



## Convegno Internazionale “San Josemaría e il pensiero teologico”

Roma, 14-15-16 novembre 2013

### ASPETTI DEGLI INSEGNAMENTI DI SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ

#### RILEVANTI PER LA FILOSOFIA

*Rev. Prof. Juan José Sanguinetti*

#### 1. Premesse

L'intento di ricavare dagli insegnamenti teologici e spirituali di San Josemaría Escrivá elementi rilevanti per la filosofia fa parte del dinamismo tra la ragione e la fede proprio della vita cristiana. Il messaggio di San Josemaría è principalmente teologico. La teologia cristiana contiene sempre, tuttavia, uno sfondo di conoscenze almeno implicite che può essere analizzato a diversi livelli, sia nei contenuti –metafisici, antropologici, etici– sia nella prospettiva metodologica, in quanto essi sono accessibili alla ragione umana. Si crea così un peculiare dinamismo di pensiero, storicamente accertato e sempre basato sulla prassi cristiana –liturgica, sacramentale, morale, educativa, pastorale–, in cui la ragione arricchisce e stimola la fede nelle sue espressioni teologiche, così come la fede a sua volta fa altrettanto con la ragione nei suoi approfondimenti filosofici e scientifici.

In questo quadro, la dottrina teologica di San Josemaría, come quella di alcuni altri santi, mi pare innanzitutto un vissuto radicato in un carisma teologico, non come risultato di una riflessione teorica, ma come un nucleo in cui si possono individuare aspetti non direttamente filosofici, eppure rilevanti per il pensiero filosofico. Questi aspetti non sono incidentali o aneddotici, ma sono a mio avviso basilari e in qualche modo sistematici, in quanto nascono da una certa visione del mondo e dell'uomo aderente all'essenza del suo messaggio teologico, che è quello di far conoscere e diffondere la chiamata universale alla santità cristiana e all'apostolato nella modalità della santificazione del lavoro professionale nella quotidianità della vita ordinaria.

Il punto che sto indicando potrebbe sembrare laborioso e difficile da esprimere in modo analitico, ma nel mio intervento vorrei farne un cenno a modo di testimonianza, quasi come una risposta a chi mi domandasse quale impatto abbia avuto la teologia spirituale di San Josemaría nel mio lavoro filosofico. Senza voler sembrare arrogante, ritengo di poter rispondere a questa domanda in un modo privilegiato –naturalmente non solo io, ma tanti altri–, non solo come risultato di aver letto gli scritti di San Josemaría, ma in larga misura grazie al fatto di averlo conosciuto di persona e di aver ricevuto durante circa sei anni il suo insegnamento complessivo in modo orale e personale.

Mi riferisco al periodo compreso tra gli anni 1966-1968 e 1970-1975, quando a titolo di studente di filosofia e di teologia e nei miei primi anni della mia docenza e ricerca nel campo filosofico ho partecipato in modo regolare, mentre abitavo nella sua residenza a Roma, a numerosi incontri informali e familiari. Tali incontri costituivano per San Josemaría, come è noto, uno dei canali preferiti, seppur non esclusivo, per trasmettere il suo vissuto teologico, ascetico e spirituale. Lo chiamo “vissuto” in mancanza di termini più adeguati. Voglio dire che non erano insegnamenti di uno studioso e nemmeno erano dei semplici contenuti come quelli che si possono trasmettere in una predica.

Devo riconoscere con schietta convinzione che in tali incontri, tutto sommato, senza programmi particolari, ma nella semplicità di conversazioni, commenti, risposte a domande, veniva fuori la totalità del carisma di San Josemaría, cosa che agli occhi di un filosofo potrebbe essere visto anche come l'insieme di manifestazioni di un'unica intuizione. Non però intuizione umana, ma soprannaturale, appunto carisma nucleare, con sfumature particolari ogni volta, ma sempre in riferimento a quel nucleo unitario che San Josemaría dichiarava di aver “visto” al momento di ricevere la luce fondatale, vale a dire ciò che Dio gli aveva fatto percepire insieme alla chiamata vocazionale e all'impegno missionario di trasmetterlo a tutti. Luce poi sviluppata in tanti dettagli ed espressioni e certamente identificata col Vangelo stesso e con i contenuti essenziali della fede cristiana, di cui non era che uno sviluppo e un'illuminazione, come sono sempre i carismi che arricchiscono la Chiesa e che costituiscono il frutto dell'azione dello Spirito Santo operante al suo interno.

## 2. Teoria e prassi

Ho parlato di testimonianza, ma non farò qui un'esposizione autobiografica. Vorrei comunque segnalare, come un punto personale significativo, il fatto che a me, come studente di filosofia, abituato a considerare la contemplazione teoretica come superiore all'azione pratica, in un quadro tipicamente classico –aristotelico e tomistico–, colpì l'insistenza di San Josemaría sulla contemplazione nel lavoro e in mezzo al mondo e alla vita ordinaria. In una delle mie prime letture filosofiche da studente avevo trovato, ad esempio, in Josef Pieper, una critica al concetto di “lavoro dello spirito” o di “lavoratore dello spirito”, in un contesto in cui il mondo del lavoro veniva visto in un modo negativo, come un ambito legato all'utilità, alla materialità e alla mancanza di libertà –nel senso di soggezione alla materia e alle sue necessità–, in definitiva alla schiavitù dello spirito, mentre la filosofia era invece proposta come un'attività nobile di vera libertà spirituale, per cui il concetto di funzione sociale delle attività umanistiche era pure considerato con sospetto, e accolto solo con cautela e con certe precisazioni<sup>1</sup>.

Pieper si riferiva al lavoro preso come unico ambito di svolgimento della vita umana, ma ciò non toglie che non soltanto lui, ma un numero considerevole di filosofi legati alla tradizione classica, come Husserl o Heidegger, per non parlare di alcuni tomisti, vedessero il lavoro, secondo un certo schema di divisione tra la teoria e la prassi, in contrapposizione al pensiero speculativo e all'educazione ai valori più nobili, e valutassero altresì in modo piuttosto negativo, o almeno come qualcosa di poco rilievo o molto secondario, la creatività e l'attività tecnologica<sup>2</sup>. Personalmente non potevo evitare di osservare un contrasto tra questa impostazione, che poi ho sentito ripetuta un'infinità di volte, e la formula di Josemaría Escrivá di santificare il lavoro e di essere *contemplativi nel lavoro*<sup>3</sup>. Sentire che la stessa filosofia era un lavoro forse scandalizzerebbe Pieper se ora vivesse<sup>4</sup>. San Josemaría manifestò perfino la propria esperienza di aver vissuto la santa Messa come una forma di lavoro<sup>5</sup>, poiché l'Eucaristia va “preparata” con un certo sforzo da parte

<sup>1</sup> Cfr. J. Pieper, *Müsse und Kult*, Imkösel, München 1948, pp. 1-45.

<sup>2</sup> Ad esempio, Pieper in quest'opera scorge soltanto pragmatismo e forse idealismo nella frase “se vuoi conoscere qualcosa, devi lavorare” (*ibid.*, p. 29).

<sup>3</sup> Un'espressione molto usata da San Josemaría è quella di “contemplativi in mezzo al mondo”: cfr., ad esempio, Josemaría Escrivá, *È Gesù che passa*, Ares, Milano 1973, n. 174. Per un'analisi di questo concetto, cfr. M. Belda, *Contemplativi in mezzo al mondo*, “Romana”, (14) 1998, pp. 326-340; E. Burkhart e J. López, *Vida cotidiana y santidad en la enseñanza de San Josemaría*, Rialp, Madrid 2010, vol. 1, pp. 312-334; J. L. Illanes, *Contemplación y acción cristiana en el mundo*, en AA. VV., *El cristiano en el mundo*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2003, pp. 391-418.

<sup>4</sup> Cfr. A. M. González, *El trabajo filosófico a la luz del Beato Josemaría*, in *Lavoro e vita quotidiana*, a cura di G. Faro, Edusc, Roma 2003, pp. 157-180.

<sup>5</sup> Viceversa, sul lavoro in rapporto alla Santa Messa in San Josemaría, cfr. C. González-Ayesta, *Il lavoro come una Messa*, “Romana”, (26) 2010, pp. 200-218.

del sacerdote (*confeccionar* era il termine spagnolo da lui impiegato), e anche perché il sacrificio di Cristo è un'offerta della propria vita compiuta con fatica e sforzo<sup>6</sup>.

Ho proposto un esempio concreto di come la teologia del lavoro di San Josemaría, comportando una particolare modalità di esprimere il rapporto tra la contemplazione e l'azione, costituiva per me, in quanto filosofo, un invito a riconsiderare in modo complessivo il classico binomio di teoria e prassi<sup>7</sup>. Questo punto non è comunque solo personale. Secondo la logica dei rapporti tra fede e ragione, la prospettiva aperta da San Josemaría rappresenta un quadro stimolante per la ragione filosofica.

Ciò che ho appena illustrato è normale nel dinamismo storico della fede. La dottrina cristiana, come è ben noto, portò col tempo alla valutazione positiva della persona, della libertà, del lavoro, della secolarità, della carità, della famiglia. Questi elementi sono *impliciti razionali* che la fede cristiana spinse a rendere espliciti nel pensiero (ma ancora c'è molto da fare in questo senso), creando così una cultura cristiana in cui la ragione umana si rende più forte e più feconda. Ciò che propongo in questo intervento non è altro che proseguire su questa linea in riferimento alla visione teologica di San Josemaría. Aggiungo, tra parentesi, che la derivazione di elementi impliciti razionali a partire dalla fede cristiana si compie sempre in un quadro di libertà. Così come non esiste una filosofia cristiana ufficiale, poiché il Cristianesimo non è una filosofia, altrettanto si può dire dei contenuti impliciti razionali che si possono ricavare dagli insegnamenti di San Josemaría, come sto facendo in queste riflessioni. Le mie considerazioni sono personali e non sono la filosofia di San Josemaría, che non esiste.

Prima di passare al punto successivo, vorrei completare quanto ho detto sul tema della contemplazione nella prassi lavorativa. La nozione di lavoro in San Josemaría è un tutt'uno, in un certo senso, con le nozioni di *mondo*, di *professionalità*, di *quotidianità* —cioè la vita ordinaria di tutti i giorni—, di *cose piccole* e di *secolarità*. Esse formano un intreccio di elementi che non si possono separare se non analiticamente, anche se vanno sempre considerate con la flessibilità dell'analogia.

Il mondo come realtà positiva in cui si svolge l'esistenza umana è, nella teologia di San Josemaría, non solo la natura o la creazione, ma il mondo umano —*saeculum*, da dove deriva la nozione di secolarità come concetto teologico— in cui l'uomo è presente come persona che convive con altri nella società civile e familiare e che lavora per portare le cose al loro perfezionamento iscritto nella natura e nel dinamismo della grazia divina. Il lavoro, in questo senso, si configura in

<sup>6</sup> Ho sentito raccontare a San Josemaría questa esperienza in modo personale (comunque, cfr. Josemaría Escrivá, *Via Crucis*, Rialp, Madrid 1981, XI Estación, n. 4). Con questi commenti non intendo squalificare il pensiero di Pieper, filosofo ammirevole per tanti versi. Ma la svalutazione del lavoro e del mondo del lavoro (tecnico, manuale, domestico) e l'idea che la speculazione filosofica comportasse il collocarsi al di sopra degli interessi umani della vita ordinaria, era un atteggiamento normale in molti filosofi —se escludiamo i pensatori pragmatisti e marxisti—, atteggiamento oggi non sempre superato del tutto. Questo fatto non toglie che il valore assegnato da San Josemaría al lavoro, in unione profonda alla grazia e alla vita contemplativa, non abbia niente a che vedere con la filosofia della prassi di Marx o dei pragmatisti. Anzi, tale valorizzazione offre la possibilità di dare una risposta incisiva a queste ultime filosofie, in quanto consente di scorgere un senso antropologico profondo nel lavoro umano.

<sup>7</sup> Cfr. il mio studio *L'umanesimo del lavoro nel Beato Josemaría Escrivá*, "Acta Philosophica" (1) 1992, pp. 264-278, nonché la mia lezione inaugurale per l'inizio dell'anno accademico 1990-91 nell'allora Ateneo Romano della Santa Croce, *Teoria e Prassi. Riflessioni sull'unità dell'agire umano* (14-XI-1990). Ricerche filosofiche sul lavoro stimulate dalla dottrina teologica di San Josemaría si possono vedere anche in G. Faro, *Il lavoro nell'insegnamento del beato Josemaría Escrivá*, Agrilavoro, Roma 2000; A. Malo, *Il senso antropologico dell'azione*, Armando, Roma 2004; A. Llano, *Libertad y trabajo*, in AA. VV., *Trabajo y espíritu*, Eunsa, Pamplona 2004, pp. 183-202; J. I. Murillo, *El trabajo como manifestación de Dios*, in *Trabajo y espíritu*, cit., pp. 139-150; B. O. Bogeskov, *Primacia de la contemplación y santificación del trabajo en Santo Tomás de Aquino. Un estudio comparativo con la doctrina de San Josemaría*, in *Trabajo y espíritu*, cit., pp. 151-161; M. P. Chirinos, *Humanismo cristiano y trabajo*, in *Trabajo y espíritu*, cit., pp. 45-65, nonché *Una proposta filosofica per la santificazione del lavoro: il 'negozio contemplativo'*, "Romana", (23) 2007, pp. 342-360. Più in generale, cfr. E. Burkhardt e J. López, *Vida cotidiana y santidad en la enseñanza de San Josemaría*, Rialp, Madrid 2010, vol. 3, pp. 134-221.

San Josemaría come un concetto analogico, che il più delle volte significa lavoro professionale, cioè cristallizzato come un mestiere specifico nelle strutture sociali e compiuto con dedizione, studio e serietà, in un modo sistematico e non casuale.

La quotidianità, a sua volta, è una dimensione antropologica molto ricca che ha a che vedere: 1) con la temporalità, poiché il lavoro si compie ogni giorno; 2) con la normalità della vita quotidiana, poiché il lavoro costituisce come l'asse attorno il quale gira la vita ordinaria<sup>8</sup>, appunto perché è professionale o vocazionale, in contrasto con gli eventi straordinari che non succedono ogni giorno; 3) infine, con le cose piccole. Quest'ultima è un'altra nozione pregnante di San Josemaría, rapportabile a una serie di aspetti, come sono appunto la quotidianità –fatta di eventi puntuali quasi insignificanti–, il lavoro serio –costituito da milioni di cose piccole articolate con perseveranza e intelligenza–, e l'accessibilità alle grandi cose, in quanto ciò che è difficile, nei confronti della debolezza umana, si rende facile quando è ridotto a cose piccole oggettive ed a azioni piccole che creano abiti personali.

L'ultimo punto segnalato si ricollega in San Josemaría ugualmente alla categoria spirituale della vita di infanzia, la quale a sua volta è in rapporto con la filiazione divina. Questa serie di relazioni che ho inteso indicare potrà forse sembrare complessa, ma in realtà si condensa in un modo molto semplice nel nucleo del messaggio teologico di San Josemaría prima menzionato e che adesso ripeto, cioè la chiamata universale alla santità cristiana e all'apostolato nella modalità della santificazione del lavoro professionale nella quotidianità della vita ordinaria.

Nel considerare questi elementi, un filosofo non può evitare, ancora una volta, di metterli in rapporto a nozioni simili di certi filosofi, in particolare, ancora nel mio caso, alla nozione heideggeriana di mondo e di quotidianità. E anche qui, come prima accadeva con la nozione di lavoro, spunta il contrasto tra la visione positiva di San Josemaría del mondo e della vita quotidiana, luogo della santificazione e ambito da santificare –basta pensare al titolo della sua celebre omelia *Amare il mondo appassionatamente*–, con la concezione invece piuttosto negativa di Heidegger.

L'essere gettati nel mondo significa in Heidegger, come è noto –particolarmente in *Essere e tempo*, ma anche nella sua conferenza del 1924 *Il concetto di tempo*–, vivere la struttura della “cura” nei confronti degli interessi e dei progetti della vita quotidiana insieme agli altri. Lavorare è occuparsi di cose –prendersene cura– che si presentano all'Esserci (*Dasein*) –l'uomo– nella successione delle ore dell'orologio, in una situazione di occultamento e di oblio dell'essere, appunto perché la presentazione degli enti, sempre in rapporto al lavoro<sup>9</sup> come situazione mondana, impedisce all'uomo di affacciarsi all'essere (cioè alla differenza ontologica tra l'essere e l'ente), quando in realtà, se lo facesse, la sua vita entrerebbe nell'ambito dell'autenticità<sup>10</sup>. Il tempo dell'orologio è il tempo volgare o quotidiano<sup>11</sup>, tempo dell'inautenticità, dell'affanno, della fretta e dell'anonimato.

<sup>8</sup> Sul concetto di vita ordinaria in San Josemaría, con spunti storici teologici e filosofici, si veda J. L. Illanes, *La vida ordinaria entre la irrelevancia y el heroísmo*, in *Lavoro e vita quotidiana*, cit., pp. 19-37.

<sup>9</sup> Heidegger non parla tematicamente del lavoro in *Essere e tempo*, ma la sua caratterizzazione dell'essere nel mondo della vita quotidiana, avendo cose da fare di cui “prendersi cura”, si può interpretare come l'esistenza lavorativa quotidiana dell'uomo nel mondo.

<sup>10</sup> È coerente con questa impostazione la posteriore valutazione heideggeriana della tecnica moderna come qualcosa di minaccioso che sottrae l'uomo dal riconoscimento dell'essere. La mia interpretazione di Heidegger nelle poche righe sintetiche sopra riportate tiene conto non solo di *Essere e tempo*, ma di tutto il percorso di questo filosofo. Cfr., su questi temi, i miei lavori *Presencia y temporalidad: Aristóteles, Heidegger, Polo*, “Studia Poliana” (3) 2001, pp. 103-126; *Il destino dell'essere. Fabro in dialogo con Heidegger*, in *Crisi e destino della filosofia. Studi su Cornelio Fabro*, a cura di Ariberto Acerbi, Edusc, Roma 2012, pp. 353-377; *Fabro e Heidegger. Sull'oblio dell'essere nella storia della metafisica. Convergenze e differenze*, in *Verità e libertà. Saggi sul pensiero di Cornelio Fabro*, a cura di Gabriele De Anna, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2012, pp. 19-33.

<sup>11</sup> La “quotidianità” (*Alltäglichkeit*) in Heidegger è il modo di vivere dell'Esserci (l'uomo) in società e nel mondo, un modo caratterizzato dal livellamento e dall'anonimato: cfr. *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1979, §§ 26, 27 e 52.

La descrizione di Heidegger di un tale modo di vivere il tempo quotidiano e il lavoro è efficace e profonda in un certo senso –esiste veramente un modo non autentico di vivere la quotidianità–, ma nella sua filosofia non ci sono elementi che consentano di intravedere la possibilità di vivere altrimenti il tempo ordinario, come invece avviene nel Cristianesimo, grazie al collegamento partecipativo del presente del figlio di Dio con la vita eterna, tramite l'unione a Cristo. Sembra che il mondo e il quotidiano, giustamente rivendicati da Heidegger come forme esistenziali antropologiche importanti, vadano abbandonati, secondo questo filosofo –il punto rimane comunque oscuro in Heidegger–, se si vuole arrivare all'autenticità della scelta, collegata in *Essere e tempo* all'affacciarsi alla morte e al nulla dell'ente, in un contesto contrassegnato dalla finitezza radicale e che non sembra superabile.

Questa problematica è analoga a quanto ho rilevato in Pieper a proposito del lavoro. In Pieper la contemplazione riscatta l'uomo, ma a patto di collocarsi all'infuori del lavoro e del mondo lavorativo. In Heidegger non si vede nemmeno la possibilità della contemplazione. Il paragone con San Josemaría qui si pone in modo naturale, se pensiamo al suo concetto di contemplazione *nel* lavoro e *nel* mondo, una contemplazione che collega il tempo con l'eternità e che quindi acquista un valore di salvezza<sup>12</sup>.

Tali elementi comportano quindi una valutazione positiva, ribadisco, del lavoro, del mondo e del quotidiano, il che invita ad un ridimensionamento filosofico di queste realtà. Ovviamente un tale compito è stato già realizzato più o meno bene da alcuni autori, teologi e filosofi, quindi non è una novità assoluta, almeno come tema. Le mie riflessioni vogliono evidenziare tuttavia fino a che punto nella dottrina di San Josemaría esistono aspetti impliciti razionali, anche in contrasto con certe tendenze filosofiche con cui i suoi insegnamenti teologici si possono confrontare.

## 2. Unità di vita e libertà

La santificazione del mondo, del lavoro e del quotidiano unisce ciò che è diverso e che spesso gli uomini, anche i filosofi, tendono a separare. In filosofia sono frequenti i dualismi drastici –talvolta dialettici– tra teoria e prassi, fede e ragione, ragione e passioni, intelletto e sensi, filosofia e scienze, mente e corpo. Peggio ancora è l'assorbimento riduttivo di uno questi termini nell'altro.

Il Cristianesimo è invece la religione dell'unità nella pluralità “senza confusione”, per dirla in modo breve. La logica dell'Incarnazione sta dietro il compito dell'unificazione di ciò che nell'uomo è plurimo e tale deve restare. Il paradigma ultimo di tale unità è, in questo senso, Gesù Cristo come Verbo incarnato, un Dio che assume in sé stesso quanto è umano e lo porta al suo compimento, non solo nella sua Persona Divina, ma anche nei figli di Dio in Cristo, i quali così partecipano al loro livello all'Incarnazione. Lo fanno in un modo poliedrico, non monistico né uniforme, senza mescolanze e confusioni, e nel rispetto della libertà, senza forzature né coazione<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> Nella visione pedagogica di San Josemaría ci sono degli aspetti che incidono sul modo di impiegare il tempo, visto sempre nella prospettiva del tempo del cristiano: il primato dell'oggi, ma anche del futuro nel senso della speranza escatologica; l'anticiparsi ai tempi grazie alla speranza; il saper decidersi a cominciare; la scienza di saper finire o di “collocare le ultime pietre”; l'atteggiamento di ricominciare l'una e l'altra volta. Questi aspetti, considerati come vere virtù –virtù riguardanti l'uso del tempo–, sono enucleati in San Josemaría, a mio modo di vedere, nel concetto fondamentale di *aprovechamiento del tiempo* (“rendere fruttuoso il tempo”), il che è un modo di *guadagnarlo* e non invece di *perderlo*, nel senso teologico profondo di Ef 5, 16. Questo spunto non esclude il senso umano più semplice di evitare le perdite di tempo per disordine. Cfr. la sua omelia *Il tesoro del tempo*, in Josemaría Escrivá, *Amici di Dio*, Ares, Milano 1982, nn. 39-54. Sul tempo in San Josemaría, si veda A. Nieto, *Ni un segundo: el sentido del tiempo en el Beato Josemaría*, in *Lavoro e vita quotidiana*, cit., pp. 195-208.

<sup>13</sup> Il fondamentalismo si potrebbe interpretare, da questa prospettiva, come l'intento di unificare una serie di dimensioni in un modo totalitario, privando di autonomia gli elementi che compongono la loro integrazione, ad esempio, senza il rispetto della libertà di opinione, o imponendo soltanto una forma esclusiva di unificazione in ambito politico, scientifico o filosofico.

Le considerazioni che ho appena esposto contengono a mio parere principi teologici e filosofici di unificazione di ciò che è plurimo, talvolta duale o anche triadico. Quanto sto dicendo potrebbe sembrare astratto solo a causa del modo sintetico in cui l'ho presentato. La questione invece è profonda e io la vedo, come ho accennato sopra, come una conseguenza che ho ricavato personalmente dagli insegnamenti e dalla vita di San Josemaría. Non riesco ad assegnare un nome preciso a questi ultimi aspetti relativi all'unità che ho cercato di segnalare. Direi che essi emergono da due nozioni fondamentali di San Josemaría, la *libertà* d'una parte, e *l'unità di vita* dall'altra, nozioni prese insieme e non in modo isolato.

Unità di vita<sup>14</sup>, libertà<sup>15</sup> e lavoro sono i concetti fondamentali di San Josemaría su cui finora sono stati scritti probabilmente più saggi intenti al compito di individuare nuclei filosofici impliciti nel suo insegnamento teologico. L'unità di vita, concretamente, non si riduce alla coerenza tra i vari aspetti della vita di fede, ma punta all'esigenza di collegare in modo vitale, cioè naturale e nell'ambito delle virtù, aspetti che di per sé sono vari e che possiedono ciascuno la propria autonomia. Nella mia ricerca filosofica personale, per tornare ancora per un attimo al mio intervento come testimonianza, mi sono sempre trovato spinto a vedere il rapporto positivo tra la filosofia e le scienze, piuttosto che ad accentuarne i contrasti. Dietro questa motivazione c'è stata sempre, nel mio caso, l'esigenza di unità di vita così come l'avevo recepita da San Josemaría. Se è vero che la contemplazione nel lavoro è possibile, anzi necessaria, una conseguenza sarebbe che la teoresi filosofica si presenta come capace di informare, nel senso aristotelico del termine, le scienze e la prassi tecnologica.

Studi filosofici frequenti negli ultimi decenni sui rapporti tra fede e ragione, tra teologia e filosofia, tra metafisica ed etica o tra etica e tecnica si possono svolgere, ed è questo il mio caso, seguendo l'ispirazione dell'esigenza di unità di vita. L'etica può informare, illuminare ed orientare la tecnica, mentre all'inversa la tecnica può partecipare all'etica. E così via in tanti altri casi analoghi. Seguendo quest'ispirazione, si potrebbe tentare di elaborare una teoria dell'azione umana in cui convergano in modo unitario le diverse dimensioni della vita umana: contemplazione, etica, lavoro, amore e rapporto con gli altri<sup>16</sup>.

Dicevo prima, però, che l'unità di vita va presa insieme alla libertà, e aggiungerei anche ad una certa "naturalzza", il che è anche un concetto di San Josemaría su cui finora forse non si è riflettuto abbastanza. Non esiste un unico modo rigido in cui la fede possa informare la ragione, in cui la grazia possa informare la natura o in cui la contemplazione possa illuminare la prassi. Proprio per questo motivo, San Josemaría insisteva sulla libertà del cristiano nelle cose temporali e opinabili. Non perché quest'ultimo ambito fosse indifferente o fosse lasciato in balia del relativismo, ma perché il modo in cui il cristiano può incarnare la fede nei suoi compiti temporali e secolari sta in mano alla sua libertà e responsabilità personali, tenendo però conto dell'esigenza di unità di vita, dell'esigenza cioè di evitare la "schizofrenia" della separazione tra la sua vita cristiana e la sua vita di cittadino nel mondo civile.

L'unità di vita senza libertà non sarebbe naturale. Non avrebbe la semplicità e la naturalezza tipica di ciò che è semplicemente vissuto. Sarebbe quindi un'unità forzata e artificiale. Una libertà senza unità di vita, a sua volta, sarebbe formale, vuota o dispersiva. Parlo in termini filosofici, dal

<sup>14</sup> Cfr., al riguardo, L. Polo, *El concepto de vida en Mons. Escrivá de Balaguer*, en AA. VV. *La personalidad del Beato Josemaría Escrivá de Balaguer*, Eunsa, Pamplona 1994, pp. 165-195; E. Burkhart e J. López, *Vida cotidiana y santidad en la enseñanza de San Josemaría*, cit., vol. 3, pp. 617-653; J. Miras, *La secolarità dei fedeli laici, manifestazione vitale della speranza cristiana*, "Romana", (21) 2005, pp. 368-375.

<sup>15</sup> Cfr. il mio studio *La libertad en el centro del mensaje del Beato Josemaría Escrivá*, in *La dignità della persona umana*, a cura di A. Malo, Edusc, Roma 2003, pp. 81-99; L. Clavell, *Personas libres*, in *La dignità della persona umana*, cit., pp. 101-116; E. Cases, *La libertad en el Beato Josemaría Escrivá*, en *El cristiano en el mundo*, cit., pp. 137-155.

<sup>16</sup> Il mio studio *Teoria e Prassi. Riflessioni sull'unità dell'agire umano*, sopra menzionato, è ispirato proprio a questi spunti.

momento che vedo possibili conseguenze di questi spunti in rapporto alla questione dell'unità della persona umana e dell'unità tra le sue potenze, nonché riguardo al tema prima menzionato dei rapporti interdisciplinari tra le scienze e le tecniche. Trovo in queste tematiche una forte ispirazione nei concetti di unità di vita e di libertà di San Josemaría. Non è indifferente il fatto che tale unità sia "di vita"<sup>17</sup>, quindi naturale, con la semplicità naturale delle cose vitali, nonostante la loro complessità e senza bisogno di ricorrere a forzature concettualizzanti<sup>18</sup>.

Le conclusioni di quanto ho cercato di dire si potrebbero sintetizzare nei seguenti punti:

1. Così come la fede cristiana contiene elementi filosofici impliciti<sup>19</sup>, in modo analogo nella visione teologica di San Josemaría Escrivá si possono individuare aspetti filosofici potenziali. Questi aspetti possono illuminare e orientare in modo positivo il lavoro filosofico in non poche tematiche, specialmente antropologiche.

2. I concetti fondamentali dell'insegnamento teologico di San Josemaría di lavoro, mondo, contemplazione e quotidianità invitano ad un ridimensionamento della concezione filosofica dei rapporti tra la teoria e la prassi.

3. Le categorie caratteristiche di San Josemaría di unità di vita e di libertà, prese insieme, consentono di prospettare un modello dell'azione umana semplice e complessa al contempo. Molti elementi visti classicamente in una prospettiva duale –fede e ragione, filosofia e scienze, naturale e soprannaturale– possono essere reciprocamente integrati in termini di unità di vita nell'ambito della libertà.

Questi spunti non esauriscono l'argomento generale del mio intervento. L'influsso della fede cristiana sulla visione del filosofo contiene molte potenzialità che si possono scoprire a poco a poco. Si apre così un compito bello e allettante di apertura e di fecondità per il lavoro sapienziale del pensiero filosofico.

---

<sup>17</sup> Ho menzionato sopra in questo senso un articolo del filosofo L. Polo sul concetto di vita in San Josemaría.

<sup>18</sup> Cfr. Josemaría Escrivá, *Amici di Dio*, cit., nn. 89-90. Utilizzo questi concetti nel mio scritto *Complejidad y auto-organización. Una visión filosófica*, in M. D. Arancibia, V. Cortez e A. Katuchin (a cura di), *Complejidad y organizaciones*, Editorial Fundación Universidad Nacional de San Juan, San Juan 2010, pp. 193-218.

<sup>19</sup> La questione dei presupposti razionali della fede (*i preambula fidei*) è diversa dall'impostazione seguita in questo lavoro.