

LIBERTAD Y ESTRUCTURA DE LAS VIRTUDES EN EL BEATO JOSEMARÍA

Cecilia Echeverría Falla

ÍNDICE

- I. Panorama ético contemporáneo
- II. Ontología de la libertad
 - A. La libertad, efecto del amor creador
 - 1. La respuesta al amor creador
 - 2. La relación entre libertad y entrega
 - B. La libertad y la condición ontológica filial
- III. Dinamismo de la libertad
 - A. El crecimiento de la libertad
 - B. Influencia de las virtudes en el crecimiento de la libertad

I. Panorama ético contemporáneo

A comienzos del siglo XIX, Benjamin Constant en un célebre discurso titulado "*La Libertad de los antiguos parangonada a la de los modernos*"¹, saludaba el surgimiento de un rasgo característico de los tiempos nuevos: la *libertad de los modernos*, que había sido ignorada en la antigüedad clásica, cuando las sociedades eran homogéneas y no conocían las profundas divergencias, en credo religioso y en estilo de vida, que configuran a la sociedad moderna. El contenido de esa *libertad* intentaba responder al problema del pluralismo de los valores humanos, y proponía la limitación de los poderes públicos frente a las convicciones de los ciudadanos.

En nuestros días ese proceso de diversificación moral no ha desaparecido; es más, la omnipresencia del fenómeno del pluralismo ético en la sociedad actual es un hecho incontestable. Vivimos –sobre todo en Occidente– en sociedades complejas, donde las personas tienen ideas muy diversas sobre el uso y la orientación que dan a su libertad. El amplio consenso que reinaba en épocas pasadas sobre los componentes esenciales de la

¹ Cfr. CONSTANT, B., *Antologia di scritti politici*, ed. a cargo de ZANFARINO, A., Il Mulino, Bologna 1982, pp. 36–58. En el citado discurso Constant afirmaba que, mientras en la antigüedad la libertad consistía en participar en las decisiones públicas, como individuos privados sometidos al poder del colectivo, en la edad moderna hemos descubierto la libertad que consiste en la *independencia del hombre privado* con respecto a los eventos públicos realizados de modo representativo, bajo el control de los ciudadanos, por un grupo restringido de la sociedad. Constant es uno de los representantes de la versión del liberalismo como doctrina prevalentemente política. (Cfr. HOLMES, S., *Benjamin Constant and the Making of Modern Liberalism*, Yale University Press, New Haven 1984; Cfr. RHONHEIMER, M., *L'immagine dell'uomo nel liberalismo*, ponencia presentada en el Convenio sobre "*Immagini dell'uomo. Percorsi antropologici nella filosofia moderna*", celebrado en la Pontificia Universidad della Santa Croce, Roma, 29–III–1996).

moral se ha perdido. Ahora, una multiplicidad de referencias éticas surca el tejido socio-cultural. La naturaleza del bien, de la libertad y la vida buena son objeto de desacuerdo entre las personas². La situación en que nos encontramos nos pone delante una ética perennemente lacerada por conflictos, a los que parece casi imposible dar solución racional. El idolillo de la libertad, entronizado en los siglos XIX y XX, parece un río fuera de madre, que el mismo hombre no sabe cómo contener³. El "yo" contemporáneo ha perdido los recursos intelectuales y morales para resolver los conflictos a que una ilusoria libertad lo condujo. El escenario en que inicia su singladura el siglo XXI es un mundo pluralista integrado por singularidades concretas que carecen de un lenguaje ético común. Ha cundido la desorientación. Sin embargo, también el siglo XX se ha visto enriquecido por figuras señeras, ascuas en el firmamento, que arrojan luz con su doctrina, el ejemplo de su vida, y sus enseñanzas, y ayudan a enderezar el rumbo y, si es necesario, de la desorientación, cuando ésta se produce.

Una de ellas, es el Beato Josemaría, cuya figura honramos en este congreso ante el próximo centenario de su nacimiento. Escrivá de Balaguer no era un filósofo pero sí un santo y, por tanto, Dios le concedió una honda intelección de los temas que laten fuertemente en el corazón del hombre. Uno de estos temas es la libertad. Escrivá

² La contemporaneidad ha hecho frente a este fenómeno. De hecho, no faltan intentos de acoger la problemática de la complejidad desde su estructura constitutiva. Algunos autores como N. Luhmann y, bajo su influencia, Ch. Larmore han tomado el concepto de *complejidad* como clave de comprensión de la moral. (Acerca de la teoría de la complejidad de Luhmann, véase LUHMANN, N., *Komplexität, "Historisches Wörterbuch der Philosophie"*, vol 4., Schwabe 1976, pp. 939-941; también LARMORE, Ch., *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge University Press, Cambridge 1987).

³ La absolutización de la libertad como máximo baluarte de la modernidad y sus consecuencias en la sociedad ha sido objeto de reflexión por parte del liberalismo, como filosofía y como doctrina política, desde su gestación en el s. XVI. Un siglo de cruentas guerras por motivos religiosos imprimió en la mente de los liberales la convicción teórica y práctica de que es imposible vivir pacíficamente si se busca imponer en los demás las propias convicciones. El liberalismo de hecho basa toda su concepción de la libertad en el pluralismo de los valores humanos y, en la neutralidad del Estado respecto a estos distintos valores, para garantizar la paz civil. Cuando lo que domina es el conflicto acerca de valores e intereses, la única vía practicable para una pacífica convivencia parece ser la que propone la ética liberal: establecer reglas universales de convivencia aceptables por todos, cuya obligatoriedad absoluta está basada en los derechos de las personas.

En los últimos veinticinco años, han surgido en el seno del liberalismo intentos de justificación de la tradición liberal y de los valores inherentes a la cultura política moderna. La discusión se abre con la obra de un autor liberal, John Rawls, *A Theory of Justice* (Oxford University Press, Oxford 1972), a la que inmediatamente siguen fuertes críticas por parte de Michael Sandel y Alasdair MacIntyre, exponentes de la línea comunitarista. La controversia se centra primordialmente en la visión antropológica implicada en el liberalismo abstracto y formalista del "primer Rawls" y de otros autores como Ackermann, Nozick y Dworkin. Los comunitaristas critican principalmente el intento de basar el sistema político liberal en un concepto de persona como *pura autonomía*, prescindiendo de sus fines, bienes, valores, tradiciones y comunidad. Critican al liberalismo por desvirtuar la ética con la formulación de reglas universales legalistas que sustraen a los hombres de sus vínculos y de su *ethos* vital. (Cfr. NINO, C., *Ética y derechos humanos. Un ensayo de fundamentación*, Ariel, Barcelona 1989; RHONHEIMER, M., *L'immagine dell'uomo nel liberalismo*, cit., pp. 2-14; NAVAL, Concepción, *Educación ciudadanos. La polémica liberal-comunitarista*, EUNSA, Pamplona 1989; MATTEINI, Maria, *MacIntyre e la rifondazione dell'etica*, Città Nuova, Roma 1995, p. 148).

experimentó vivamente la libertad, una libertad, que podríamos llamar, *filial*: la del hijo que se sabe querido por su Padre–Dios. Debido a que captó y experimentó en su existencia terrena el sentido de la filiación divina como realidad fundante de toda actividad del alma, es muy frecuente encontrar en sus escritos, el adjetivo *filial*, acompañando a otras realidades del espíritu: “oración filial”, “audacia filial”, “alegría filial”, etc. Este enfoque contrasta con otras actitudes, tradicionales quizá, que pronuncian más el temor servil, y la condición de esclavos ante un Dios severo y lejano, según lo conciben.

El Beato Josemaría fue un apasionado amante de la libertad⁴ y tuvo una capacidad extraordinaria de promoverla, en él mismo y en los demás: desde la intimidad de la vida personal hasta su despliegue en la actividad externa en todos sus ámbitos: desde la actuación en la vida pública hasta la convivencia familiar; y, desde luego en la vida interior, en el trato personal con Dios, en la lucha por responder a sus llamadas. Dios le dotó también de una gran claridad para penetrar intelectualmente en la esencia misma de la libertad y del obrar libre. Por eso, con toda justicia, se le ha llamado *maestro de la libertad cristiana*⁵.

En este estudio abordaremos la temática de la libertad desde sus dos dimensiones fundamentales: la dimensión ontológica y la dimensión dinámica. Las enseñanzas del Beato Josemaría son el trasfondo ideológico de las nociones que se exponen, aunque expresadas, quizá, en términos diferentes. La libertad, como energía operativa que el hombre recibe con el ser, es una semilla que puede crecer, desarrollarse y dar fruto. Por eso, veremos cómo se da ese crecimiento bajo el influjo de las virtudes. Estos principios prácticos que guían la acción libre constituyen una categoría antropológica y ética central estrechamente vinculada con el incremento de libertad, y son un tema constante en la predicación y los escritos del Fundador del Opus Dei. A menudo les decía a sus hijos, medio en broma, medio en serio: “sólo me interesan las virtudes”. El decreto de virtudes heroicas, que la Iglesia promulgó en 1991 sobre su vida santa⁶, es una buena prueba de lo que he dicho, y de la importancia primordial que las virtudes tienen en su predicación.

⁴ Así lo refería de sí mismo en una ocasión: “Algunos de los que me escucháis me conocéis desde muchos años atrás. Podéis atestiguar que llevo toda mi vida predicando la libertad personal, con personal responsabilidad. La he buscado y la busco, por toda la tierra, como Diógenes buscaba un hombre. Y cada día la amo más, la amo sobre todas las cosas terrenas: es un tesoro que no apreciaremos bastante” (*Es Cristo que pasa*, (homilía: Cristo Rey), 17ª ed., RIALP, Madrid 1980, n. 3).

⁵ FABRO, C., *Un maestro di libertà cristiana: Josemaría Escrivá de Balaguer*, en *L'Osservatore Romano* 2–VIII–1977, p. 3.

⁶ Promulgado el 9–IV–91, por la Congregación para la Causa de los Santos, un año antes de la beatificación.

II. ONTOLOGÍA DE LA LIBERTAD

A. La libertad efecto del amor creador

La libertad no es una propiedad humana más: es la característica trascendental del ser del hombre. Es lo radical, y la radicalidad del hombre está en desear lo que le supera, que en definitiva es el Autor de sí mismo: el Creador. La libertad es el núcleo mismo de toda acción realmente humana, y es lo que confiere humanidad a todos los actos del hombre, y a cualesquiera de las esferas de su actividad.⁷ A la luz de las enseñanzas del Beato Josemaría expuestas en la homilía “*La libertad, don de Dios*”⁸, nos adentraremos en la ontología de la libertad, empezando por el hecho metafísico capital que ocupa el primado del orden temporal y del orden trascendental: la acción creadora de Dios.

Para explicar qué es la libertad, Escrivá parte de nuestra condición de criaturas, y expresa de una manera sencilla y eficaz, que la conciencia de esa condición no se experimenta como un límite, sino como fuente de grandeza y seguridad, como una llamada a ser felices. Mueve, por tanto, al agradecimiento. *Todas las criaturas han sido sacadas de la nada por Dios y para Dios (n. 24)*. La intención de Dios al crear entes distintos de Sí mismo, es la manifestación de su perfección. La acción creadora es acción donadora, acción amorosa y, por eso, máximamente libre, porque nada la condiciona, está ausente de cualquier necesidad. En esto se capta que es amorosa, porque se puede forzar a todo menos a amar. En la acción creadora divina no se da algo a alguien: se le otorga el ser, y Dios no recibe nada, porque nada puede añadirse a su ser perfectísimo. La creación es efecto de su amor infinito.

Todas las criaturas son para Dios, pero *sólo los hombres nos unimos al Creador por el ejercicio de nuestra libertad (n. 24)*. Podemos rendirle, en consecuencia, toda la gloria o negársela. Como el amor perfecto comporta reciprocidad, correspondencia, se entiende que Dios haya creado seres capaces de amar, *de corresponder libremente a su amor creador*.

1. La respuesta al amor creador

¿Cómo corresponde la criatura libre al amor creador?

- Para responder a esta cuestión hemos de partir de la constitución ontológica de los entes creados. No pueden ser sólo acto, porque el acto puro no es comunicable; han de estar compuestos de potencia y acto.
- El ser compuesto tiende a obrar, reduciendo así la potencia al acto; de este modo llega a ser lo que es la intención de Dios que sea: todo lo perfecto que pueda ser.

⁷ Cfr. CARDONA, C., *Metafísica del bien y el mal*, EUNSA, Pamplona 1987, p. 99.

⁸ ESCRIVÁ DE BALAGUER, J., *Amigos de Dios*, 5ª ed., RIALP, Madrid 1979, nn. 23–38. A partir de ahora, cada vez que citemos algún texto de esta homilía lo haremos en negrita y cursiva, añadiendo a la par el número de parágrafo.

- Este no ser originariamente y de suyo lo que ha de ser, indica que la criatura está FINALIZADA: está teleológicamente ordenada a lo que Dios quiere que sea, está finalizada a Dios, tiene su *télos* en Dios.

Entonces, la criatura libre corresponde al amor creador de Dios con el reconocimiento agradecido del ser que ha recibido, y con el empeño *–libre–* por llevar ese ser recibido a su plenitud. La criatura libre corresponde al amor de Dios realizando la perfección a la que su ser personal *–donado por Dios–* está finalizado.

2) *Relación entre libertad y entrega*

A Dios nada le impedía crearnos impecables, –con un impulso irresistible hacia el bien– pero “juzgó que serían mejores sus servidores si libremente le servían” (SAN AGUSTÍN, De vera religione, PL 34, 134). (n. 33 & 2). Por eso, afirma el Beato Josemaría que *la libertad sólo puede entregarse por amor; otra clase de desprendimiento no la concibo (n. 31 & 2).* Escrivá entiende la obediencia a la voluntad de Dios como la máxima afirmación de la libertad, y no como renuncia a ella. En este sentido también es un pionero, porque en la espiritualidad clásica se destacaba más el aspecto de renuncia, de anonadamiento, de abdicar de la propia libertad para poder obedecer. Escrivá la ve más bien como *condición* para obedecer, la revaloriza y la dota de un alto sentido. *Nada más falso que oponer la libertad a la entrega, porque la entrega viene como consecuencia de la libertad (n. 30 & 2). En la entrega voluntaria, la libertad renueva el amor (...). Por amor a la libertad nos atamos (n. 31 & 3)*⁹

Por eso cuando el hombre decide libremente no amar a Dios es un hombre frustrado: autorreducido a cosa, porque de todos modos da gloria a Dios, pero sin quererlo, sin que haya en ello ninguna intervención de su ser personal¹⁰. Al amar a Dios el hombre realiza el sentido de su vida, porque libremente ama a Aquél que libremente le hace libre y capaz de amar. Y entonces, la libertad personal se hace correlativa a la libertad divina. En cierta manera, el hombre que ama el plan de Dios para sí, participa de la creatividad divina, porque al realizar libremente ese plan introduce en el mundo una novedad de ser, algo que sin él no se hubiese producido.

B. *La libertad y la condición ontológica filial*

El Beato Josemaría tuvo una honda intelección de la relación esencial que existe entre la libertad y la filiación divina. Dios le hizo penetrar en el significado originario de lo escrito por San Pablo en el capítulo 8 de la Epístola a los Romanos¹¹ que, a lo largo de

⁹ Otras palabras del Beato que ilustran esta idea son las que se recogen en Surco n. 787: “*Nunca te habías sentido más absolutamente libre que ahora, que tu libertad está tejida de amor y de desprendimiento, de seguridad y de inseguridad: porque nada fías de ti y todo de Dios.* (4ª ed., RIALP, Madrid 1986).

¹⁰ Cfr. CARDONA, C., *Metafísica del bien y el mal*, cit., p. 102.

¹¹ Rom 8, 1–2, 14–15: Así pues, no hay ya ninguna condenación para los que están en Cristo Jesús. [2] Porque la ley del Espíritu de la vida que está en Cristo Jesús te ha liberado de la ley del pecado y de la

los siglos, como ya hemos dicho, se había oscurecido, concibiendo la libertad cristiana más como renuncia que como afirmación. Desde que en el otoño de 1931, el joven sacerdote Josemaría tuvo la certeza rotunda, fuerte, paladina de ser hijo de Dios¹², este rasgo de la filiación divina quedó impreso en su alma y en el espíritu del Opus Dei, con tanta fuerza como si fuese una impronta genética.

Por eso, ante la pregunta de si existe algo que inicie y consume el camino de la libertad, Escrivá responde afirmativamente con las palabras de Jesucristo: *Veritas liberabit vos* (Io 8, 32); *la verdad os hará libres* (n. 26 & 2). Para ser libres necesitamos de la verdad. Esto es incuestionable, porque el conocimiento de la verdad es condición necesaria para el ejercicio de la libertad, pues la libertad tiene como acto propio el amor –la elección libre del bien–, y es el conocimiento de la verdad lo que nos hace conocer cuál es el auténtico bien. Por eso, el acto libre de máxima intensidad consiste en decir AMÉN a Dios, en estar de acuerdo con ser hijo, con ser criatura. ¿Por qué es el mayor acto de libertad? Porque coincide con la verdad de mi ser, porque es mi verdad: soy constitutivamente hijo, esa es mi condición ontológica. La filiación divina no es un aspecto más entre otros de nuestro ser cristianos, es la condición ontológica que dota de significado a todos los demás. Determina entitativamente a la persona en virtud de su libertad, ya que ésta permite que la criatura sea elevada a la condición de hija. Por eso hemos dicho que la libertad tiene carácter radical, porque está arraigada en el acto de ser. Estamos en el orden del ACTO: es una relación de acto–acto, del acto de ser al Acto Puro (Dios). La persona toma conciencia de su condición ontológica filial cuando se considera no en relación a sí misma, sino en relación a Dios, y cuando considera –iluminada por la fe– que su Autor no se ha limitado a crearla, sino que ha muerto por ella. La persona cuenta para Dios, hasta el punto de que ha muerto por cada una, *porque ama entrañablemente a cada persona* (n. 24). Es decir, que es destinataria de una iniciativa divina de enorme calibre (*Empti enim estis pretio magno*, Gal 2, 20).

La libertad más profunda es esta libertad de aceptación, de decir amén a Dios y a sí mismo. Aceptarse como quien se es. Aceptación de uno mismo en atención al propio carácter creado, como hijo de Dios: es la máxima coincidencia consigo mismo. Por eso, *el que no se sabe hijo de Dios, desconoce su verdad más íntima* (n. 26 & 4), desconoce su radicalidad esencial. Y quien se conoce como hijo, conoce su verdad y es máximamente libre. De ahí que el sentido último de la libertad estribe en tomar conciencia de nuestra verdad más íntima, a nivel ontológico y a nivel sobrenatural: la filiación divina.

muerte...)[14] Porque los que son guiados por el Espíritu de Dios, éstos son hijos de Dios. [15] En efecto, no recibisteis un espíritu de esclavitud para estar de nuevo bajo el temor, sino que recibisteis un espíritu de hijos de adopción, en el que clamamos: ¡Abba, Padre! [16] Pues el Espíritu mismo da testimonio junto con nuestro espíritu de que somos hijos de Dios(...). [21] de que también la misma creación será liberada de la esclavitud de la corrupción para participar de la libertad de la gloria de los hijos de Dios.

¹² Así se refería el Beato a ese momento cuando el Señor le hizo entender que la conciencia de la filiación divina había de ser el fundamento de la espiritualidad del Opus Dei: *“La oración más subida la tuve (...) yendo en un tranvía y, a continuación vagando por las calles de Madrid, contemplando esa maravillosa realidad: Dios es mi Padre. Sé que, sin poderlo evitar repetía: Abba, Pater! Supongo que me tomarían por loco”*. (Instrucción, V-35/IX-50, n. 22, nota 28. Citado por: VÁZQUEZ DE PRADA, A., *El Fundador del Opus Dei*, RIALP, Madrid 1997, p. 389).

La libertad sólo se ordena a Dios de modo absoluto. Cualquier otra dependencia absoluta es esclavitud indigna de la libertad. *Quien dice que sí a Dios goza de la libertad de los hijos de Dios. (...) saborea esa soltura de movimientos como un regalo de Dios (n. 35).* Y la respuesta a Dios tiene que ser incondicionada, porque es respuesta al infinito amor creador. Condicionarla a algo –al éxito, a la propia satisfacción, a la felicidad,...– sería tanto como amar la propia libertad más que a Dios mismo. Pero así se frustra la libertad, porque ningún proyecto personal contrario al proyecto divino puede ser mejor que ese proyecto. Por eso subraya Escrivá que la disyuntiva radical es ser: *O hijos de Dios, o esclavos de la soberbia, de la sensualidad, de ese egoísmo angustioso en el que tantas almas parecen debatirse (n. 38 & 1).*

Quien no quiere ordenar su libertad al Amor de Dios, la ordena a sí mismo, pero el querer a sí mismo, sin esa ordenación al querer de Dios, es querer de modo defectuoso. Carlos Cardona afirma que la capacidad infinita de querer que la libertad implica, se pone como tal libertad, sólo amando libremente el Bien infinito de modo incondicionado; de lo contrario se frustra como tal libertad¹³. Por eso a Dios no se le elige como una alternativa entre otras, sino por *encima de la misma capacidad de elegir*¹⁴. La alternativa a esta elección no es el mal, sino querer a sí mismo de manera incondicionada, como bien absoluto. No es el mal, porque el mal no puede ser querido, sino el bien en cuanto que es bien para mí, tomado como bien absoluto.

Somos responsables ante Dios de todas las acciones que realizamos libremente. No caben aquí anonimatos; el hombre se encuentra frente a su Señor, y en su voluntad está el resolverse a vivir como amigo o como enemigo (n. 36 & 1). Toda acción libre, ya sea buena o mala, coloca a la persona ante Dios de forma más o menos inmediata, en cuanto que siempre es en pro o en contra de su verdadero bien; y todo lo que es verdaderamente bueno, responde al designio creador.

Sólo cuando se ama se llega a la libertad más plena (n. 38 & 5). La verdadera libertad se da cuando el hombre, con una decisión libre, imprime a su acción una voluntariedad hacia el Absoluto que es Dios, que excluye del todo cualquier otra posibilidad. La vivencia de la libertad se experimenta intensamente cuando se dan elecciones relevantes. La libertad es mayor cuanto más importante es aquello con lo que se enfrenta. Decidir entre un helado y una taza de café no da lugar a mucho rango de libertad; en cambio, hay elecciones que cualifican hondamente la vida personal y comprometen la libertad radicalmente. Por eso, en un mundo de trivialidades no se puede ser libre.

¹³ Cfr. CARDONA, C., *Metafísica del bien y del mal*, cit., p. 104.

¹⁴ Cfr. CARDONA, C., *Metafísica del bien y del mal*, cit., p. 105.

III. EL DINAMISMO DE LA LIBERTAD

A. El crecimiento de la libertad

Decíamos que el sentido de la libertad es llegar al cumplimiento del *télos* personal, como respuesta a la donación del ser por parte de Dios. Ahora preguntémonos, ¿es posible que se dé un crecimiento en libertad? ¿La libertad humana puede crecer, disminuir o desaparecer? ¿Es posible abdicar de la propia libertad?

En este punto conviene que hagamos una distinción de planos. A nivel ontológico, partimos de que la libertad es real, pero finita, porque es la libertad de una criatura compuesta de potencia y acto. No tiene un punto de partida incondicionado y absoluto, porque es la libertad de una criatura, es decir, una libertad que ha sido donada, que hay que acoger como una semilla y hacerla crecer y madurar con responsabilidad. Aparte de su condición creatural, en el caso del hombre, también se trata de una libertad con unos rasgos propios que derivan de su condición corpóreo—espiritual, y que la limitan aún más. Con lo cual, es evidente que puede crecer, disminuir, y el hombre puede abdicar de ella volviéndose contra su Autor.

En el plano operativo o dinámico también se da un crecimiento y disminución, pero por distintos motivos. La libertad crece en la medida en que las capacidades operativas de la persona están mejor dispuestas para la realización de su proyecto existencial, que coincide —si es verdadero— con el proyecto de Dios para esa persona. Al conjunto de hábitos que disponen a las potencias para la realización del *télos* personal se les denomina *virtudes*, eje sobre el cual gira toda la dinámica de la vida moral. Las virtudes son una noción antropológica central que integra todas las instancias humanas básicas: la cognoscitiva, la afectiva y la activa. No son disposiciones centradas en no hacer cosas malas, sino en convertir los afectos e impulsos en un instrumento al servicio de la persona. Así lo entendió el Beato Josemaría, pues siempre que hablaba de alguna virtud lo hacía de modo afirmativo, positivo. Concretamente, refiriéndose a la virtud de la castidad decía: *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 del Señor*¹⁵. Ciertamente, el crecimiento de las virtudes de la afectividad superior es causado por el buen ejercicio de su acto principal, que es el amor. *¡Bendita esclavitud de amor, que nos hace libres!*¹⁶. Cuando el amor se confirma en las elecciones particulares, se van desarrollando estas disposiciones estables y difícilmente removibles, que inclinan a obrar bien con prontitud, facilidad y gustosamente.

Las virtudes contribuyen al incremento de la libertad y, por eso, tienen una importancia decisiva: sin ellas, la libertad que se procura con los hábitos de otras capacidades operativas —que no son la afectividad superior—, quedaría troncada, sin sentido, frustrada (¿para qué?).

Las virtudes de la voluntad, además de aumentar la libertad de la persona para la realización de su libertad fundamental —la libertad de amar—, impulsan y dan sentido a la adquisición de cualquier otra capacidad, que queda así integrada en el proyecto

¹⁵ ESCRIVÁ DE BALAGUER, J., *Amigos de Dios (homilía: Porque verán a Dios)*, cit., n. 177, & 4.

¹⁶ ESCRIVÁ DE BALAGUER, J., *Es Cristo que pasa, (homilía: Cristo Rey)*, cit., n. 184 & 5.

existencial. *Es verdaderamente hombre el que se empeña en ser veraz, leal, sincero, fuerte, templado, generoso, sereno, justo, laborioso, paciente*¹⁷. En otras palabras, las virtudes logran integrar la afectividad sensible y superior en la actividad personal haciendo de esa actividad una acción libre.

B. Influencia de las virtudes en el crecimiento de la libertad

Con el fin de entender con mayor lucidez el influjo de las virtudes en la actuación libre, consideraremos algunos datos antropológicos.

En la persona se dan dos niveles de instancias afectivas: sensible y racional (o superior). Ambas instancias no son fuerzas paralelas; ni tampoco antagónicas, como si cada una tendiese a bienes de por sí excluyentes: una y otra se ordenan a la realización de la vida humana. Aunque es verdad que, como enseña la fe católica, la aptitud de la voluntad para conducir la afectividad sensible al bien total de la persona, quedó disminuida –no destruida– como consecuencia del pecado original. Ahí reside la causa de la reyerta interior que todo hombre libra consigo mismo. Las enseñanzas del Beato Josemaría en este aspecto son muy positivas, porque se dirigen a orientar la emotividad y la afectividad de la persona hacia el verdadero bien humano. Por ejemplo, hablando de la castidad se expresaba así: *Para ser castos –y no simplemente continentes y honestos–, hemos de someter las pasiones a la razón, pero por un motivo alto, por un impulso de Amor*¹⁸. En otro lugar, afirma: *La templanza no supone limitación, sino grandeza. Hay mucha más privación en la destemplanza, en la que el corazón abdica de sí mismo, para servir al primero que le presente el pobre sonido de unos cencerros de lata*¹⁹.

La afectividad sensible (apetito irascible o impulsos, y apetito concupiscible o deseos) tiene una aptitud natural para ser integrada por la instancia afectiva superior (voluntad y razón práctica). Es lógico que así sea, porque la componente sensible de nuestra afectividad se dirige a bienes parciales, sectoriales, en cambio, la superior se orienta hacia el bien total de la persona. Por eso, en los casos, en que el bien total de la persona exige la renuncia a un bien parcial al que afectivamente se tiende, se experimenta una resistencia, una oposición; y también, más tarde, se obtiene el fruto positivo de la victoria del bien mejor. *El alma enamorada conoce que, cuando viene ese dolor, se trata de una impresión pasajera y pronto descubre que el peso es ligero y la carga suave* (n. 28 & 2).

Las virtudes logran la integración de la afectividad superior sobre la afectividad sensible, modelando en las potencias unas disposiciones estables y activas hacia el bien que hacen que concurren hacia el bien total de la persona. La persona con estas disposiciones es dueña de sus actos y es capaz de vivir el don de sí por amor. Sus

¹⁷ ESCRIVÁ DE BALAGUER, J., *Amigos de Dios*, (homilía *Virtudes humanas*), cit., n. 90 & 2.

¹⁸ ESCRIVÁ DE BALAGUER, J., *Amigos de Dios* (homilía: *Porque verán a Dios*), cit., n. 177, & 4.

¹⁹ ESCRIVÁ DE BALAGUER, J., *Amigos de Dios* (homilía: *Virtudes humanas*), cit., n. 84 & 4. Otro ejemplo puede servir de muestra: *No me ha gustado nunca hablar de impureza. Yo quiero considerar los frutos de la templanza, quiero ver al hombre verdaderamente hombre, que no está atado a las cosas que brillan sin valor, como las baratijas que recoge la urraca* (*Ibidem*).

sentimientos no son un obstáculo, sino que más bien facilitan el acto voluntario, reforzándolo y perfeccionándolo.

El Beato Josemaría fue un gran formador de almas, y trataba a cada alma como si fuese la única, una joya preciosa. Así lo expresaba: *Dios no se repite nunca: trabaja las almas una a una, como un orfebre las piedras preciosas. Y la joya de más precio es la que se ha dejado tallar sin oponer resistencias*²⁰. Estaba convencido y, así lo practicaba, de que la actividad educadora había que orientarla a enseñar a dirigir los sentimientos hacia el *télos* personal. No se trata de reprimirlos, sino de hacerlos concurrir al bien total de la persona. Así lo expresa en un punto de *Camino: El corazón a un lado. Primero, el deber. –Pero, al cumplir el deber, pon en ese cumplimiento el corazón: que es suavidad*²¹. Este aspecto representa una dimensión esencial de la educación de la libertad, que Escrivá promovió en distintos ámbitos. Es libre la persona capaz de orientar sus sentimientos en función del verdadero bien, y esto se logra a través de las virtudes. Los que lo conocieron atestiguan que tenía una connaturalidad afectiva con el bien. Las virtudes elevaron sus facultades al máximo de sus posibilidades específicas, e hicieron que obrase bien con facilidad, constancia y gozo.

En la tarea educativa y de formación Escrivá daba al ejemplo un papel de valor insustituible: *fray ejemplo es el mejor predicador*, decía. Captó con gran penetración que las virtudes funcionan no sólo como hábitos o disposiciones de la afectividad sensible y racional al bien, sino también como guías de acción, esto es, como criterios que guían la acción. En este sentido, se dice que las virtudes ejercen la función de discernimiento moral, porque se las considera como principios prácticos de la razón o como las principales categorías normativas del bien moral, y como base de las normas de la conducta humana²². Para él las virtudes eran *evidencias prácticas*, es decir, que al *verlas vivir* se conoce de modo espontáneo e intuitivo que “para mí lo bueno es ser laboriosa y lo malo perezosa”; “lo bueno es ser generosa y lo malo es ser egoísta”. Dan a la razón un criterio de discernimiento moral, con el cual se comprende, sin mucho razonar, el proyecto personal de vida que se debe seguir. De este modo aconsejaba a quienes le escuchaban: *Vive tu vida ordinaria; trabaja donde estás, procurando cumplir los deberes de tu estado, acaba bien la labor de tu profesión o de tu oficio, creciéndote, mejorando cada jornada. Sé leal, comprensivo con los demás y exigente contigo mismo. Sé mortificado y alegre. Ese será tu apostolado. Y, sin que tú encuentres motivos, por tu pobre miseria, los que te rodean vendrán a ti, y con una conversación natural, sencilla –a la salida del trabajo, en una reunión de familia, en el autobús, en un paseo, en cualquier parte– charlaréis de inquietudes que están en el alma de todos, aunque a veces algunos no quieran darse cuenta: las irán entendiendo más, cuando comiencen a buscar de verdad a Dios*²³.

²⁰ ESCRIVÁ DE BALAGUER, J., AGP, PO9, 1972, 42.

²¹ 25ª ed., RIALP, Madrid 1965, n. 162.

²² Cfr. RODRÍGUEZ-LUNO, *Ética General*, cit., n. 165.

²³ ESCRIVÁ DE BALAGUER, J., *Amigos de Dios*, (homilía: *Para que todos se salven*), cit., n. 273.

CONCLUSIONES

Al hilo de las reflexiones que hemos ido haciendo, y como consideración final, cabría sostener que la noción de libertad, tal y como se ha ido configurando en los últimos siglos en la intrincada confrontación que hemos presentado al inicio, puede verse enriquecida si se nutre de las enseñanzas del Beato Josemaría. Necesitamos insoslayablemente un concepto renovado de libertad, que no abdique de Dios, sino que más bien se entienda como lo que es: efecto de su amor creador y redentor. La libertad guarda una relación esencial con el amor; es más, Dios nos ha dado ese don para que le amemos, y la libertad crece en la misma medida en que se ama más. Cuando el amor se confirma en las elecciones particulares se van desarrollando las virtudes que inclinan a obrar bien con gusto y prontamente.

Nadie es más libre que el que se ata porque quiere. “Dejarse condicionar” por los compromisos asumidos del proyecto personal de vida buena y renunciar a algún bien parcial, aunque suponga sacrificio o renuncia, implica refuerzo del recto ejercicio de la libertad, que hace crecer éticamente a la persona. Cada victoria de la libertad implica un incremento en virtud, y viceversa. Por eso, las virtudes son los criterios de comportamiento que mejor expresan la recta orientación de todas las energías humanas puestas al servicio de la libertad. Expresan de modo *habitual* la finalidad de la acción *libre*, y son criterios infalibles de acción, porque en ellas la acción libre se hace hábito de la tendencia, de la afectividad sensible y de la voluntad. El Beato Josemaría encarnó en su vida terrena las virtudes de modo heroico: fue muy virtuoso, a la vez, muy libre, porque apostó en su vida por el Amor.

Sus biógrafos han señalado la temprana vocación del Beato por la arquitectura, pudiendo leer en la publicación de Pilar Urbano que en los años 1917-18 “renuncia a estudiar arquitectura y decide hacerse sacerdote, por estar más disponible para lo que Dios le pida.”² Apreciamos ya en este momento lo que será la escala de valores que habrá de regir su relación con las artes o los artistas, igual que los demás aspectos de su vida. Cuando más tarde curse estudios civiles elegirá la carrera de Derecho, seguramente guiado por intuición providencial en función de la misma prioridad, pues sus conocimientos en esta materia se revelaron fundamentales en el empeño de dar forma jurídica a su fundación.

No obstante, los planes de Dios para él y su propio afán por corresponder, incluirían numerosas oportunidades de acercarse al campo arquitectónico, a la hora de materializar tantas empresas de formación y apostolado desde su insustituible labor de promoción e impulso.³ Y ello fundamentalmente porque el Espíritu que Dios le entregó tiene como

¹ Josemaría Escrivá de Balaguer: *Caminos* n.º 142. “No olvides que antes de enseñar hay que hacer— *Coequit facere et docere*”, dice de Jesucristo la Escritura Santa, comenzó a hacer y a enseñar. —Primero hacer. Para que tú y yo aprendamos.”

² Pilar Urbano *El hombre de Villa Tevere. Los años romanos de Josemaría Escrivá*. Plaza&Janés ediciones.

³ CECILIA ECHEVERRÍA. Estudios de Derecho (Universidad Francisco Marroquín, Guatemala). Licenciada en Filosofía (Universidad de Navarra). Doctora en Filosofía (Pontificia Universidad de la Santa Cruz, Roma). Docencia en Filosofía, Teología, Ética, Historia de la Filosofía (Roma); Antropología (Universidad de Costa Rica).