

ASPETTI DEGLI INSEGNAMENTI DI SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ RILEVANTI PER LA FILOSOFIA

*Juan José Sanguinetti**

1. PREMESSE METODOLOGICHE

Ricavare dagli insegnamenti teologici e spirituali di San Josemaría Escrivá elementi rilevanti per la filosofia è un compito proponibile nella cornice del dinamismo tra la ragione e la fede tipico della vita cristiana. Il messaggio di San Josemaría è principalmente teologico, ma la fede cristiana e i suoi sviluppi teologici e spirituali contengono sempre qualche sfondo di conoscenze naturali almeno implicite. Questo sfondo 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 viene a creare così un peculiare dinamismo di pensiero storicamente accertato e sempre basato sulla prassi cristiana – liturgica, sacramentale, morale, educativa, pastorale –, nel quale 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.

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, bensì come un nucleo in cui si possono individuare aspetti forse non direttamente filosofici, ma 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 scaturiscono da una certa visione del mondo

* Pontificia Università della Santa Croce.

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. In queste pagine vorrei prima accennarne come se si trattasse di una testimonianza personale, quasi come una risposta a chi mi domandasse quale impatto abbia avuto nel mio lavoro filosofico la teologia spirituale di San Josemaría. Senza voler sembrare speciale, ritengo di poter rispondere a questa domanda in modo privilegiato – anche tanti altri lo potrebbero – non solo per aver letto gli scritti di San Josemaría, ma in larga misura per averlo conosciuto di persona e aver ricevuto per circa sei anni il suo insegnamento in modo orale e personale.

Mi riferisco al periodo compreso tra gli anni 1966-1968 e 1970-1975, quando come studente di filosofia e di teologia e nei miei primi anni di docenza e ricerca nel campo filosofico ho partecipato in modo regolare insieme ai miei colleghi a numerosi incontri informali e familiari con San Josemaría nella sua residenza romana di Villa Tevere. Tali incontri costituivano, come è noto, uno dei suoi canali preferiti, seppur non esclusivo, per trasmettere il suo vissuto teologico, ascetico e spirituale. In mancanza di termini più adeguati, lo chiamo "vissuto" per indicare che non erano insegnamenti di uno studioso e nemmeno erano dei semplici contenuti come quelli che si possono trasmettere in una predica.

In tali incontri, tutto sommato e senza programmi particolari, nella semplicità di conversazioni, commenti, risposte a domande, veniva fuori la totalità del carisma di San Josemaría, cosa che agli occhi di un filosofo andrebbe visto come l'insieme di manifestazioni di un'unica intuizione. Non però intuizione umana, bensì soprannaturale. Appunto carisma nucleare, con sfumature particolari ogni volta, sempre in riferimento a quel nucleo unitario che San Josemaría dichiarava di aver visto o intuito al momento di ricevere la luce fondatale, ovvero ciò che Dio gli aveva fatto percepire nella sua chiamata vocazionale e all'impegno evangelico di trasmetterlo a tutti.

2. CONTEMPLAZIONE E LAVORO NEL MONDO. PRIMO CONFRONTO

Ho parlato di testimonianza ma non farò qui un'esposizione autobiografica. Vorrei però segnalare un significativo punto personale che a me, 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 in mezzo al mondo e nella vita ordinaria. In una delle mie prime letture filosofiche da studente avevo trovato 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 piuttosto 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 spirituale¹. Per questo motivo, anche il concetto di "funzione sociale" delle attività umanistiche era considerato con una certa riluttanza.

Pieper si riferiva certamente al lavoro preso come unico ambito di svolgimento della vita umana, ma ciò non toglie che non soltanto lui, bensì un numero considerevole di filosofi legati alla tradizione classica e umanistica, come Husserl o Heidegger, per non parlare di alcuni tomisti, vedessero il lavoro – secondo un certo schema di divisione tra teoria e prassi – in contrapposizione al pensiero speculativo e all'educazione ai valori più nobili, e valutassero altresì in modo spesso negativo, o almeno come qualcosa di poco rilievo o molto secondario, la creatività e l'attività tecnologica². 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*³. L'affermazione che la filosofia stessa è

¹ Cfr. J. PIEPER, *Muße und Kult*, Imkösel, München 1948, pp. 1-45.

² Ad esempio Pieper in quest'opera scorge soltanto pragmatismo e forse idealismo nella frase «se vuoi conoscere qualcosa, devi lavorare» (*ibidem*, p. 29).

³ 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*, in "Romana", (14) 1998, pp. 326-340; E. BURKHART – J. LÓPEZ, *Vida cotidiana y santidad en la enseñanza de San Josemaría*, vol. 1, Rialp, Madrid 2010, pp. 312-334; J. L. ILLANES,

un lavoro forse scandalizzerebbe Pieper se fosse ancora in vita⁴. San Josemaría manifestò perfino la propria esperienza di aver vissuto la santa Messa come una forma di lavoro⁵, poiché l'Eucaristia andava "preparata" o "elaborata" con un certo sforzo da parte del sacerdote – egli usava il termine spagnolo *confeccionar* –, e anche perché il sacrificio di Cristo costituisce un'offerta della propria vita compiuta con fatica e sforzo⁶.

Ho proposto un esempio concreto di come la teologia del lavoro di San Josemaría, comportando un modo particolare di esprimere il rapporto tra la contemplazione e l'azione, costituiva per me in quanto filosofo un invito a riconsiderare in modo complessivo il tradizionale binomio di teoria e prassi⁷. Ovviamente questo punto non è solo personale. Nella

Contemplación y acción cristiana en el mundo, in AA. Vv., *El cristiano en el mundo*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2003, pp. 391-418.

⁴ Cfr. A. M. GONZÁLEZ, *El trabajo filosófico a la luz del Beato Josemaría*, in AA.Vv. (a cura di G. FARO), *Lavoro e vita quotidiana*, Edusc, Roma 2003, pp. 157-180.

⁵ Viceversa, sul lavoro in rapporto alla Santa Messa in San Josemaría, cfr. C. GONZÁLEZ-AYESTA, *Il lavoro come una Messa*, in "Romana", (26) 2010, pp. 200-218.

⁶ 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 un 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 a queste ultime filosofie, in quanto consente di trovare un senso antropologico profondo nel lavoro.

⁷ Cfr. il mio studio *L'umanesimo del lavoro nel Beato Josemaría Escrivá*, in "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 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 AA.Vv., *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 AA.Vv., *Trabajo y espíritu*, cit., pp. 151-161; M.P. CHIRINOS, *Humanismo cristiano y trabajo*, in AA.Vv., *Trabajo y espíritu*, cit., pp. 45-65, nonché *Una proposta filosofica per la santificazione del lavoro: il 'negozio contemplativo'*, in "Romana", (23) 2007, pp. 342-

logica dei rapporti tra fede e ragione la prospettiva del lavoro aperta da San Josemaría rappresenta un quadro stimolante per la ragione filosofica.

Quanto ho appena illustrato è normale nel dinamismo storico della fede. La dottrina cristiana, come è noto, portò col tempo alla valutazione positiva di tanti aspetti dell'uomo e del mondo, quali la persona, la libertà, la volontà, l'amore, il corpo, il lavoro fisico, la secolarità con la sua autonomia, la carità, la famiglia. Questi elementi sono per così dire *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 feconda. Ciò che propongo in questo articolo non è altro che proseguire su questa linea in riferimento alla visione teologica di San Josemaría Escrivá. 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 "razionali" che si possono ricavare dagli insegnamenti di San Josemaría, proprio come sto facendo in queste riflessioni. Le mie considerazioni sono personali e non sono la filosofia di Josemaría Escrivá, che naturalmente non esiste.

3. CONTEMPLAZIONE NELLA QUOTIDIANITÀ. SECONDO CONFRONTO

Vorrei adesso completare quanto ho detto sul tema della contemplazione nella prassi lavorativa. La nozione di lavoro in San Josemaría è tutt'uno con i seguenti elementi:

1. *Mondo* inteso in un certo senso.
2. *Professionalità*, che è una qualifica del lavoro.
3. *Quotidianità*, cioè la vita ordinaria di tutti i giorni.
4. *Cose piccole* come "articolazione" del quotidiano.
5. *Secolarità* in quanto mentalità e anche virtù umana.

360, e *Claves para una antropología del trabajo*, Eunsa, Pamplona 2006. Più in generale, cfr. E. BURKHART – J. LÓPEZ, *Vida cotidiana y santidad en la enseñanza de San Josemaría*, vol. 3, Rialp, Madrid 2013, pp. 134-221.

Questi elementi formano un intreccio inseparabile in San Josemaría. Non si possono dissociare se non analiticamente, anche se vanno sempre considerati con flessibilità e senso dell'analogia.

Il mondo come realtà positiva in cui si svolge l'esistenza umana nella teologia di San Josemaría non è solo la natura o la creazione, bensì il mondo umano – *saeculum*, da dove deriva la nozione di "secolare", molto usata nella teologia e nel Diritto canonico –, un mondo nel quale l'uomo è presente come persona che convive con gli altri e che lavora per portare le cose al loro perfezionamento naturale e soprannaturale. Il lavoro in questo senso si configura in 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 è a sua volta una dimensione antropologica molto ricca in rapporto:

1. Alla temporalità, dal momento che il lavoro si compie ogni giorno.
2. Alla normalità della vita quotidiana, poiché esso costituisce l'asse attorno al quale ruota la vita ordinaria⁸, appunto perché professionale o vocazionale, in contrasto con gli eventi straordinari che non accadono ogni giorno.
3. Infine, alle cose piccole. Quest'ultima è un'altra nozione molto interessante in San Josemaría, rapportabile a una serie di aspetti quali appunto la quotidianità, intessuta di eventi puntuali quasi insignificanti, il lavoro serio, costituito da milioni di cose piccole articolate con perseveranza e intelligenza, e l'accessibilità a cose grandi, in quanto ciò che è difficile nei confronti della debolezza umana si rende facile se viene ridotto a cose piccole oggettive e ad azioni puntuali che così creano abiti profondi.

L'ultimo punto segnalato si ricollega in San Josemaría ugualmente alla categoria spirituale della vita di infanzia, la quale a sua volta è in

⁸ 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 AA.Vv. (a cura di G. FARO), *Lavoro e vita quotidiana*, cit., pp. 19-37.

rapporto con la filiazione divina. Mi scuso per questa serie di relazioni che ho inteso indicare e che forse potrà sembrare complessa. In realtà, essa si condensa in un modo assai semplice nel nucleo del messaggio teologico di San Josemaría prima menzionato e che adesso mi si consenta di ricordare: 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 alcuni filosofi, ad esempio alla nozione heideggeriana di mondo e di quotidianità. Come prima accadeva con la nozione di lavoro, anche qui spunta il contrasto tra la visione positiva di San Josemaría del mondo e della vita quotidiana, luogo della santificazione e ambito da santificare, e la concezione invece piuttosto negativa di Heidegger nei riguardi del mondo e della quotidianità. Basta pensare ai titoli di tre note omelie di Josemaría Escrivá: *Amare il mondo appassionatamente*, *Grandezza della vita quotidiana* e *Lavoro di Dio*.

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 o sollecitudine (*Sorge*) nei confronti degli interessi e progetti della vita quotidiana insieme agli altri. Lavorare significa occuparsi e pre-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 lavoro⁹

⁹ Heidegger non parla tematicamente del lavoro in *Essere e tempo*, ma la sua caratterizzazione di "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. Ad esempio, quando Heidegger scrive che «il prendersi cura si acquieta in due casi: o per riprendere forza o perché l'opera è compiuta» (M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1979, p. 217), è chiaro che egli sta pensando al lavoro, come lo è la frase seguente, in cui si vede come egli concepisce il riposo come "liberazione" dal lavoro: «questo acquietamento non sopprime il prendersi cura, ma rende libera la visione ambientale affrancandola dai legami col mondo delle opere. Nell'acquietamento, la cura dà luogo a una visione ambientale divenuta libera» (*ibidem*). L'espressione "visione ambientale" è una traduzione poco felice dell'*Umsicht* di Heidegger, che sarebbe come un "vedere intorno" non propriamente contemplativo, anche se al di sopra del lavoro. Heidegger lo riconduce alla curiosità come atteggiamento inautentico proprio della

come situazione mondana, impedisce all'uomo di affacciarsi all'essere – alla differenza ontologica tra l'essere e l'ente –, quando in realtà se lo facesse la sua vita entrerebbe nell'ambito dell'autenticità¹⁰. Il tempo dell'orologio è il tempo volgare o quotidiano¹¹, tempo dell'inautenticità, dell'affanno, della fretta e dell'anonimato.

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 vi sono elementi che consentano di intravedere la possibilità di vivere altrimenti il tempo ordinario, come invece avviene nel Cristianesimo, grazie alla partecipazione del presente del figlio di Dio alla vita eterna tramite l'unione a Cristo. Sembrerebbe che il mondo e il quotidiano, giustamente rivendicati da Heidegger come forme esistenziali antropologiche importanti, vadano superati 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 a patto di collocarsi all'infuori del mondo lavorativo. In Heidegger non si intravede nemmeno la possibilità della contemplazione. Il paragone con San Josemaría si pone qui in modo naturale se pensiamo al suo concetto di contemplazione *nel lavoro e nel mondo*, una contemplazione

quotidianità dell'essere nel mondo, una specie di corruzione della contemplazione. In spagnolo si direbbe "curiosear".

¹⁰ È coerente con quest'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*, in "Studia Poliana" (3) 2001, pp. 103-126; *Il destino dell'essere. Fabro in dialogo con Heidegger*, in AA.Vv. (a cura di A. ACERBI), *Crisi e destino della filosofia. Studi su Cornelio Fabro*, Edusc, Roma 2012, pp. 353-377; *Fabro e Heidegger. Sull'oblio dell'essere nella storia della metafisica. Convergenze e differenze*, in AA.Vv. (a cura di G. DE ANNA), *Verità e libertà. Saggi sul pensiero di Cornelio Fabro*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2012, pp. 19-33.

¹¹ 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*, cit., 26, 27 e 52.

che collega il tempo con l'eternità e che quindi acquista un valore di salvezza¹².

Gli elementi menzionati comportano, in definitiva, una valutazione positiva del lavoro, del mondo e del quotidiano che invita a un ridimensionamento filosofico di queste realtà. Ovviamente alcuni filosofi contemporanei si sono riferiti a questi punti, per non parlare dei teologi, ma non esattamente nella linea della sintesi che abbiamo menzionato in San Josemaría e neanche attribuendo a tali elementi l'importanza centrale che essi acquistano nel suo insegnamento¹³. D'altra parte queste mie riflessioni vogliono evidenziare fino a che punto nella sua dottrina esistono aspetti razionali impliciti, i quali talvolta sono in contrasto con certe tendenze filosofiche con cui essa si può confrontare.

In queste pagine non mi è possibile approfondire il concetto di contemplazione. La nozione greca di *theorein*, contemplare, piuttosto

¹² Nella visione pedagogica di San Josemaría ci sono 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 sono considerati come vere virtù – virtù riguardanti l'uso del tempo – e vengono enucleati in San Josemaría nel concetto 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. Ciò 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 AA.Vv. (a cura di G. FARO), *Lavoro e vita quotidiana*, cit., pp. 195-208.

¹³ L'insoddisfazione di M.P. Chirinos nei confronti di alcuni aspetti del concetto di lavoro di Hannah Arendt, ad esempio, è in qualche modo parallela ai miei punti critici riguardo alla visione del lavoro in Pieper: cfr. M.P. CHIRINOS *Claves para una antropología del trabajo*, cit., pp. 86-95. Max Scheler, per menzionare un altro filosofo, è consapevole del valore positivo del lavoro anche manuale nel Cristianesimo, ma non delinea la prospettiva della contemplazione nel lavoro. Come altri filosofi umanisti, Scheler critica piuttosto la visione dell'*homo faber* del pragmatismo e del marxismo. Cfr. il suo saggio *Lavoro e intuizione del mondo* (conferenza del 1920) in M. SCHELER, *Borghesia, socialismo e intuizione del mondo*, a cura di F. BOSIO, La Scuola, Brescia 1982, pp. 77-103. Nella concezione di Scheler, il lavoro nel senso cristiano è innanzitutto punizione a causa del peccato, anche se può essere strumento di salvezza se si converte in sacrificio, pur mantenendo il primato della contemplazione: «secondo la concezione cristiana il lavoro possiede in primo luogo il carattere della punizione per la 'caduta' dell'uomo» (*ibidem*, p. 83).

intellettualistica e riferita alla visione filosofica dell'universo e della realtà anche divina, è passata nel Cristianesimo con un nuovo senso legato alla conoscenza amorosa di Dio, quindi associata alla carità¹⁴. Non stupisce l'ampio uso di questa nozione nell'ambito della teologia spirituale. La contemplazione cristiana, a differenza di quella filosofica, include essenzialmente l'amore. La peculiarità di San Josemaría sta nel rapportarla al lavoro visto come servizio e di conseguenza come un'incarnazione della carità nell'ambito delle opere anche materiali¹⁵.

4. UNITÀ DI VITA E LIBERTÀ

La santificazione del mondo, del lavoro e del quotidiano unisce ciò che è diverso. Unisce ciò che non di rado gli uomini e 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. Lo porta non solo nella sua Persona Divina ma anche nei figli di Dio in Cristo, i quali così partecipano al loro livello all'Incarnazione. Ma lo fanno in un modo poliedrico, non monistico né uniforme, senza mescolanze e confusioni e nel rispetto della libertà, senza forzature né coazione¹⁶.

¹⁴ Cfr., sul tema, L. TOUZE (a cura di), *La contemplazione cristiana: esperienza e dottrina*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2007. Vedere in particolare M.P. CHIRINOS, *La contemplación a través de los trabajos materiales: el negocio contemplativo*, in *ibidem*, pp. 493-506.

¹⁵ Nella storia della scienza, l'associazione tra contemplazione della natura e opere tecniche sta alla base della tecnoscienza moderna. La scienza greca invece tendeva a separarsi troppo dalle applicazioni pratiche a causa di un certo disprezzo del lavoro fisico, considerato proprio degli schiavi e quindi poco adeguato allo spirito di libertà del filosofo e dell'uomo di scienza.

¹⁶ Il "fondamentalismo religioso" si potrebbe interpretare come l'intento di unificare

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 lo sto presentando. La questione invece è profonda e io la vedo, ancora una volta, come una conseguenza che ho ricavato dagli insegnamenti 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 da una parte e l'unità di vita dall'altra, nozioni da prendere insieme e non in modo isolato.

Unità di vita¹⁷, libertà¹⁸ e lavoro sono i concetti fondamentali di San Josemaría su cui finora sono stati scritti probabilmente più saggi rivolti al compito di individuare aspetti filosofici nel suo insegnamento spirituale e teologico. L'unità di vita non si riduce alla semplice 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 conservano sempre la propria autonomia. Nella mia ricerca filosofica personale, per tornare ancora per un attimo alla mia testimonianza, mi sono sempre trovato spinto a cercare il rapporto positivo tra la filosofia e le scienze piuttosto che ad accentuarne i contrasti. Dietro questa motivazione c'è stata 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.

una serie di dimensioni collegate alla fede religiosa 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.

¹⁷ Cfr. al riguardo L. POLO, *El concepto de vida en Mons. Escrivá de Balaguer*, in AA. Vv., *La personalidad del Beato Josemaría Escrivá de Balaguer*, Eunsa, Pamplona 1994, pp. 165-195; E. BURKHART – 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*, in "Romana", (21) 2005, pp. 368-375.

¹⁸ Cfr. il mio studio *La libertad en el centro del mensaje del Beato Josemaría Escrivá*, in AA. Vv. (a cura di A. MALO), *La dignità della persona umana*, Edusc, Roma 2003, pp. 81-99; L. CLAVELL, *Personas libres*, in *ibidem*, pp. 101-116; E. CASES, *La libertad en el Beato Josemaría Escrivá*, in AA. Vv., *El cristiano en el mundo*, cit., pp. 137-155.

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 seguendo l'ispirazione dell'esigenza di unità di vita. L'etica può informare, illuminare e orientare la tecnica. All'inverso, la tecnica può partecipare all'etica. E così via, in tanti altri casi analoghi. All'insegna di questi spunti 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.

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 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 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 come cittadino nel mondo civile.

L'unità di vita senza libertà non sarebbe naturale. Non avrebbe la semplicità e la naturalzza tipica di ciò che è semplicemente vissuto. Sarebbe un'unità forzata e artificiale. Una libertà senza unità di vita a sua volta sarebbe formale, vuota o dispersiva. Parlo in termini filosofici dal momento che vedo possibili conseguenze di questi punti in rapporto alla questione dell'unità della persona umana, con tutte le sue dimensioni, nonché riguardo al tema prima menzionato dei rapporti tra scienza e tecnica. Le nozioni di unità di vita e di libertà di San Josemaría forniscono una certa chiave interpretativa sul modo in cui si può attuare l'unificazione tra questi aspetti nel modo più giusto. Non è indifferente il fatto che tale unità sia *di vita* cioè naturale, contrassegnata dalla semplicità naturale delle cose vitali nonostante la loro complessità e senza bisogno di ricorrere a forzature concettuali¹⁹.

¹⁹ Cfr. JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Amici di Dio*, cit., nn. 89-90.

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

1. Così come la fede cristiana contiene elementi filosofici impliciti²⁰, nella visione teologica di San Josemaría Escrivá si possono individuare in modo analogo aspetti filosofici potenziali. Questi aspetti sono in grado di illuminare e orientare in modo positivo il lavoro filosofico in alcune tematiche specialmente antropologiche.
2. I concetti fondamentali dell'insegnamento teologico di San Josemaría di lavoro, mondo, contemplazione e quotidianità invitano a 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 delineare un modello di 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 di queste pagine. L'influsso della fede cristiana sulla visione dei filosofi contiene non poche potenzialità che si possono scoprire a poco a poco. Rimane così aperto un compito molto bello di approfondimento nel lavoro sapienziale del pensiero filosofico.

5. APPENDICE

Presento in seguito una serie di testi di San Josemaría illustrativi sui concetti esposti in questo articolo²¹. Li considero come una "prova documentaria" delle mie conclusioni specialmente riguardo ai paragoni che ho fatto con alcuni filosofi.

²⁰ La questione dei presupposti razionali della fede – i *preambula fidei* – è alquanto diversa dall'impostazione seguita in questo lavoro.

²¹ Seguó *È Gesù che passa*, Ares, Milano 1973; *Amici di Dio*, Ares, Milano 1982; *Cammino, Solco, Forgia*, Ares, Milano 1992.

I. Rapporto tra lavoro, professionalità, quotidianità, cose piccole, mondo, contemplazione:

La tua opera di santità – per te e verso gli altri – dipende dal fervore, dall'allegria, di questo tuo lavoro, oscuro e quotidiano, normale e ordinario: *Forgia* 741.

Le attività professionali – anche il lavoro domestico è una professione di prim'ordine – sono testimonianze della dignità della creatura umana: *Forgia* 702.

Gesù, nostro Signore e Modello, crescendo e vivendo come uno di noi, ci rivela che l'esistenza umana – la tua –, le occupazioni comuni e ordinarie, hanno un senso divino, di eternità: *Forgia* 688.

La corrispondenza alla grazia sta anche nelle piccole cose della giornata, che sembrano senza importanza e, invece, hanno la trascendenza dell'Amore: *Forgia* 686.

Dobbiamo essere anime contemplative in mezzo al mondo, che cercano di trasformare il loro lavoro in orazione: *Solco* 497.

Tutto per Amore! Questo è il cammino della santità, della felicità. Affronta con questo punto di mira il tuo lavoro intellettuale, le occupazioni più alte dello spirito e le cose più terra terra: *Forgia* 725.

Quanto più siamo immersi nel mondo, tanto più dobbiamo essere di Dio: *Forgia* 740.

Il Signore ha voluto che noi suoi figli, che abbiamo ricevuto il dono della fede, manifestiamo l'originaria visione ottimistica della creazione, l'"amore per il mondo" che palpita nel cristianesimo: *Forgia* 703.

Devi lavorare con tale visione soprannaturale da lasciarti assorbire dalla tua attività solo per divinizzarla: così ciò che è terreno si fa divino, ciò che è temporale si fa eterno: *Forgia* 730.

II. Tempo:

Che pena ammazzare il tempo, che è un tesoro di Dio: *Forgia* 706.

Dalla vita nascosta di Cristo devi trarre quest'altra conseguenza: non aver fretta... pur avendola!: *Forgia* 708.

III. Unità di vita:

Non vi è – non può esserci – contrapposizione tra il servizio di Dio e il servizio agli uomini; fra l'esercizio dei nostri diritti e doveri civili, e quelli religiosi; tra l'impegno per costruire e migliorare la città terrena, e la convinzione che camminiamo in questo mondo diretti alla patria celeste. Anche su questo punto si manifesta l'esigenza dell'unità di vita che – non mi stancherò mai di ripeterlo – è una condizione essenziale per tutti coloro che intendono santificarsi nelle circostanze ordinarie del loro lavoro, delle loro relazioni famigliari e sociali: *Amici di Dio*, n. 165.

Il lavoro così fatto [in unione a Cristo] è orazione. Lo studio così fatto è orazione. La ricerca scientifica così fatta è orazione. Tutto converge verso una sola realtà: tutto è

orazione, tutto può e deve portarci a Dio, alimentando un rapporto continuo con Lui, dalla mattina alla sera. Ogni onesto lavoro può essere orazione; e ogni lavoro che è orazione, è apostolato. In tal modo l'anima si irrobustisce in un'unità di vita semplice e forte: *È Gesù che passa*, n. 10.

IL DIRITTO DELLA CHIESA
E LA DOTTRINA E LA VITA
DI SAN JOSEMARÍA