Tevere*, cit., p. 276.

dos. No seamos nunca fanáticos. No hay cosa de este mundo por la que valga la pena ser fanático»⁵⁷.

El reconocimiento de nuestros límites cognoscitivos no se relaciona necesariamente con la indiferencia escéptica. No olvidemos que la convicción de la opinabilidad de casi todos los juicios humanos está vinculada en Josemaría Escrivá a la valoración positiva de las demás personas, basada en último término en la caridad cristiana. «No quiero decir con eso que la postura del cristiano, ante los asuntos temporales, deba ser indiferente o apática. En modo alguno. Pienso, sin embargo, que un cristiano debe hacer compatible la pasión humana por el progreso cívico y social con la conciencia de la limitación de las propias opiniones, respetando, por consiguiente, las opiniones de los demás y amando el legítimo pluralismo. Quien no sepa vivir así, no ha llegado al fondo del mensaje cristiano»⁵⁸.

El fanatismo es un error gnoseológico, porque supone no ver lo opinable como opinable, pero es ante todo un defecto pasional, emotivo, que entraña una falta de caridad. En el artículo *Las riquezas de la fe*, el Beato Escrivá acaba indicando que el motivo más importante del respeto de la libertad no es la falibilidad de los juicios humanos, sino la caridad. «La raíz del respeto a la libertad está en el amor. Si otras personas piensan de manera distinta a como pienso yo, ¿es eso una razón para considerarlas como enemigas?»⁵⁹. A veces el fanatismo puede significar pretender difundir la verdad (o lo que se cree verdad) saltándose la caridad o las reglas de la justicia, que está siempre supuesta por la caridad. Por otra parte, el “equivocado” —si lo está de veras— tiene sus derechos, y el Beato Josemaría era siempre muy sensible a los derechos de las personas. En un ventanal de la sede central de la Prelatura del Opus Dei hizo escribir este texto bíblico: *veritatem facientes in caritate* (Ef 4, 15).

Como estos aspectos le interesaban a Mons. Escrivá sobre todo en sus manifestaciones diarias de la vida ordinaria, él solía descender a algunos detalles prácticos en los que el respeto de las opiniones se traducía en un esfuerzo por convivir buscando la armonía, el mutuo entendimiento, el diálogo confiado. De este modo, ante los desacuerdos, con sentido pedagógico recomendaba evitar la violencia, incluso verbal, así como las polémicas apasionadas, que no ayudan a la inteligencia, y animaba en cambio a recurrir a los medios escritos, al estudio sereno de los problemas y a las conversaciones personales, para tratar de ponerse de acuerdo, si era posible, siempre con la disposición de rectificar cuando era el caso, al revés de encerrarse cerrilmente en las propias ideas, como si esto fuera un

⁵⁷ *Ibidem*, p. 275.

⁵⁸ *Las riquezas de la fe*, cit.

⁵⁹ *Ibidem*.

punto de honor. «No comprendo la violencia: no me parece apta ni para convencer ni para vencer; el error se supera con la oración, con la gracia de Dios, con el estudio; nunca con la fuerza, siempre con la caridad»⁶⁰. En mayo de 1968 le oí decir que quien comenzaba con la violencia indicaba que no tenía razón y que, si la tenía, la había perdido en ese momento. Si entre varios no estábamos de acuerdo en algo, decía en un encuentro en marzo de 1971, era preferible poner por escrito las propias opiniones y pasárselas unos a otros, para considerarlas con calma, pues así se vería en qué puntos había acuerdo y desacuerdo. De este modo quizá se podría llegar a un acuerdo parcial, en tantos asuntos que no pertenecían ni al dogma ni a la moral de la Iglesia, y en aquello donde el desacuerdo subsistía, al menos seguía la comprensión, el respeto y el convivir en paz. Verdaderamente el Beato Josemaría podría ser considerado como un “maestro de la convivencia”, pero realista y no utópico: «la fraternidad cristiana no es algo que venga del cielo de una vez para todas, sino realidad que ha de ser construida cada día. Y que ha de serlo en una vida que conserva toda su dureza, con choques de intereses, con tensiones y luchas, con el contacto diario con personas que nos parecerán mezquinas, y con mezquindades de nuestra parte»⁶¹.

Sorprende la constancia con que el Beato Josemaría se refiere a estos puntos. Las expresiones escritas que he citado —y todas, de un modo u otro, se las he oído a viva voz— no eran aisladas ni circunstanciales. Responden a una enseñanza invariable en toda su vida, independiente de los contextos históricos en que le tocó vivir.

De estas consideraciones se concluye que la doctrina del Beato Josemaría sobre la libertad posee una amplitud insospechada, sobre la que hay mucho que meditar. Ella no nace de una especulación teórica sobre el tema, sino que forma parte de un carisma vivo, relacionado en este punto específico con una valoración positiva del mundo y los laicos, y con el respeto por la dignidad de la persona en cuanto ser libre.

Reflexionar sobre este carisma es enriquecedor e iluminante. Pero el aspecto principal que me he propuesto en esta contribución era ilustrar hasta qué punto la percepción de la libertad está realmente en el centro del mensaje espiritual de Josemaría Escrivá.

⁶⁰ *Conversaciones*, 44.

⁶¹ *Las riquezas de la fe*, cit.

BIBLIOGRAFÍA

1. Remito a las obras del Beato Josemaría Escrivá publicadas en las ediciones conocidas. Además he utilizado *Conversaciones con Mons. Escrivá de Balaguer*, Madrid 1969, y *Las riquezas de la fe*, artículo publicado en la edición dominical del periódico ABC (Madrid) el 2-11-1969.
2. Otras fuentes consultadas:
BERNAL S., *Monseñor Josemaría Escrivá de Balaguer, Apuntes sobre la vida del fundador del Opus Dei*, Madrid 1976.
CHABOT J.L., *Responsabilidad frente al mundo y libertad*, en AA.VV., edit. M. BELDA y otros, *Santidad y mundo*, Pamplona 1996, pp. 266-274.
ECHEVARRÍA J., *Memoria del beato Josemaría Escrivá*, Madrid 2000, pp. 146-157.
FERNÁNDEZ F. - BETETA P., *Hijos de Dios*, Madrid 1995, pp. 155-165.
FABRO C., *Josemaría Escrivá de Balaguer, Teacher of Christian Freedom*, «The Irish Theological Quarterly», 47 (1980), pp. 56-60; *El primado existencial de la libertad*, en AA.VV., edit. P. RODRÍGUEZ y otros, *Mons. Josemaría Escrivá de Balaguer y el Opus Dei*, Pamplona 1985, pp. 341-356; *El temple de un Padre de la Iglesia*, en AA.VV., *Santos en el mundo*, Madrid 1993, pp. 63-66; 107-115.
GARCÍA DE HARO R., *Homilías: "Es Cristo que pasa"*, en AA.VV., *La vocación cristiana. Reflexiones sobre la catequesis de Mons. Escrivá de Balaguer*, Madrid 1975, pp. 195-216.
GARCÍA SUÁREZ A., *Existencia secular cristiana*, «Scripta Theologica», 2 (1970), pp. 145-164.
ILLANES J.L., *Iglesia en el mundo: la secularidad de los miembros del Opus Dei*, en AA.VV., edit. P. RODRÍGUEZ y otros, *El Opus Dei en la Iglesia*, Madrid 1993, pp. 255-264.
PÉREZ ARANGUREN J.R., *Mons. Escrivá de Balaguer, la aventura de la libertad*, en AA.VV., *La personalidad del Beato Josemaría Escrivá de Balaguer*, Pamplona 1994, pp. 133-144.
URBANO P., *El hombre de Villa Tevere*, Barcelona 1995.