

El trabajo filosófico a la luz del Beato Josemaría

Ana Marta González

Universidad de Navarra, Pamplona, España

En lo que sigue trato de hacer explícita lo que entiendo podría ser la aportación del mensaje del Beato Josemaría al *trabajo* de cualquier filósofo en general. No es una tarea fácil. Lo primero que cabe preguntarse, en efecto, es si podría hablarse de una aportación semejante. A fin de cuentas, el Beato Josemaría fue ante todo un sacerdote que no pretendía hablar de otra cosa que de Jesucristo. Por eso, si nos preguntamos qué puede aportar su mensaje a alguien que se dedica profesionalmente a la filosofía, conviene no perder de vista que la suya es una aportación sacerdotal, que no se orienta a nada más que a tender lazos entre la humanidad y Dios. No conviene esperar, pues, soluciones concretas a problemas concretos; ni siquiera puntos de vista originales sobre la labor filosófica. El Beato Josemaría no se dirigió específicamente a los filósofos. En general no solía dirigirse nunca a un tipo específico de profesionales. Y en las ocasiones que lo hacía —por ejemplo, al referirse particularmente al trabajo del hogar, o a los universitarios—, lo hacía siempre con una intención sacerdotal.

Y, con todo, precisamente porque su mensaje revela una comprensión profunda de la misión de los laicos en la Iglesia y en el mundo, tiene sentido preguntarse concretamente por el modo en que dicho mensaje puede influir en el ejercicio de las distintas profesiones¹. En el caso de la filosofía, examinar este influjo requiere sin embargo aceptar de antemano que la filosofía puede y debe ser vista como trabajo, y como trabajo profesional. Es decir, si un filósofo ha de poder recibir el mensaje del Beato Josemaría ha de asumir que él también desarrolla un trabajo, y un trabajo profesional.

¹ Cfr. J.L. ILLANES, *Laicado y Sacerdocio*, Pamplona 2001. Del mismo autor, cfr. *Ante Dios y ante el mundo. Apuntes para una teología del trabajo*, Pamplona 1997, pp. 45ss.

Por trabajo se ha de entender aquí cualquier actividad encaminada a la mejora y humanización del mundo; el adjetivo “profesional” añade el matiz de “dedicación de la vida”, que en tiempos premodernos se asociaba preferentemente a la profesión religiosa. Así entendido, la expresión “trabajo profesional” incluye dimensiones éticas y sociológicas que sobrepujan con mucho lo que se entendía por “trabajo” en la época premoderna.

1. LA FILOSOFÍA COMO TRABAJO

En efecto: aunque esta consideración entronca perfectamente con la idea de trabajo que se nos transmite en el relato del *Génesis*, durante muchos siglos —acaso por la influencia del pensamiento griego—, estuvo ausente de la mentalidad imperante en occidente, hasta que fue retomada en la modernidad. Aristóteles, por ejemplo, reservaba este término para aquellas actividades ordenadas a la producción y que, por consiguiente, obligaban a tener ocupada la mente en cosas distintas de la teoría. La filosofía, en cambio, era una actividad específicamente distinta de otras actividades, tales como el arte o la técnica, de las que se distinguía por su carácter eminentemente teórico, y, por tanto, desvinculado de la materia. Por esto mismo, la filosofía —amor a la sabiduría— era la única actividad libre: porque sólo ella —dice Aristóteles— no es esclava de otras cosas, de otros fines². Y si es verdad que, asumiendo esta perspectiva singularmente abstracta, Aristóteles salvó para la posteridad lo específico de la filosofía frente a otras actividades, no es menos cierto que, mientras atribuía mayor nobleza intrínseca a la filosofía, no se ocupó de recordar en el momento oportuno que cualquier actividad —y por tanto, también la actividad teórica— es siempre la actividad de una persona concreta en una sociedad concreta y, por tanto, una actividad que, en lo fundamental, ha de ser valorada por criterios éticos particulares, más que por criterios abstractamente genéricos.

Esta minusvaloración de las actividades útiles, de lo que él consideraba trabajo en sentido estricto³, se advierte en muchos lugares de su obra. «Buscar en

² «Pues esta disciplina comenzó a buscarse cuando ya existían casi todas las cosas necesarias y las relativas al descanso y al ornato de la vida. Es, pues, evidente que no la buscamos por ninguna otra utilidad, sino que, así como llamamos hombre libre al que es para sí mismo y no para otro, así consideramos a ésta como la única ciencia libre, pues ésta sola es para sí misma. Por eso también su posesión podría con justicia ser considerada impropia del hombre. Pues la naturaleza humana es esclava en muchos aspectos» (ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 2, 982 b 21-29).

³ Cfr. C. INNERARITY, *La comprensión aristotélica del trabajo*, en «Anuario Filosófico» 23/2 (1990), 69-108.

todo la utilidad no es propio de personas magnánimas y libres»⁴, dice, por ejemplo, en la *Política*. Y esta frase, que resulta muy verdadera en ciertos contextos, es no obstante significativa de todo un modo de pensar que, durante siglos, ha privilegiado las llamadas artes liberales, propias del espíritu, sobre las artes esclavas, ocupadas de un modo u otro con la materia. Sólo las segundas serían trabajo, en sentido estricto⁵.

Así, durante siglos pareció indiscutible que si la filosofía se ocupaba de algo este algo no era, precisamente, el mejoramiento del mundo. No que no se preocupara del mundo, del curso de las cosas... lo hacía, pero siempre desde cierta distancia, considerando las cosas, más que implicándose en ellas. Esto comenzó a cambiar en torno a la Revolución Francesa —pensemos en los *philosophes*—, aunque fue Marx el primero en proclamar expresamente que la filosofía debía abandonar su actitud contemplativa y comprometerse activamente en la transformación de las cosas. Con ello recogía una idea que, desde el inicio mismo de la modernidad, había estado gravitando sobre los filósofos: la idea de que debían comprometerse de alguna manera con el progreso humano. Sin embargo, en la formulación marxiana esto significó, inmediatamente, poner en peligro la singularidad de la teoría, instrumentalizarla para otros fines, convertirla en ideología.

Ni la posición aristotélica ni la posición marxiana se ajustan por sí solas a lo que hoy consideramos, poco más o menos, una cuestión zanjada. Más de un siglo después de Marx, parece claro que la filosofía puede considerarse un trabajo, y que, como tal, ha de contribuir a la mejora del mundo. Sin embargo, entendemos que este mejoramiento del mundo no significa en modo alguno, ni para la filosofía ni para cualquier otra tarea, compromiso alguno con la praxis revolucionaria. A este propósito es de la mayor importancia comprender que el mejoramiento del mundo no es un fin al que se pueda tender, y mucho menos conseguir, prescindiendo de los fines específicos de cada actividad⁶; que no cabe mejoramiento del mundo en general mediante un único tipo de acción —la praxis revolucionaria—.

⁴ ARISTÓTELES, *Política*, VIII, 3, 1338 b 3-4.

⁵ Cfr. V. TRANQUILLI, *Il concetto di lavoro da Aristotele a Calvino*, Napoli 1979.

⁶ Se podría aplicar aquí lo que señala T.S. Eliot en otro contexto: «La cultura es algo que no podemos alcanzar deliberadamente. Es el producto de un conjunto de actividades más o menos armónicas, cada una de las cuales se ejerce por ella misma. El pintor debe concentrarse en su lienzo, el poeta en su máquina de escribir, el funcionario en la resolución justa de los problemas que se le van presentando sobre la mesa; cada cual de acuerdo con la situación en que se encuentra. Incluso si esas condiciones de cultura que a mí me preocupan representan para el lector metas sociales deseables, no debe por ello sacar la conclusión de que tales metas puedan alcanzarse simplemente mediante una organización premeditada» (T.S. ELIOT. *Notas para la definición de la cultura*, Barcelona 1983, p. 23).

ría—, sino mejoras parciales y progresivas, mediante distintas y variadas actividades, cada una de ellas dirigida a su fin específico; que el mejoramiento del mundo no es objeto directo de una acción determinada, sino fruto, hasta cierto punto indirecto, de una multitud de acciones, encaminadas cada una de ellas a su fin propio, y guiadas cada una de ellas según sus reglas específicas. La filosofía, con las suyas.

De esto pudo darse cuenta a principios del siglo XX el sociólogo Max Weber, cuando en sus escritos *Wissenschaft als Beruf* y *Politik als Beruf* advertía como un rasgo típico de la sociedad moderna el hecho de que actividades como la ciencia o la política, secularmente desvinculadas de la calificación de “trabajo”, se vieran afectadas por el proceso de racionalización característico de la modernidad, hasta convertirse en actividades altamente especializadas a las que un individuo podía consagrar por entero su existencia⁷, más o menos consciente de que, a lo que se consagraba, en el fondo, era al mejoramiento del mundo⁸. De este modo, tanto el científico como el político asumían lo que podríamos llamar la dimensión práctico-social de su actividad, en una medida cualitativamente distinta a como lo habían hecho en la época premoderna⁹. Con ello, sin embargo,

⁷ «En un célebre pasaje, Weber recuerda que, según la doctrina calvinista, Dios ha asignado a cada cual y sin ningún tipo de distinción, una profesión que el hombre debe conocer y en la que debe trabajar. Dicha profesión no constituye un ‘destino’, como sucede en el luteranismo, sino un precepto imperativo que Dios dirige a todos los hombres con el objeto de promover su propia honra: la gloria de Dios. Weber señala a continuación que esta concepción de la profesión, además de tener efectos psicológicos de gran alcance, guarda relación ‘con el desenvolvimiento de la interpretación providencialista del cosmos económico, que ya era corriente en la Escolástica’», (F. MÚGICA, *La profesión: enclave ético de la moderna sociedad diferenciada*, Pamplona 1998, p. 40).

⁸ «El hecho de que la ciencia se actualmente una ‘profesión especializada’ al servicio del conocimiento de la realidad y de uno mismo y de que no sea ni un don de visionarios y de profetas que reparta salvación o revelaciones ni una parte integrante de la reflexión de los filósofos y de los sabios sobre el sentido del mundo, este hecho es, por supuesto, un dato inevitable de nuestra situación histórica de la que no nos podemos escapar, si queremos permanecer fieles a nosotros mismos» (M. WEBER, *La ciencia como profesión*, Madrid 1992, p. 84).

⁹ Ya lo había señalado Adam Smith: «En el progreso de la sociedad, la filosofía o la especulación deviene, como cualquier otra labor, el oficio y ocupación principal o exclusiva de una clase particular de ciudadanos. Y también como cualquier otra labor se subdivide en un gran número de ramas distintas, cada una de las cuales ocupa a una tribu o clase peculiar de filósofos; y esta subdivisión de la tarea en filosofía, tanto como en cualquier otra actividad, mejora la destreza y ahorra tiempo. Cada individuo se vuelve más experto en su propia rama concreta, más trabajo se lleva a cabo en el conjunto y por ello la cantidad de ciencia resulta considerablemente expandida» (A. SMITH, *La riqueza de las naciones*, Madrid 2001, Libro I, capítulo 1, p. 41).

—y siempre desde un punto de vista sociológico— comenzaban a borrarse las diferencias que, durante siglos, habían separado a estas actividades de aquellas otras más directamente vinculadas a la producción o la utilidad. La consideración de la ciencia y la política como tareas profesionales permitía, de este modo, ampliar el sentido social del término “trabajo”, que dejaba de ser un término asociado a un tipo específico de actividad (por lo general manual), para designar cualquier actividad humana encaminada de algún modo al mejoramiento del mundo.

Ahora bien: desde esta perspectiva, también la filosofía podía entenderse a sí misma como trabajo, y el filósofo a sí mismo como un trabajador. Por lo general, este trabajador no desarrolla su trabajo de manera aislada, sino en el contexto de determinadas instituciones. Desde antiguo, en efecto, el cultivo de la filosofía ha estado por lo general vinculado a comunidades de enseñanza, que en la Edad Media se instituyeron como Universidades. Aunque en ocasiones ha habido “filósofos independientes”, lo ordinario es que la filosofía haya seguido vinculada a la institución universitaria. Esto significa que, en la práctica, el trabajo del filósofo es también el trabajo de un profesor de filosofía, y que, en general, el filósofo como cualquier profesor universitario desarrolla varios roles y no sólo uno. Su trabajo profesional, por tanto, abarca una pluralidad de dimensiones, de las que ha de dar cuenta responsablemente.

Sin embargo, lo que le es específico al trabajador que es filósofo, y lo que le define como un tipo especial de universitario, es su persistencia en lo que, desde siempre, se ha conocido como filosofía: la búsqueda —trabajosa, por cierto— de una sabiduría peculiar, que, en mi opinión, no se debe confundir con la sabiduría práctica predicada por las llamadas “filosofías orientales”, ni tampoco con la sabiduría de la que se habla en la Sagrada Escritura, y que tiene su origen en el temor de Yahvé¹⁰. Pues, a diferencia de estos últimos tipos de sabiduría, la que persigue el filósofo es una sabiduría marcadamente intelectual y abstracta, un

¹⁰ Cfr. *Prov* 1, 7.

¹¹ El propio Weber se hace eco, en unos términos parecidos, de la aportación específica de la filosofía en el contexto de una ciencia progresivamente especializada. Tras considerar tres aportaciones de la ciencia a la vida del hombre —el conocimiento, los métodos para pensar y la claridad—, se detiene en esta última, refiriéndose expresamente a la filosofía: «... llegamos así a la última aportación que puede suministrar la ciencia como tal al servicio de la claridad, llegando también al mismo tiempo a sus límites: nosotros podemos decirles —y debemos decirles— que tal postura práctica se puede derivar con lógica interna, y por consiguiente, con honradez de acuerdo con su propio sentido, de tal y tal concepción del mundo —puede ser una sola o pueden ser varias— y no de tales y tales otras. Y podemos y

tipo de mirada privilegiada a la realidad por la cual se llegan a conocer sus principios más radicales, su sentido último¹¹.

Los filósofos, desde los primeros presocráticos hasta el último postmoderno, han buscado siempre esto, de una u otra forma: tanto si hablan de la naturaleza, como Aristóteles, como si hablan de las representaciones mediáticas como Baudrillard; tanto si lo hacen en hexámetros, como Jenófanes, como si lo hacen en prosa; tanto si se expresan en el más puro estilo escolástico como Santo Tomás, como si lo hacen refiriendo mitos, como Platón; con un estilo ensayístico como Rousseau o con aforismos como Nietzsche... Lo que les une es esta búsqueda, más que sus variadas —en el fondo y en la forma— tentativas de respuesta. Y esto mismo ha de considerarse su aportación específica a la mejora del mundo: pues el solo espectáculo de esa búsqueda y de esas tentativas constituye un testimonio elocuente de la trascendencia de la inteligencia humana, que no se conforma con respuestas convencionales o heredadas; de esta forma, la misma experiencia de las luces —y las chispas— desprendidas de esas controversias, fácilmente se constituye en una referencia en el mundo de la cultura, y finalmente en el mundo de la vida.

2. EL TRABAJO COMO VOCACIÓN EN EL MENSAJE DEL BEATO JOSEMARÍA

Contemporáneamente a Max Weber, y probablemente sin contacto alguno con su pensamiento, el Beato Josemaría percibió con profundidad teológica, el lugar privilegiado del trabajo profesional no ya en la sociedad moderna, sino en el designio divino sobre el hombre, manifestado ya en los primeros capítulos del *Génesis*. Desde esta perspectiva, el trabajo revela toda su trascendencia, no sólo para el desarrollo de la sociedad, sino principalmente para el desarrollo de la vocación del hombre¹².

debemos decirles; si os decidís por esta postura, estáis sirviendo a este dios —hablando en imágenes— y estáis ofendiendo a aquél otro, pues vais a llegar necesariamente a tales y tales conclusiones básicas, si permanecéis fieles a vosotros mismos. Esto es, en principio al menos, lo que se puede aportar. Y lo intentan aportar la filosofía como disciplina especial y las explicaciones de los principios filosóficos de las disciplinas particulares. Nosotros podemos obligar al individuo o, al menos ayudarle, si es que entendemos de lo nuestro —lo que hay que dar aquí por supuesto—, a que haga examen de conciencia sobre el sentido último de sus propias acciones» (M. WEBER, *La ciencia*, cit., p. 83). Como es sabido, Weber considera que no cabe racionalidad acerca de los fines “encarnados” en las distintas concepciones del mundo.

¹² Cfr. J.L. ILLANES, *Ante Dios y ante el mundo*, cit., p. 44.

Es ocioso destacar que, desde esta perspectiva radicalmente teológica, pasan inmediatamente a un segundo plano diferencias seculares entre trabajo intelectual y trabajo manual. El trabajo adquiere un sentido antropológico que, sin ser incompatible con consideraciones sociológicas como las de Max Weber, las trasciende definitivamente. En este contexto, el trabajo se presenta, ante todo, como el modo en que el hombre, cada hombre, desarrolla sus talentos, más o menos esforzadamente, pero siempre sin perder de vista su conexión con el mejoramiento del mundo y el servicio a los demás, incluso ahí donde esta conexión no parezca evidente¹³.

Me interesa insistir que esta radicación antropológica del trabajo evita desde el principio la tentación de valorar los trabajos según criterios abstractos (sean estos intelectuales, económicos, sociales, etc), y constituye el pórtico natural a una teología del trabajo que lo contempla en conexión con el mandato del *Génesis* y lo integra en la obra de la Redención: descubriéndolo como el lugar privilegiado en el que se manifiesta el amor al mundo característico de los hijos de Dios.

Al mismo tiempo, considerar el trabajo como una actividad orientada al desarrollo de talentos y dones de Dios a cada uno comporta una apertura de principio a todas las posibilidades contenidas en aquellos talentos, sin prevenir desarrollos concretos. El Beato Josemaría se guardó mucho, durante toda su vida, de pronunciarse en cuestiones opinables, precisamente para no coartar la libertad de sus hijos en el modo de seguir su vocación profesional. Como veremos, se mostró siempre partidario del pluralismo en todo lo que la fe católica deja a la libre opinión de los hombres —y aquí entran, desde luego, las distintas opciones profesionales, y, en nuestro caso, la adscripción a una u otra escuela filosófica—.

Por otro lado, la radicación antropológica del trabajo permite situarlo en el contexto general de la vida humana. No sería un buen trabajo el que, bien en sí mismo, bien por el modo de realizarlo, socavara la humanidad del hombre. Desde siempre el hombre ha tenido conciencia de este peligro. Aristóteles hablaba de “trabajos que embrutece al hombre”. Y en la época moderna desde muy pronto se llama la atención sobre los riesgos éticos de un progreso económico basado en la especialización laboral excesiva (recuérdese el ejemplo que pone Smith de los fabricantes de alfileres). El propio Max Weber volvería sobre estos riesgos cuando, hablando de los individuos generados por la modernidad los describe como “especialistas sin espíritu, vividores sin corazón”. En este contexto, llama la atención un rasgo de la predicación del Beato Josemaría especial-

¹³ Cfr. IDEM, “Trabajo, historia y persona en la *Laborem Exercens*”, en *Ante Dios y ante el mundo*, cit.

mente relevante para el hombre moderno: su insistencia en la “unidad de vida”, que es probablemente uno de sus conceptos más originales.

Así pues, amor al mundo, pluralismo y unidad de vida son, en mi opinión, las tres claves a las que tenemos que referirnos si queremos examinar la aportación específica del Beato Josemaría no sólo al mundo del trabajo en general, sino a la filosofía en particular.

3. AMOR AL MUNDO

El amor afirma lo que encuentra, no lo deforma, ni lo transforma; en todo caso lo transfigura, lo mejora, lo vuelve luminoso a los propios ojos, sin apenas reparar en sus defectos. Si el amor es omnipotente, incluso puede redimirlos. Así es el amor de Dios al mundo, y una participación de ese amor es la que se les ofrece a los cristianos. De este amor habla el Beato Josemaría cuando exhorta a amar el mundo apasionadamente¹⁴; es el suyo un amor profundamente cristiano, que brota de saberse hijos de Dios, hijos que han recibido el mundo por heredad y como tarea.

La tarea es, “recapitular todas las cosas en Cristo”¹⁵, o, como gustaba decir al Beato Josemaría: «poner a Cristo en la cumbre de todas las actividades humanas». No se ha de entender esto en términos de éxito terreno. Poner a Cristo en la cumbre de las actividades humanas es, ante todo, una exigencia personal: cada uno ha de ponerlo en la cumbre de sus actividades.

Entre ellas, el trabajo ocupa un lugar privilegiado, porque con él prolongamos la obra de la Creación, dando cumplimiento al mandato del *Génesis*. En esta tarea compartida, cada uno tiene un puesto que ocupar. El filósofo el suyo. Profundizar en las exigencias de su vocación cristiana le lleva, ciertamente, a afrontar su tarea ordinaria *desde otra perspectiva*, con otra responsabilidad, incluso con otra pasión. Ese apasionado amor al mundo, en efecto, exige poner en juego los propios talentos, porque intuimos que de ello depende mucho más de lo que podamos imaginar. Es un amor, por tanto, que estimula y rectifica la ambición, y que mueve eficazmente al trabajo serio.

¹⁴ Cfr. la homilía, “Amar al mundo apasionadamente”, en *Conversaciones con Monseñor Escrivá de Balaguer*.

¹⁵ «Hacer que todo tenga a Cristo por cabeza, lo que está en los cielos y lo que está en la tierra», (*Ef*, 1, 10). «Todo es vuestro: ya sea Pablo, Apolo, Cefas, el mundo, la vida, la muerte, el presente, el futuro; todo es vuestro; y vosotros de Cristo y Cristo de Dios», (*1 Cor*, 3, 21-23).

Tal intensidad, sin embargo, no desvirtúa la naturaleza del trabajo. Aunque haya recibido una luz potente, con la que situar su trabajo en una perspectiva vital más amplia, teológica, el filósofo sigue siendo filósofo. La autonomía de su empeño peculiar no se ve amenazada por el hecho de que los motivos ordinarios que le mueven en su trabajo se hayan visto acogidos por un motivo más profundo, de índole sobrenatural.

Me parece importante destacar, en este contexto, el respeto del Beato Josemaría a la autonomía de las cosas humanas, y, en particular, de la filosofía. En mi opinión, ese respeto queda mejor expresado por su silencio que por sus palabras. Como ya se ha sugerido, no consideró que fuera competencia suya señalar a sus hijos filósofos lo que debían estudiar y mucho menos el modo de hacerlo, que dependerá de muchas circunstancias culturales o personales. Naturalmente, en la medida en que sus hijos filósofos fueran asimilando personalmente el espíritu que él trataba de comunicarles, era razonable esperar que algunos temas suscitaban su atención por encima de otros, o, incluso, que el modo de afrontar los temas de la tradición filosófica reflejara de algún modo aquella influencia. Pero el Beato Josemaría carecía de un programa o de indicaciones particulares al respecto. Su competencia exclusiva era ilustrar las mentes de sus hijas e hijos con la doctrina cristiana, clara y sencilla, y con el espíritu específico del que Dios le había hecho depositario¹⁶, cuya fecundidad no cabe predecir de antemano. Obrar de otro modo hubiera significado hacer violencia a la misma naturaleza de las cosas, en este caso, a la misma naturaleza del quehacer filosófico.

Si merece la pena destacar esta actitud suya es porque a lo largo de la historia no han faltado intentos de prescribir a la filosofía un fin diverso del que le corresponde por naturaleza; así Marx le prescribió la transformación del mundo, pero en un sentido radicalmente diverso al que podría compartir no ya un cristiano, sino un filósofo. Sin excluir la posibilidad de que un fin como este pudiera estar presente en una obra filosófica —de forma análoga a como lo pudiera estar, por ejemplo, en una obra de arte—, lo cierto es que prescribir a la filosofía ese fin, *en lugar de* su fin secular de búsqueda de la sabiduría, constituye una violencia de tal calibre que lo que resulta al final, más que una filosofía transformada, es la aniquilación de la filosofía. Pues una cosa es el fin remoto al que el filósofo

¹⁶ Ciertamente, el Beato Josemaría le dio una gran importancia a la formación doctrinal, en la que va incluida el estudio de la filosofía y la teología. Es en este contexto donde se entiende su recomendación, en sintonía con el Magisterio de la Iglesia, de estudiar a Tomás de Aquino. En ello puede verse un signo de su desvelo de Buen Pastor, preocupado por evitar la fractura entre razón y fe, que tantos estragos causa en el alma cristiana, y de los que se resiente sin duda alguna la tarea de la evangelización. Desde este punto de vista, la formación doctrinal constituye un modo de fortalecer la unidad de vida en el plano intelectual.

sofo puede dirigir su trabajo —y este puede ser tan personal y variado como lo puede ser el de un zapatero o un poeta; puede ser también la revolución o la apología de la fe—; otra, el fin inmediato que define su trabajo como un trabajo específicamente filosófico. Este último no se puede modificar sin modificar la naturaleza misma de la filosofía. Por eso, si un filósofo no reconoce y no conecta con los problemas que, desde los albores de la filosofía, han ocupado la mente de los filósofos, si no se enfrenta a esos problemas poniendo en juego todas sus energías intelectuales, y no se empeña en un diálogo con sus colegas sobre estas cuestiones, no puede decir que hace filosofía, ya que en esto, y no en otra cosa, reside la naturaleza peculiar del quehacer filosófico.

Pero a lo largo de la historia, la autonomía de la actividad filosófica ha sido puesta en cuestión desde otras instancias. En la Edad Media, por ejemplo, era habitual hablar de la filosofía como *ancilla theologiae*. Y, aunque dicha frase se podía interpretar de maneras bien distintas, lo cierto es que enunciaba una situación de hecho que, por lo general, se consideraba no sólo deseable sino fundada en la naturaleza de las cosas. Mantener este punto de vista no puede hacerse sin una importante precisión, a saber: el hecho de que la teología se sirva de conceptos filosóficos no significa, en modo alguno, que la práctica de la filosofía *deba* orientarse a la teología sobrenatural. Sin duda, en el caso de que el filósofo sea cristiano, la unidad de su vida intelectual le llevará a relacionar ambas formas de saber. Pero, como formas de saber, abstractamente consideradas —es decir, consideradas al margen del sujeto que hace filosofía—, filosofía y teología son claramente discernibles. Desde esta perspectiva, la autonomía de la filosofía respecto de la teología en la modernidad puede valorarse positivamente¹⁷, al igual que también merece una valoración positiva la posterior autonomía de las ciencias particulares respecto de la filosofía. Negativa es sólo la postura de quien, basándose en la distinción objetiva de las distintas ciencias, introduce una separación artificial en la vida intelectual de las personas, olvidando que el saber es una operación vital, que no admite fracturas. Afortunadamente en la actualidad hay signos de que estamos en vías de trascender tal separación, que durante largo tiempo ha impedido el diálogo recíprocamente fecundo entre las ciencias¹⁸, tanto por lo que se refiere a la colaboración de las ciencias particulares y la filosofía, como por lo que hace referencia a la relación entre la filosofía y la teología (aspecto éste que naturalmente habrá de tener una importancia especial para el filósofo que es cristiano).

¹⁷ Cfr. JUAN PABLO II, Enc. *Fides et Ratio*, n. 75 a y n. 79.

¹⁸ *Ibidem*, 75.

Respecto a esta cuestión particular el Beato Josemaría no se pronunció más que respecto a cualquier otra, aunque su énfasis en la búsqueda de la verdad, como tarea común en la institución universitaria, podría interpretarse en este sentido. En todo caso, tal y como ya se ha apuntado, el Beato podía tener opiniones personales sobre arte, política, filosofía, teología, pero se cuidó mucho de exponerlas y coartar con ello la libertad de sus hijos¹⁹. El suyo fue un mensaje espiritual. Si en ocasiones incidía especialmente en el amor a la verdad es porque esta capacidad específicamente humana representa el pórtico natural hacia la fe. Pero ya en esta aproximación se nos revela su palabra sacerdotal: en la formación que impartió a sus hijos, procuró hablar siempre como un sacerdote de Jesucristo, estimulando a desarrollar los talentos que cada cual hubiera recibido, y a ponerlos al servicio de Dios, pero evitando cuidadosamente descender a todas aquellas cuestiones —científicas, políticas, artística, teológicas— que pueden y deben ser discutidas²⁰.

Con todo, en la medida en que se capta en algo de su profundidad la idea de unidad de vida -una idea central de su mensaje- se advierte enseguida su fecundidad, tanto en la vida práctica como en la vida intelectual. Porque, en definitiva, se trata de llevar una única vida, lo cual, para un ser como el hombre, que ha de guiarse por su razón, se traduce en conducirse con unidad de criterio²¹, un criterio que, si el hombre es cristiano, no sólo habrá de estar en sintonía con su fe —como si razón y fe fueran en paralelo—, sino que habrá de estar “informado” por su fe: la razón informada por la virtud teologal de la fe. Así, tanto en su conducta práctica como en el ejercicio de su razón, el cristiano es exhortado a vivir en conformidad a la fe que profesa.

¹⁹ «Le digo, como no me he cansado de repetir desde 1928, que la diversidad de opiniones y de actuaciones en lo temporal y en lo teológico opinable, no es para la Obra ningún problema: la diversidad que existe y existirá siempre entre los miembros del Opus Dei es, por el contrario, una manifestación de buen espíritu, de vida limpia, de respeto a la opción legítima de cada uno», (*Conversaciones*, 38).

²⁰ «La labor de los directores del Opus Dei se encamina principalmente a hacer que a todos los socios llegue el espíritu genuino del Evangelio —espíritu de caridad, de convivencia, de comprensión, absolutamente ajeno al fanatismo—, a través de una sólida y oportuna formación teológica y apostólica. Después, cada uno obra con completa libertad personal y, formando autónomamente su propia conciencia, procura buscar la perfección cristiana y cristianizar su ambiente, santificando su propio trabajo, intelectual o manual, en cualquier circunstancia de su vida y en su propio hogar. Por otra parte, la dirección de la Obra es siempre colegial. Detestamos la tiranía, especialmente en este gobierno exclusivamente espiritual del Opus Dei. Amamos la pluralidad: lo contrario no podría conducir más que a la ineficacia, a no hacer ni dejar hacer, a no mejorar», (*Conversaciones*, 35).

²¹ Cfr. A.M. GONZÁLEZ, *El hombre como buscador. Una lectura práctico-existencial de la Fides et Ratio*, en «Anuario Filosófico» 32 (1999), 663-688.

Podemos hacernos una idea aproximada de lo que significa la unidad de vida en el campo de la conducta: armonía de las distintas dimensiones de la vida: piedad, familia, trabajo, relaciones sociales... Menos fácil resulta explicarlo en el campo de la inteligencia. Y sin embargo, ésta es una dimensión capital de la unidad de vida, por cuanto es con la razón —iluminada o no por la fe— con la que nos enfrentamos a la realidad, de un modo que puede ser o puede no ser cristiano. A esto se refiere el punto 428 de *Surco*:

«Para ti, que deseas formarte una mentalidad católica, universal, transcribo algunas características:

- amplitud de horizontes, y una profundización enérgica, en lo permanentemente vivo de la ortodoxia católica;
- afán recto y sano -nunca frivolidad- de renovar las doctrinas típicas del pensamiento tradicional, en la filosofía y en la interpretación de la historia...;
- una cuidadosa atención a las orientaciones de la ciencia y del pensamiento contemporáneos;
- y una actitud positiva y abierta, ante la transformación actual de las estructuras sociales y de las formas de vida».

El punto anterior, que esboza un panorama amplio para cualquier intelectual cristiano, es una consecuencia de la unidad de vida que, en el plano del conocimiento, lleva a integrar razón y fe, sin mezclas ni fracturas. La fe, como hábito intelectual, perfecciona la natural apertura de la razón a la verdad. Por proceder ambas de Dios, no puede darse entre ellas conflicto real alguno. Allí donde se da un conflicto aparente entre razón y fe, la respuesta natural es el “estudio”²², virtud enemiga de la superficialidad y la ligereza²³, cuya importancia fue resaltada innumerables veces por el Beato Josemaría, como clave para la vida

²² «Resulta fácil —también ocurría en tiempo de Jesucristo— decir que no: negar o poner en entredicho una verdad de fe. -Tú, que te declaras católico, has de partir del “sí”. -Después, con el estudio, serás capaz de exponer los motivos de tu certeza: de que no hay contradicción —no la puede haber— entre Verdad y ciencia, entre Verdad y vida», (*Surco*, 572).

²³ «Estudio. -Obediencia: *non multa, sed multum*», (*Camino*, 333). «Es más fácil bullir que estudiar, y menos eficaz», (*Surco*, 524). «Urge difundir la luz de la doctrina de Cristo. Atesora formación, llénate de claridad de ideas, de plenitud del mensaje cristiano, para poder después transmitirlo a los demás. -No esperes unas iluminaciones de Dios, que no tiene por qué darte, cuando dispones de medios humanos concretos: el estudio, el trabajo», (*Forja*, 841).

interior de cualquier cristiano²⁴, pero que, comprensiblemente interpela al filósofo de manera especial²⁵.

Más en general, el Beato Josemaría se refería a la unidad de criterio que debe informar la vida del cristiano con una expresión del todo peculiar: “ver con los ojos de Cristo”. Esta mirada es la que se adquiere cuando la fe se pone en acto. Y a esa mirada no puede renunciar el cristiano, cuando se enfrenta a la realidad con su razón. En la práctica esto significa enlazar, en el trabajo concreto,

²⁴ «Oras, te mortificas, trabajas en mil cosas de apostolado..., pero no estudias. -No sirves entonces si no cambias. El estudio, la formación profesional que sea, es obligación grave entre nosotros», (*Camino*, 334).

- «Frecuentas los Sacramentos, haces oración, eres casto... y no estudias... -No me digas que eres bueno: eres solamente bondadoso», (*Camino*, 337).

- «Estudio, trabajo: deberes ineludibles en todo cristiano; medios para defendernos de los enemigos de la Iglesia y para atraer —con nuestro prestigio profesional— a tantas otras almas que, siendo buenas, luchan aisladamente. Son arma fundamentalísima para quien quiera ser apóstol en medio del mundo», (*Surco*, 483).

- «Es necesario estudiar... Pero no es suficiente. ¿Qué se conseguirá de quien se mata por alimentar su egoísmo, o del que no persigue otro objetivo que el de asegurarse la tranquilidad, para dentro de unos años? Hay que estudiar..., para ganar el mundo y conquistarlo para Dios. Entonces, elevaremos el plano de nuestro esfuerzo, procurando que la labor realizada se convierta en encuentro con el Señor, y sirva de base a los demás, a los que seguirán nuestro camino... -De este modo, el estudio será oración», (*Surco*, 526).

²⁵ «Al que pueda ser sabio no le perdonamos que no lo sea», (*Camino*, 332).

- «Si has de servir a Dios con tu inteligencia, para ti estudiar es una obligación grave», (*Camino*, 336).

- «Antes, como los conocimientos humanos —la ciencia— eran muy limitados, parecía muy posible que un solo individuo sabio pudiera hacer la defensa y apología de nuestra Santa Fe. Hoy, con la extensión y la intensidad de la ciencia moderna, es preciso que los apologistas se dividan el trabajo para defender en todos los terrenos científicamente a la Iglesia. -Tú... no te puedes desentender de esta obligación», (*Camino*, 338).

- «Estudia. -Estudia con empeño. -Si has de ser sal y luz, necesitas ciencia, idoneidad. ¿O crees que por vago y comodón vas a recibir ciencia infusa?», (*Camino*, 340).

- «Cuando te resulte muy cuesta arriba estudiar, ofrece a Jesús ese esfuerzo. Dile que continúas sobre los libros, para que tu ciencia sea el arma con que combatas a sus enemigos y le ganes muchas almas... Entonces, ten la seguridad de que tu estudio lleva camino de hacerse oración», (*Surco*, 619).

- «¿Te das cuenta de lo que supone que tú seas o no una persona con sólida preparación? - ¡Cuántas almas! [...] -¿Y, ahora, dejarás de estudiar o de trabajar con perfección?», (*Surco*, 622).

- «Es preciso ofrecer al Señor el sacrificio de Abel. Un sacrificio de carne joven y hermosa, lo mejor del rebaño: de carne sana y santa; de corazones que sólo tengan un amor: ¡Tú, Dios mío!; de inteligencias trabajadas por el estudio profundo, que se rendirán ante tu Sabiduría; de almas infantiles, que no pensarán más que en agradarte. -Recibe, desde ahora, Señor, este sacrificio en olor de suavidad», (*Forja*, 43).

vocación sobrenatural y vocación humana; alma sacerdotal y mentalidad laical²⁶. No hay virtud en la que esto se refleje mejor que la esperanza²⁷: las esperanzas humanas quedan englobadas y animadas por una esperanza sobrenatural que da sentido a la propia actividad incluso en los momentos humanamente más oscuros:

«Es tiempo de esperanza, y vivo de este tesoro. No es una frase, Padre —me dices—, es una realidad.

Entonces..., el mundo entero, todos los valores humanos que te atraen con una fuerza enorme —amistad, arte, ciencia, filosofía, teología, deporte, naturaleza, cultura, almas...—, todo eso deposítalo en la esperanza: en la esperanza de Cristo», (*Surco*, 293).

4. UNIDAD DE VIDA

Sin embargo, tal y como acabo de apuntar, ordinariamente, al hablar de “unidad de vida” tendemos a pensar menos en la unidad de criterio que ha de informar nuestra vida que en la necesidad de compatibilizar, en la práctica, las distintas dimensiones de nuestra existencia. En el orden práctico no existe una solución mágica a esta cuestión, que es la cuestión misma de la vida. Existen, eso sí, virtudes distintas que capacitan al hombre en los distintos ámbitos de su acción: y existe, sobre todo, el empeño esforzado por querer vivir todas las virtudes, sin dejar ni una. En esto reside lo que podríamos llamar la base humana de la unidad de vida, base humana que el Beato Josemaría no se cansó de predicar: «el precio de vivir en cristiano no es dejar de ser hombres»²⁸. Con todo, en su predicación es igualmente claro que el hilo conductor de la “unidad de vida” es sobrenatural: el empeño por comportarse en todo momento como un hijo de Dios. El reconocimiento de la propia identidad de hijo de Dios esconde en sí mismo un potencial enorme con el que superar no sólo las numerosas barreras que el odio y la costumbre han levantado entre los hombres, sino también las tensiones que anidan en el interior mismo de cada hombre.

Pienso que las implicaciones prácticas de este origen teológico de la “unidad de vida” son muy grandes: la identidad del hombre contemporáneo se encuentra tan fragmentada que sólo un criterio de identidad sobrenatural como «hijo de Dios» se demuestra capaz de restablecer la unidad perdida. Con todo, si

²⁶ «Está bien que pongas ese empeño en el estudio, siempre que pongas el mismo empeño en adquirir la vida interior», (*Camino*, 341).

²⁷ Cfr. la homilía, “Esperanzas humanas y esperanza cristiana”, en *Amigos de Dios*.

²⁸ Cfr. la homilía, “Virtudes humanas”, en *Amigos de Dios*.

pensamos en la “unidad de vida” como una clave que puede ayudar a corregir las deformaciones prácticas a las que puede llevar la especialización moderna del trabajo ya el solo hecho de hablar en términos de virtudes se revela útil e incluso necesario. Pues el lenguaje de la ética de la virtud permite afrontar, mitigándolo, el riesgo de fragmentación psicológico anejo a la especialización, que es uno de los retos éticos más característicos que tenemos planteados desde el origen mismo de la modernidad. En efecto: toda profesión, precisamente por lo que comporta de dedicación y entrega a una actividad particular, conlleva un riesgo de corrosión del carácter²⁹ en alguna dirección determinada. También la filosofía, por mucho que la entendamos como amor a la sabiduría, y consideremos que la sabiduría bien entendida conduce a la integración práctica de todas las dimensiones de la vida.

Esto, que en términos generales puede ser cierto, no lo es tanto en la práctica, sobre todo si consideramos que la filosofía, como tal, se ha constituido en un trabajo profesional al lado de otros muchos³⁰. En este contexto, tiene importancia reparar de nuevo en un aspecto que antes ha sido apuntado sólo de pasada. La filosofía que nace en Grecia en el siglo VII antes de Cristo, y que llega hasta nuestros días, se distingue de otras formas de sabiduría —en particular lo que a veces se conoce como “filosofías orientales”— por su carácter específicamente intelectual, esto es, marcadamente abstracto³¹, y en esa medida relativamente des-

²⁹ Por utilizar, un tanto inapropiadamente, el título del libro de Richard Sennet: *The Corrosion of Character. The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*, W.W. Norton & Company, New York, London 1998. En ese libro Sennet examina cómo afecta al desarrollo del carácter el ritmo frenético y cambiante de la nueva sociedad capitalista, en la que la capacidad de cambio y asumir riesgos resulta cada vez más relevante.

³⁰ No es mi intención afirmar que la filosofía se reduce sólo a esto, es decir, a lo que tiene de oficio —leer, hablar, escribir—; sobre todo porque en los tres casos mencionados se trata de actividades intelectuales que, por su propia naturaleza, trascienden sus condiciones materiales de posibilidad. Además de las destrezas del oficio, el ejercicio de la filosofía supone la luz del conocimiento. Por esto mismo la filosofía no es sólo profesión, en el sentido sociológico de la palabra; es trabajo en un sentido más profundo, antropológico y teológico, ya que supone actualizar una potencialidad típicamente humana como es la búsqueda de la verdad. Porque se trata de una potencialidad humana, se puede decir que todo hombre es de alguna manera filósofo. Pero sólo son filósofos profesionales los que entran en contacto con las grandes cuestiones de la historia de la filosofía, asumiendo las rutinas del oficio. La santificación del trabajo, para una persona que ha hecho de la filosofía su profesión, comporta las dos cosas: actualizar la dimensión humana de la búsqueda de la verdad, y hacerlo según los modos y maneras de su oficio, que en aspectos accidentales pueden variar con el tiempo.

³¹ Es esta una diferencia importante con la sabiduría que procede de Dios: «Tener juicio recto sobre las cosas divinas por inquisición de la razón incumbe a la sabiduría en cuanto virtud natural; tener, en cambio, juicio recto sobre ellas por cierta connaturalidad con las mismas proviene de la sabiduría, en cuanto don del Espíritu Santo. Así, Dio-

ligado de lo que, en las llamadas “filosofías orientales”, define más particularmente al hombre sabio: su sabiduría de la vida. (Por esta razón, precisamente, el saber filosófico que se abrió paso en Grecia puede considerarse, en alguna medida, el precedente de la ciencia, tal y como hoy la conocemos).

En continuidad con esta peculiar tradición de pensamiento, la sabiduría a la que aspira el filósofo parece guardar poca relación con la sabiduría a la que se hace referencia, por ejemplo, en los libros sagrados. De ellos se desprende que la sede de la sabiduría es el corazón, y su fin no es puramente intelectual. Incluso en los libros sapienciales, en los que parece evidente el influjo del pensamiento griego, la sabiduría de la que se habla no es, en ningún caso, una mera sabiduría intelectual. En muchos casos aparece más próxima a la prudencia, y, ante todo, —como ya se indicaba más arriba— se presenta como un fruto del temor de Yahvé³².

Se diría que, desde la perspectiva bíblica, la filosofía griega no es más que un empeño entre otros, un empeño a menudo considerado vano, si falla en lo fundamental, que es el conocimiento de Dios³³. Así, en efecto, se expresa San Pablo, quien, ya cristiano, confiesa que la sabiduría ya no está ni en la inteligencia griega ni en la ley judía, sino en Cristo Crucificado³⁴; el Verbo de Dios, y la Verdad misma, como recoge San Juan en el Prólogo a su Evangelio.

nisio, hablando de Hieroteo en el c. 2 *De div. Nom.*, dice que es perfecto en las cosas divinas no sólo conociéndolas, sino también experimentándolas. Y esa compenetración o connaturalidad con las cosas divinas proviene de la caridad que nos une con Dios, conforme al testimonio del Apóstol: Quien se une a Dios, se hace un solo espíritu con Él, (1 *Cor* 6, 7). Así, pues, la sabiduría, como don, tiene su causa en la voluntad, es decir, la caridad; su esencia, empero, radica en el entendimiento, cuyo acto es juzgar rectamente, como ya hemos explicado», (S. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* II-II ae, q. 45 a. 2, sol).

³² «He aquí que el temor de Dios es la misma sabiduría; y apartarse del mal, inteligencia», (*Job*, 28, 27). Cfr. *Sal* 110, 10.

³³ «Dice el necio en su interior: ¡No existe Dios!... Se asoma Yahvé desde los cielos hacia los hijos de Adán, por ver si hay algún sensato, alguien que busque a Dios», (*Sal* 14 (13)). Cfr. *Sap* 3, 10-12.

³⁴ «Porque no me envió Cristo a bautizar, sino a predicar el Evangelio. Y no con palabras sabias, para no desvirtuar la cruz de Cristo. Pues la predicación de la cruz es una locura para los que se pierden; mas para los que se salvan —para nosotros— es fuerza de Dios. Porque dice la Escritura: Destruiré la sabiduría de los sabios, e inutilizaré la inteligencia de los inteligentes. ¿Dónde está el sabio? ¿Dónde está el docto? ¿Dónde el intelectual de este mundo? ¿Acaso no entonteció Dios la sabiduría del mundo? De hecho, como el mundo mediante su propia sabiduría no conoció a Dios en su divina sabiduría, quiso Dios salvar a los creyentes mediante la locura de la predicación. Así, mientras los judíos piden signos y los griegos buscan sabiduría, nosotros predicamos a un Cristo crucificado: escándalo para los judíos, locura para los gentiles; mas para los llamados, lo mismo judíos que griegos, un Cristo, fuerza de Dios y sabiduría de Dios. Porque la locura divina es más sabia que los hombres, y la debilidad divina, más fuerte que los hombres», (1 *Cor* 1, 17-25).

Las relaciones entre filosofía y cristianismo han de girar necesariamente en torno a la noción de sabiduría. Sin embargo, esas relaciones no siempre han sido felices. Como es conocido, a veces San Pablo se refiere a la filosofía en términos bastante negativos: «dejaos de filosofías y vanas falacias, fundadas en los elementos del mundo, en las tradiciones humanas y no en Cristo», (1 Col 2, 8). Ciertamente, en este texto de Colosenses, San Pablo no se refería tanto a lo que hoy entendemos por filosofía, como a las doctrinas predicadas por ciertas sectas gnósticas, que pretendían sustituir la sabiduría de la fe por una sabiduría abstracta, similar a la de la filosofía. Pero con ello quedaba enunciado un peligro que, desde entonces, ha gravitado de manera recurrente sobre el quehacer filosófico.

Para esquivar ese peligro, en ocasiones se ha querido expresar la diferencia entre la sabiduría de la fe y la filosofía diciendo que la primera designa un saber salvífico y la segunda no. Sin embargo esto contradice en alguna medida la misma tesis de San Pablo quien, al comienzo de su carta a los Romanos, reprocha a los paganos el no haber sido rigurosos en su uso de la sabiduría de este mundo, y, en consecuencia, no haber reconocido al Creador a partir de las criaturas³⁵. Lo implícito es que la filosofía podría llegar a esa conclusión que es, indudablemente, una conclusión salvadora.

En mi opinión, la diferencia entre la sabiduría de la fe y la filosofía no se descubre tanto por aquí como atendiendo, por una parte, al origen de uno y otro saber, y por otra, a la intrínseca parcialidad de la filosofía. Lo primero es claro: aunque en última instancia, también el uso de la razón y el conocimiento del mundo es posible porque nuestro intelecto tiene un origen divino, la fe es obra divina en una medida cualitativamente distinta a la filosofía, que es empeño humano³⁶. Lo segundo debería ser claro, si consideramos que este empeño

³⁵ «La ira de Dios se revela desde el cielo contra toda impiedad e injusticia de los hombres que aprisionan la verdad en la injusticia; pues lo que de Dios se puede conocer, está en ellos manifiesto: Dios se lo manifestó. Porque lo invisible de Dios, desde la creación del mundo, se deja ver a la inteligencia a través de sus obras: su poder eterno y su divinidad, de forma que son inexcusables; porque, habiendo conocido a Dios, no le glorificaron como a Dios, ni le dieron gracias, antes bien se ofuscaron en sus razonamientos y su insensato corazón se entenebreció: jactándose de sabios se volvieron necios, y cambiaron la gloria del Dios incorruptible por una representación en forma de hombres corruptibles, de aves, de cuadrúpedos, de reptiles...», (Rom 1, 18-23).

³⁶ «La sabiduría don es distinta de la sabiduría virtud intelectual adquirida. Esta, en efecto, se adquiere con el esfuerzo humano; aquella, en cambio, desciende de lo alto, como vemos en la Escritura (Sant. 3, 15). De la misma manera difiere también de la fe, pues la fe asiente a la verdad divina por sí misma, mientras que el juicio conforme a la verdad divina incumbe al don de Sabiduría. Por esa razón, el don de sabiduría presupone la fe, ya que cada uno juzga bien lo que conoce, según escribe el Filósofo en I Ethic», (S. TOMÁS DE AQUINO, S. Th. II-II ae, q. 45, a. 1).

humano peculiar, es un empeño exclusivamente intelectual, que deja fuera otras formas igualmente legítimas con las que los hombres se han enfrentado al mundo y han expresado su sentido de la trascendencia —por ejemplo el arte—; un empeño, por lo demás, tan específico que sería cosa de privilegiados. La fe, en cambio, es un don que se ofrece a todos.

Ciertamente, la parcialidad del trabajo filosófico no impide la universalidad de su objeto. Pero como actividad, la filosofía es una actividad entre otras, con las que necesita integrarse armónicamente, si la vida del filósofo ha de ser una vida unitaria, es decir, si el filósofo no ha de padecer un déficit de humanidad. Es ésta una cuestión de la que se han hecho eco los mismos filósofos, y es éste un punto en el que el ideal de la “unidad de vida” se demuestra especialmente útil para preservar la humanidad de quien se dedica a esta tarea. Pues un riesgo próximo del filósofo es el de convertirse en simple ‘espectador’ de los asuntos humanos, y sentirse más o menos ajeno a lo que agita de hecho a los demás conciudadanos. Pienso que este riesgo se evita en una medida considerable cuando uno afronta su trabajo en el contexto de la “unidad de vida”.

5. BUEN HUMOR Y AMOR A LA LIBERTAD

Más allá de su mensaje estrictamente teológico, que se centraba en la llamada universal a la santidad, solía decir el Beato Josemaría a sus hijos que, en lo humano, nos había dejado en herencia «el buen humor y el amor a la libertad». Los dos rasgos tienen su importancia peculiar para el filósofo, y entiendo que, a un cierto nivel, ambos rasgos están relacionados.

Pues si el estudio y el evitar la superficialidad en los análisis se ha de considerar en general una virtud, y una virtud esencial para el cristiano —«la superficialidad no es cristiana», escribe el Beato Josemaría en *Es Cristo que pasa*—, es cierto también que el intelectual, en general, tiende a tomarse a sí mismo y sus opiniones demasiado en serio. El buen humor —que supone la capacidad de relativizarse a uno mismo y los propios logros— va en este punto muy de la mano con el desprendimiento de sí mismo y, por consiguiente, con la apertura a las opiniones y puntos de vista de los demás, que es una forma básica de amor a la libertad.

a) Buen humor

Según Tomás de Aquino, la contemplación de la verdad mitiga el dolor y la tristeza. Sin embargo, Santo Tomás reconoce también que «quien aumenta el

saber, aumenta también el dolor, ya por la dificultad y el defecto de encontrar la verdad, ya por el hecho de que por la ciencia el hombre conoce muchas cosas contrarias a su voluntad»³⁷. Esto es especialmente cierto para el cristiano que, ilustrado con el don de sabiduría, está en condiciones de percibir hasta qué punto la humanidad huye del Creador. El Beato Josemaría, que conocía bien esta experiencia, pedía no obstante para sus hijos el «licor de la sabiduría», que les ayudara a juzgar las realidades terrenas con los ojos de la fe, haciéndoles ver que esto de aquí abajo —en frase de Santa Teresa de Jesús— «es una mala noche en una mala posada». Y, con todo, su talante, el talante que les dejó en herencia, como parte de su espíritu, no es un talante negativo, pesimista, porque tampoco lo es la fe en la buena nueva. Muy al contrario, es un talante eminentemente afirmativo, positivo, y optimista: el talante de los hijos de Dios. «La felicidad del Cielo —solía decir— es para los que han sabido ser felices en la tierra»³⁸. Dicho talante tiene, como una de sus manifestaciones prácticas, el buen humor.

El buen humor que el Beato Josemaría quiso dejar a sus hijos como herencia, tiene un fundamento sobrenatural, en un profundo sentido de la propia filiación divina. La conciencia de la filiación divina, en efecto, permite encarar la vida desde otro horizonte. La vida en esta tierra no deja de ofrecer ocasiones para la alegría y para la tristeza, pero el que se sabe hijo de Dios, y procura comportarse como tal, conoce que su padre sabe más, y que arreglará lo que a él le parece irremediable. No es pura despreocupación sino confianza y abandono lo que guía la respuesta del hijo. Por lo demás, en continuidad con la frase del libro de los *Proverbios*, sabe que Dios gusta de jugar con los hijos de los hombres³⁹. Interpretar la propia actividad, la propia vida incluso, como un juego puede parecer osado, en ocasiones incluso cruel... pero en realidad es una consecuencia lógica de creer que ésta no es la realidad definitiva: que lo que nos parece un logro, con ojos humanos, tal vez no lo sea a fin de cuentas, y que, en cambio, lo que parece un completo fracaso, puede servir más en términos absolutos —que, por lo demás, desconocemos.

El filósofo, especialmente si tiene la costumbre de juzgar lo que ve, puede en ocasiones llegar a conclusiones pesimistas, tremendistas,... puede no ver salida humana para una determinada situación. Es una tendencia habitual entre muchos intelectuales. Y sin embargo, no es humana ni cristiana esa visión sin esperanza, que, inadvertidamente, eleva a definitivos nuestros juicios limitados o nuestras impresiones. Por el contrario, la humildad que lleva a relativizar los pro-

³⁷ S. TOMÁS DE AQUINO, S. Th. I-II ae, q. 38, a. 4, ad 1.

³⁸ «Cada vez estoy más persuadido: la felicidad del Cielo es para los que saben ser felices en la Tierra», (*Forja*, 1005).

³⁹ Cfr. *Prov* 8, 31.

pios juicios está en la base de ese buen humor que, de las maneras más insólitas, sabe descubrir el punto cómico de las situaciones más terribles, sin por ello trivializarlas.

b) Amor a la libertad

La penetrante visión teológica del Beato Josemaría sobre el papel de los laicos no sólo manifiesta su profunda comprensión de la contingencia intrínseca de los asuntos humanos, sino también su capacidad de advertir que, en correspondencia natural con esa contingencia de lo humano, se encuentra el respeto exquisito a la libertad de las personas, de la que se sigue naturalmente el pluralismo⁴⁰. Entendió con clarividente lucidez, que la peculiar misión de los laicos dependía de respetar esa condición contingente de los asuntos humanos, y, por tanto, la libertad de tratar con ellos como cada uno considerase mejor en conciencia.

Sin duda, entendía la libertad como una libertad responsable. De igual forma que un padre, para bien o para mal, es responsable de sus hijos, así cada uno de nosotros somos responsables de nuestras acciones. Urgía, por eso, a actuar con responsabilidad personal, ponderando en el corazón los *pros* y los *contras* de cualquier decisión; exhortando a estudiar las cuestiones sin apasionamiento, con rectitud y amor a la verdad, y a arrostrar personalmente las consecuencias de las propias decisiones. Sin embargo se entretuvo en explicar que, ante un mismo hecho, dos personas, ambas cristianas, podían llegar, en conciencia, a soluciones distintas. ¡Y ninguna tendría que ser en principio mejor que otra! Pues no estamos aquí ante verdades teóricas, sino ante verdades “prácticas”⁴¹.

De acuerdo con esto, el amor a la libertad se expresa de la mejor manera cuando lleva a respetar y amar la libertad ajena tanto como la propia. Esta doctrina, que tan difícil se les representa a algunas personas, que acaso proyectan sobre el mundo de lo contingente-práctico esquemas que sólo son válidos en el ámbito de la teoría, es esencial para comprender su positiva visión del pluralismo en todo lo opinable⁴². Entiendo, por otra parte, que esta visión suya resulta pro-

⁴⁰ «No es cristiano, ni aun humano, que una familia se divida por estas cuestiones. Cuando se comprende a fondo el valor de la libertad, cuando se ama apasionadamente este don divino del alma, se ama el pluralismo que la libertad lleva consigo», (*Conversaciones*, 98).

⁴¹ Acerca de la noción de “verdad práctica”, cfr. A.M. GONZÁLEZ, *Moral, razón y naturaleza. Una investigación sobre Tomás de Aquino*, Pamplona 1998, capítulo III.

⁴² «Como consecuencia del fin exclusivamente divino de la Obra, su espíritu es un espíritu de libertad, de amor a la libertad personal de todos los hombres. Y como ese amor a la libertad es sincero y no un mero enunciado teórico, nosotros amamos la necesaria consecuencia de

fundamente coherente con su comprensión profunda, teológica, del trabajo humano. Pues si lo esencial del trabajo humano es el desarrollo de los talentos concedidos por Dios a cada uno, para la mejora del mundo y de uno mismo, se sigue como una consecuencia natural la necesidad de estar abierto a todas las posibilidades encerradas en dichos talentos, así como “al modo personal de desarrollarlos”, algo que resulta especialmente necesario en todos aquellos trabajos con un fuerte componente creativo.

De ahí su reiterada insistencia en que el Opus Dei no tiene una escuela filosófica o teológica propia: cada miembro es libre de seguir a cualquier maestro en este campo. Si hay algún “límite”, este sería el de la moral y la fe. Y aún en este caso, hablar en términos de “límites”, tiene el inconveniente de tergiversar el sentido profundo tanto de la moral como de la fe: preservar la integridad del trabajo y la libertad del pensamiento.

Particularmente en el caso de la moral, basta profundizar un poco para advertir que su sentido no es otro que preservar la radicación efectivamente antropológica del trabajo humano; de tal modo que no se vea el trabajo humano pura y simplemente como una técnica, y la persona como un medio más en el proceso de producción. Muy al contrario, preservar el orden de las cosas exige subordinar el trabajo al hombre, y no el hombre al trabajo. Para eso la moral ha de verse, en la práctica, como parte integrante del trabajo profesional. En la práctica, en efecto, el trabajo es siempre “el trabajo de una persona”. En este sentido, el poder obrar mal de una persona, aunque aparentemente resulte más eficaz desde un punto de vista abstracto y limitado, no puede, en términos absolutos, considerarse un poder verdadero: la realización técnica a costa de la integridad

la libertad: es decir, el pluralismo. En el Opus Dei el pluralismo es querido y amado, no sencillamente tolerado y en modo alguno dificultado. Cuando observo entre los socios de la Obra tantas ideas diversas, tantas actitudes distintas —con respecto a las cuestiones políticas, económicas, sociales o artísticas, etc.—, ese espectáculo me da alegría, porque es señal de que todo funciona cara a Dios como es debido. Unidad espiritual y variedad en las cosas temporales son compatibles cuando no reina el fanatismo y la intolerancia, y, sobre todo, cuando se vive de fe y se sabe que los hombres estamos unidos no por meros lazos de simpatía o de interés, sino por la acción de un mismo Espíritu, que haciéndonos hermanos de Cristo nos conduce hacia Dios Padre. Un verdadero cristiano no piensa jamás que la unidad en la fe, la fidelidad al Magisterio y a la Tradición de la Iglesia, y la preocupación por hacer llegar a los demás el anuncio salvador de Cristo, esté en contraste con la variedad de actitudes en las cosas que Dios ha dejado, como suele decirse, a la libre discusión de los hombres. Más aún, es plenamente consciente de que esa variedad forma parte del plan divino, es querida por Dios que reparte sus dones y sus luces como quiere. El cristiano debe amar a los demás, y por tanto respetar las opiniones contrarias a las suyas, y convivir con plena fraternidad con quienes piensan de otro modo», (*Conversaciones*, 67).

moral es un poder abstracto, que representa la posibilidad desgraciada de que los productos humanos se vuelvan contra el hombre mismo.

Pero ¿qué decir de la fe? ¿Constituye realmente un límite a la inteligencia? Mi opinión al respecto es que precisamente la fe es lo que libera al hombre, y en particular al filósofo, de tomar por verdadero lo que solamente es verosímil —la plasmación cultural de su itinerario personal hacia la sabiduría: «No os dejéis engañar por filosofías y vanas falacias, fundadas en tradiciones humanas y los elementos del mundo y no en Cristo». Prescindiendo de su contexto original —referido al gnosticismo, más que a las filosofía—, las palabras de Colosenses pueden sernos otra vez de utilidad en este contexto, pues permiten destacar que la fe no es una filosofía, sino un don; un don que no contradice sino que excede a la razón. Pero ese don nos proporciona un criterio que en cierto modo nos libera de conceder valor absoluto a nuestros logros humanos, también nuestros logros teóricos. No tanto porque no podamos conocer algunas verdades con certeza, sino porque el conjunto de nuestras reflexiones no deja de ser el testimonio de nuestro itinerario personal, exitoso o frustrado, hacia la sabiduría humana.

Desde cierto punto de vista, pues, la fe nos libera, no del amor a la verdad, pero sí del peligro de identificar la verdad con nuestras propias teorías, con nuestro propio y personal itinerario. Esa identidad la reclamó sólo una persona, y a ella nos adherimos cuando nos adherimos a la fe: no a otra cosa. “Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida”. La frase es muy a propósito para confundir al filósofo que piensa alcanzar esa verdad sólo con su razón. La filosofía es parcial, sólo un aspecto de la vida, aunque testimonio por sí sola de la apertura del hombre a la trascendencia. La fe nos capacita para reconocer esa parcialidad, y continuar aquella apertura. De este modo, nos capacita para ejercitarnos en un desprendimiento peculiar, sin el cual todo pluralismo es ficticio, un desprendimiento que se manifiesta, entre otras cosas, en la prontitud para recibir cualquier género de crítica. A partir de aquí, los inconvenientes para vivir el pluralismo son ya únicamente morales: la propia falta de humildad, el amor a la propia excelencia... Pues la tensión a la verdad, sin la cual no hay verdadera filosofía, no sufre por el hecho de que nuestras teorías se vean socavadas una y otra vez.

El pluralismo, por tanto, es una característica esencial del modo laical de estar en el mundo que se extiende a todos los ámbitos. El Beato Josemaría insistió repetidamente en este punto, que consideraba capital en la vida de la Iglesia y de la humanidad. En una entrevista sobre el Opus Dei, recogida en *Conversaciones con Monseñor Escrivá de Balaguer*, contestaba así a una pregunta sobre este tema:

«El Opus Dei no interviene para nada en política; es absolutamente ajeno a cualquier tendencia, grupo o régimen político, económico, cultural o ideológico. Sus fines —repito— son exclusivamente espirituales y apostólicos. De sus socios

exige sólo que vivan en cristiano, que se esfuercen por ajustar sus vidas al ideal del Evangelio. No se inmiscuye, pues, de ningún modo en las cuestiones temporales.

Si alguno no entiende esto se deberá quizá a que no entiende la libertad personal o a que no acierta a distinguir entre los fines exclusivamente espirituales para los que se asocian los miembros de la Obra y el amplísimo campo de las actividades humanas —la economía, la política, la cultura, el arte, la filosofía, etc.— en las que los socios del Opus Dei gozan de plena libertad y trabajan bajo su propia responsabilidad.

Desde el mismo momento en que se acercan a la Obra, todos los socios conocen bien la realidad de su libertad individual, de modo que si en algún caso alguno de ellos intentara presionar a los otros imponiendo sus propias opiniones en materia política o servirse de ellos para intereses humanos, los demás se rebelarían y lo expulsarían inmediatamente.

El respeto de la libertad de sus socios es condición esencial de la vida misma del Opus Dei. Sin él, no vendría nadie a la Obra. Es más. Si se diera alguna vez —no ha sucedido, no sucede y, con la ayuda de Dios, no sucederá jamás— una intromisión del Opus Dei en la política, o en algún otro campo de las actividades humanas, el primer enemigo de la Obra sería yo»⁴³.

Por mi parte, entiendo que no es ésta una característica peculiar del Opus Dei, sino un rasgo derivado de la comprensión teológica de la contingencia de los asuntos humanos. Sin embargo, poniendo por obra lo que predicaba, el Beato Josemaría solía añadir que comprendía otras formas de entender la actividad de los laicos en la Iglesia, en las que, por ejemplo, se actuara de una manera más corporativa o confesional. Esta capacidad para comprender las posturas ajenas es, en mi opinión, particularmente ejemplar para quien se dedica a la filosofía. Es preciso entender que el propio camino profesional no es el único posible.

A lo largo de las páginas anteriores he procurado destacar de qué manera el mensaje del Beato Josemaría puede ser relevante para un profesional de la filosofía. Dada la aproximación teológica que he empleado, seguramente más de uno se habrá preguntado qué podría aportar este mensaje a alguien que no sea cristiano. No soy yo la que puede responder mejor a esta cuestión. Pienso, no obstante, que esta objeción es un tanto artificial. Pues lo que en cada caso tenemos delante no es un filósofo sino un hombre que, entre otras cosas, hace filoso-

⁴³ *Conversaciones*, 28.

fía. Y este hombre no se reduce a su capacidad intelectual. Y tiene perfecta conciencia de que el logro de su vida no se identifica con el logro de sus objetivos intelectuales. Tiene incluso conciencia de hasta qué punto sus logros intelectuales —tanto o más que sus fracasos— pueden hacerle daño en cuanto hombre; de cómo esos logros resultan dolorosamente insuficientes cuando se trata de afrontar otras dimensiones de la vida. Como hombre, pues, está abierto —o debería estarlo— a cualquier mensaje que, como el mensaje evangélico, le interpele íntegramente como persona. Ahora bien: el modo en que el Beato Josemaría presenta el mensaje evangélico es particularmente atractivo para un hombre o una mujer fuertemente comprometidos con el mundo del trabajo y el progreso humanos.

Por lo demás, cualquiera que entre en contacto con el espíritu del Beato Josemaría a través de sus escritos o a través de la Obra que él ha fundado, podrá considerar fecundas muchas de sus palabras. Esas palabras seguramente se demostrarán útiles, incluso aunque no posean la fuerza del espíritu vivido en su integridad.