

SAN JOSEMARÍA Y LA FILOSOFÍA DEL LENGUAJE

*Marta Miranda Ferreiro**

Josemaría Escrivá de Balaguer (1902-1975) es, ante todo, un santo del siglo XX y el fundador del Opus Dei. Sus escritos son, casi en su totalidad, obras de carácter espiritual. Pero así como encontramos con facilidad en esos escritos material abundante que sirven de fuente de inspiración para la Teología y también para el Derecho canónico, puede resultar extraño afirmar que esos mismos textos contengan aportaciones valiosas para la Filosofía.

La originalidad de los conceptos teológicos acuñados por san Josemaría y de los caminos jurídicos que desbrozó contrastan con las poquísimas referencias al ámbito filosófico. Ciertamente, es el propio san Josemaría quien anima a «renovar las doctrinas típicas del pensamiento tradicional, en la filosofía y en la interpretación de la historia...»¹ y a que cada uno decida con libertad personal qué opiniones filosóficas quiere mantener². Pero esas referencias se mueven siempre en ese contexto de enseñanza moral, de consejo pastoral, característico de la literatura espiritual.

Sin embargo, nuestro autor tiene mucho que decir a los filósofos del siglo XXI y a los futuros, ya que pudo apropiarse con plena justicia de la sentencia clásica: «Soy un hombre: nada de lo humano me resulta ajeno»³, y la hondura de su pensamiento hace que muchas de sus apreciaciones tengan calado filosófico. Podrían señalarse bastantes puntos con respecto a distintas disciplinas filosóficas, pero nos centraremos en aquellos que

* Doctora en Filosofía por la Pontificia Universidad de la Santa Cruz y por la Universidad de Santiago de Compostela.

¹ *Surco*, n. 428.

² *Conversaciones con Mons. Escrivá de Balaguer*, n. 12.

³ PUBLIO TERENCIO AFRICANO, *Heautontimoroumenos (El atormentador de sí mismo)*, 77.

pueden relacionarse con la filosofía del lenguaje, considerándolos desde el punto de vista de sus implicaciones en esa peculiar vertiente de la filosofía.

Antes de adentrarnos en esos aspectos, es necesario señalar la preeminencia que la cuestión del lenguaje llegó a alcanzar en las distintas corrientes filosóficas del siglo XX y, a grandes rasgos, los pasos de la relativamente joven filosofía del lenguaje. A continuación, me detendré, más en concreto, en los planteamientos de Willard V. Quine, figura muy representativa de esta tradición y cuya influencia sigue presente en nuestros días.

1. UN SIGLO DE FILOSOFÍA CENTRADA EN EL LENGUAJE

A principios del siglo pasado, se produce un cambio en la historia de la filosofía que Gustav Bergmann llamó *Sprachwende*. Richard Rorty lanzó al público anglófono la traducción del término que se ha hecho habitual: *linguistic turn*⁴. El giro lingüístico es una reconocida caracterización del trabajo filosófico de un gran número de pensadores del siglo XX, quienes, desde distintas perspectivas y con distintos métodos, han centrado su atención en el lenguaje. Dentro de esas distintas perspectivas, pueden señalarse dos tradiciones filosóficas principales: la filosofía analítica del lenguaje, que hizo del análisis lingüístico su método de filosofar, y la hermenéutica.

Gottlob Frege (1848-1925) fue un matemático, lógico y filósofo que influyó en el nacimiento de las dos corrientes mencionadas. Por una parte, su crítica del psicologismo de Edmund Husserl (1859-1938) supuso un acicate importante para el inicio de la fenomenología. La perspectiva inaugurada por Husserl fue un elemento importante en la formación intelectual de Martin Heidegger (1889-1976), quien –utilizando también otras fuentes, incluidas las obras de Kierkegaard y Dilthey– puso en marcha el existencialismo y la hermenéutica contemporáneos. Según Jürgen Habermas, Hans-Georg Gadamer (1900-2002) urbanizó el pensamiento de Heidegger⁵, consolidando las líneas maestras de la hermenéutica,

⁴ Cfr. R. RORTY, *El giro lingüístico*, Paidós, Barcelona 1990, p. 63.

⁵ Cfr. J. HABERMAS – H.G. GADAMER, *Das Erbe Hegels*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1979,

continuada, entre otros muchos, por Paul Ricoeur (1913-2005). Por otra parte, los avances de Frege en lógica matemática constituyen una de las raíces de la filosofía analítica del lenguaje, que comenzó su andadura de la mano principalmente de Ludwig Wittgenstein (1889-1951), Bertrand Russell (1872-1970), y George E. Moore (1873-1958).

Mientras que la hermenéutica antigua se preocupaba de establecer pautas para la correcta interpretación de un texto (gran parte de esa hermenéutica se centró en la exégesis bíblica y de textos jurídicos), la hermenéutica contemporánea considera, en el fondo, que toda comprensión es una interpretación. Comprender es el objetivo de las ciencias del espíritu, según Dilthey: la vida humana, la sociedad, la historia y, en definitiva, toda la realidad puede ser tratada como un texto. El diálogo hermenéutico permite la comunicación entre el intérprete y el texto, que abre un horizonte de comprensión y permite avanzar hacia una fusión de horizontes, en terminología gadameriana⁶. Pero en esta aproximación no se pretende llegar a la interpretación correcta, pues se trata de un proceso abierto. Cabe siempre una nueva interpretación y una interpretación de la interpretación, en la que la historia determina el acto de comprensión, ya que la experiencia hermenéutica tiene que ver inexorablemente con la tradición. La conciencia de la determinación histórica hace que nos reconozcamos condicionados por lo producido por la historia y por una tradición básicamente lingüística. Los caminos de la hermenéutica no concluyen necesariamente en un relativismo, pero contienen elementos que implican una tendencia hacia esa postura filosófica.

Se ha hecho habitual en filosofía clasificar a los filósofos del siglo XX en analíticos y continentales⁷, a pesar del inconveniente manifiesto de combinar un criterio de tipo metodológico con otro geográfico. El adjetivo "hermenéutico" no es intercambiable por el de "continental", aunque la influencia de esa corriente sea notoria en los pensadores de Europa continental, a quienes también cabe englobar, si nos referimos más concretamente a los filósofos de "fin de siglo" y en términos generales, bajo

p. 13.

⁶ Cfr. H.G. GADAMER, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca 1977.

⁷ Cfr. F. D'AGOSTINI, *Analíticos y continentales. Guía de la filosofía de los últimos treinta años*, Cátedra, 2000.

la categoría de “postmodernos”, categoría asociada al relativismo y al escepticismo.

Cualquier esquema es simplificador y, por ello, podemos encontrar autores como Jean François Lyotard, que se apoya en la noción wittgensteiniana de “juegos de lenguaje” (*Sprachspielen*), o Richard Rorty, estadounidense cuya trayectoria intelectual concluye en un planteamiento postmoderno. También cabe destacar que un hito importante en los primeros pasos de la filosofía analítica lo constituyó el neopositivismo lógico del Círculo de Viena, que desarrolló su actividad en la capital austríaca hasta que la anexión de Austria por parte de la Alemania nazi obligó a su disolución en 1938. En cualquier caso, lo que nos interesa señalar es que el lenguaje ocupa un papel central no sólo en la filosofía analítica, sino también en la hermenéutica y en el pensamiento postmoderno.

2. LOS DERROTEROS DE LA FILOSOFÍA ANALÍTICA⁸ DEL LENGUAJE

El lenguaje, tratado con la suficiente profundidad, es ciertamente una cuestión filosófica que, como tal, conecta con los demás problemas filosóficos. Las relaciones entre lenguaje, pensamiento y mundo constituyen el tema central que los filósofos analíticos del lenguaje debaten a través del análisis de las expresiones lingüísticas.

Ese análisis se lleva a cabo, especialmente en la primera etapa de esta corriente, haciendo uso de la lógica matemática. El significado de las expresiones lingüísticas fue debatido por Frege, Russell y Wittgenstein, partiendo de la distinción que señaló el primero entre sentido y referencia como dos componentes de ese significado. Según Frege, en el caso de un nombre, su referencia sería el objeto al que nombra y su sentido el modo en que el objeto se da en ese nombre, pero la distinción se aplica también a expresiones predicativas y a oraciones completas. Las expresiones predicativas son, para Frege, similares a las funciones aritméticas del tipo $f(x) = y$, en las que el argumento (x) son los objetos y el valor (y) es “lo verdadero” o “lo falso”. La referencia de una expresión predicativa es

⁸Algunos consideran que debería hablarse de “filosofía postanalítica” para referirse a algunos de los filósofos que mencionaré, incluido Quine. No me detengo en esa discusión, por no ser esencial para el objetivo del presente trabajo.

un concepto. El objetivo de Frege y también de Russell era fundamentar el simbolismo que estaban utilizando para formalizar el lenguaje. La teoría del significado o semántica se desplegó, en un primer momento, en el atomismo lógico de Russell y la teoría pictórica del significado de Wittgenstein. Pero la lógica matemática no fue la única raíz de la filosofía analítica y por eso señalábamos a G. E. Moore como uno de sus iniciadores. Moore analiza el lenguaje ordinario basándose en la primacía de los juicios de sentido común y aporta mucho de su estilo propio a esta corriente filosófica.

Por su parte, el Círculo de Viena, que tomó como libro de cabecera el *Tractatus logico-philosophicus* (1922) de Wittgenstein (e hizo una lectura sesgada del mismo), utilizaba el análisis lógico para discernir entre proposiciones significativas y lo que Rudolf Carnap (1891-1970) llamó "pseudoproposiciones". En la línea del positivismo comtiano, el Círculo de Viena excluyó la metafísica, junto con la poesía y la religión, de la región de lo que puede ser dicho con sentido. Dentro de esa región, se mantiene únicamente la ciencia⁹, al aplicar el principio de verificabilidad o verificación: las proposiciones con significado son aquellas que pueden ser verificadas en el campo experimental. Todo enunciado debe poder traducirse a un lenguaje fenomenalista, referido a fenómenos físicos, que permite expresar un estado definido de cosas.

Varios miembros del Círculo de Viena emigraron a Estados Unidos huyendo del nazismo y ejercieron una gran influencia en las principales universidades americanas, donde la semántica continuó desarrollándose hasta la década de los 70, dentro de la cual Saul Kripke (1940) y Hillary Putnam (1926), entre otros, propusieron la teoría causal de la referencia.

Como es sabido, el pensamiento de Wittgenstein sufrió una notable variación a partir de su vuelta a Cambridge en 1929. La convicción de haber resuelto todos los problemas filosóficos en su *Tractatus* le había hecho abandonar su cátedra sólo dos años después de haberla conseguido. La crítica a su planteamiento inicial y el desarrollo de una filosofía centrada en el lenguaje ordinario caracterizan lo que se considera una segunda etapa del pensamiento wittgensteiniano, en la que el significado se identifica con el uso de una expresión, teniendo

⁹ No sin razón el manifiesto programático del movimiento, publicado en 1929, lleva por título *El punto de vista científico del Círculo de Viena*.

en cuenta los variados contextos en los que puede usarse. Este nuevo enfoque constituirá la base de la pragmática, línea en la que destacan autores como John L. Austin (1911-1960), John Searle (1932) y Paul Grice (1913-1988), entre otros. Reflexionar sobre el uso real que hacemos del lenguaje pone de manifiesto la multiplicidad de sus funciones¹⁰, multiplicidad olvidada por el planteamiento general de los inicios de la filosofía analítica, incluyendo el del Círculo de Viena.

3. EL RELATIVISMO DE QUINE

Willard Van Orman Quine (1908-2000) es considerado por algunos como el lógico y filósofo americano de mayor relieve de la segunda mitad del siglo XX¹¹. Buscando purificar el empirismo de los neopositivistas lógicos, criticó dos premisas básicas para los integrantes del Círculo de Viena: la distinción entre enunciados analíticos y sintéticos, de origen kantiano –aunque anticipada por Hume y por Leibniz, quienes establecen tipologías semejantes–, y el principio de verificación. Los enunciados analíticos son aquellos en los que el predicado está ya contenido en el sujeto y son, por tanto, siempre verdaderos. La distinción entre enunciados analíticos y sintéticos supone distinguir lo que es verdadero a priori de lo que requiere una confirmación en el nivel empírico: «La convicción de que esa línea debe ser trazada –afirma Quine– es un dogma nada empírico de los empiristas, un metafísico artículo de fe»¹².

Por otra parte, Quine modifica el principio de verificación, al que denomina “reductivismo” y define como «la creencia en que todo enunciado que tenga sentido es equivalente a alguna construcción lógica basada en términos que refieren a la experiencia inmediata»¹³, sustituyendo la unidad de significación que puede contrastarse empíricamente, que deja de ser el enunciado para ser una teoría científica completa o incluso “el todo de la ciencia”. El objetivo de esta modificación es

¹⁰ Cfr. J.L. AUSTIN, *Cómo hacer cosas con palabras*, Paidós, Buenos Aires 1971.

¹¹ Cfr. F. CONESA – J. NUBIOLA, *Filosofía del lenguaje*, Herder, 2ª ed., Barcelona 2002, p. 132.

¹² W.V. QUINE, *Dos dogmas del empirismo*, en: ID., *Desde un punto de vista lógico*, Paidós Ibérica, 2002, p. 80.

¹³ *Ibid.*, p. 61.

seguir haciendo viable el empirismo, ya que el principio de verificación resultaba excesivamente estrecho para el conocimiento en general y para el conocimiento científico¹⁴. En realidad, tampoco la distinción entre estos dos tipos de conocimiento quedará en pie en el planteamiento quineano.

El empirismo de Quine se conjuga bien con su explícito naturalismo: «admito que conocimiento, mente y significado son parte del mismo mundo con el que ellos tienen que ver, y que han de ser estudiados con el mismo espíritu crítico que anima la ciencia natural. No hay lugar para una filosofía primera»¹⁵.

Si el conductismo afirmaba que toda la conducta humana puede explicarse en términos de estímulo y respuesta, el planteamiento quineano elimina –al estilo de la navaja de Ockham– cualquier mediación interna que pretenda utilizarse para explicar cómo nuestro lenguaje se refiere a la realidad. El niño aprende el lenguaje condicionado por los estímulos de los adultos que refuerzan la conducta verbal comunicativa y reprueban la que no alcanza su objetivo. La inescrutabilidad de la referencia, es decir, la imposibilidad de identificar con precisión a qué se refiere un término, lleva a Quine a sostener que la traducción de una lengua a otra es siempre indeterminada¹⁶.

Así, la mencionada visión naturalista va unida al conductismo aplicado a la teoría del significado¹⁷: «Toda la verdad sobre la conducta verbal más extraña es tan accesible a nosotros, en nuestro esquema conceptual occidental corriente, como lo son otros capítulos de la zoología»¹⁸.

Discutiendo ejemplos que pueden parecer banales¹⁹ y otros tomados de los intrincados vericuetos de la lógica matemática, afirma Quine: «la

¹⁴ Cfr. F. CONESA – J. NUBIOLA, *Filosofía del lenguaje*, cit., p. 122.

¹⁵ W.V. QUINE, *Relatividad ontológica* en: ID., *La relatividad ontológica y otros ensayos*, Tecnos, Madrid 1986, p. 43. Cfr., *Naturalización de la epistemología* en: *ibid.*, pp. 93-119.

¹⁶ Cfr. ID., *Relatividad ontológica*, cit., pp. 46-47.

¹⁷ Cfr. *ibid.*, p. 46.

¹⁸ W.V. QUINE, *Hablando de objetos*, en: ID., *La relatividad ontológica y otros ensayos*, cit., p. 41.

¹⁹ Es famoso el ejemplo con el que describe la imposibilidad de saber si con el término “gavagai” un nativo de un pueblo remoto se refiere a lo que traduciríamos por “conejo” o por “parte de conejo” o por “estado de conejo”, entre otras posibilidades. Cfr. W.V. QUINE, *Palabra y objeto*, Labor, Barcelona 1968, pp. 93-102 y *Relatividad ontológica*, en: ID., *La relatividad ontológica y otros ensayos*, cit., pp. 48-53.

tesis relativista a la que hemos llegado, repitámosla, es ésta: no tiene sentido decir cuáles son los objetos de una teoría fuera de la cuestión de cómo interpretar o reinterpretar esta teoría en otra»²⁰. No es este el lugar adecuado para explicar qué es una teoría en el contexto de la lógica matemática, pero Quine no está refiriéndose únicamente a los lenguajes formales que esa lógica construye, sino al lenguaje humano en general, a los que pertenecen otros ejemplos con los que el autor argumenta la misma tesis. Aunque Quine considera que ha abandonado el empirismo radical en favor de un “empirismo relativo”²¹, su postura puede considerarse extremadamente empirista y abiertamente relativista.

El naturalismo quineano es un monismo, en el que la realidad es homogénea, ya que está compuesta por entidades de naturaleza similar²². Esto incluye, como veíamos, entender la mente humana como algo perteneciente al mismo plano al que pertenece el mundo físico. Quine no es precisamente el único filósofo analítico que apoya un monismo materialista, sino que toda una línea de pensamiento dentro de esta corriente ha desarrollado teorías en las que la mente humana es equiparada a algo físico, entendiéndola a veces según un modelo computacional, como sucede en las teorías cognitivas. Se trata de un planteamiento que, sin que todos sus representantes suscriban el determinismo, tiende a la negación de la libertad humana.

4. UN CHISPAZO DE LA INTELIGENCIA DIVINA

«El Señor otorgó al hombre, como prueba de su amor de predilección, el privilegio de ese chispazo de la inteligencia divina que es el entendimiento»²³. Esta rotunda afirmación de san Josemaría puede considerarse una profundización en la revelación cristiana, en un aspecto concreto de lo que la Iglesia católica afirma sobre la creación del ser humano por parte de Dios. Es también una valoración de la facultad

²⁰ W.V. QUINE, *Relatividad ontológica*, en: ID., *La relatividad ontológica y otros ensayos*, cit., p. 71.

²¹ ID., *Las raíces de la referencia*, Revista de Occidente, Madrid 1977, p. 162.

²² Cfr. F. CONESA – J. NUBIOLA, *Filosofía del lenguaje*, cit., p. 132.

²³ SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *La Universidad ante cualquier necesidad de los hombres*, en: L.F. CAPRILES (ed.), *Josemaría Escrivá de Balaguer y la Universidad*, Caracas 2002, p. 98.

humana de conocer que la caracteriza muy positivamente como un privilegio, fruto de un amor de predilección, como un regalo tan elevado que hace al hombre partícipe de la capacidad divina de conocer y semejante al mismo Dios y, a la vez, reconoce su limitación con respecto a esa inteligencia divina de la que es sólo un “chispazo”.

Es clásico el uso de la luz como metáfora del saber, pero fue en la Ilustración cuando los intelectuales subrayaron con esa metáfora la necesidad de difundir el saber a todos los estratos de la sociedad para conseguir el progreso de la humanidad, y simultáneamente se cuestionaron con una inaudita radicalidad cuáles eran los límites de la razón: ¿hasta dónde ilumina nuestro “chispazo”? La sintética mención de las corrientes filosóficas iniciadas en el siglo XX y del pensamiento de Quine, como botón de muestra de una de las direcciones tomadas por la filosofía analítica del lenguaje, permiten que nos hagamos una idea de la respuesta mayoritaria que se da a esta pregunta entre los intelectuales de nuestra época.

Pero lo que se ha llamado el pensamiento débil²⁴, la autolimitación de nuestra capacidad de conocer, no es sólo la postura predominante entre los intelectuales, sino que también caracteriza la mentalidad de la sociedad occidental actual. El relativismo de nuestra época se refleja en una actitud que se confunde con la auténtica tolerancia y se considera condición imprescindible para la democracia. Su expresión típica es “todo vale”.

El filósofo Jesús Ballesteros ha destacado que, en el pensamiento de san Josemaría, «la universalidad en el respeto a la igual dignidad de todos los seres humanos va coherentemente unida al rechazo del relativismo, del falso ecumenismo»²⁵. La igual dignidad de todos los seres humanos es recalcada una y otra vez por san Josemaría y le lleva a afirmar el valor de cada persona y de todas las personas, sin importar su raza²⁶, su nacionalidad²⁷, su estatus social²⁸, su situación de

²⁴ Cfr. G. VATTIMO – P.A. ROVATTI (eds.), *El pensamiento débil*, Cátedra, Madrid 1988.

²⁵ J. BALLESTEROS, “Toda persona es digna. No toda opinión es válida”, en: A. MALO (ed.), *La dignità della persona umana*, vol. III, Actas del Congreso *La grandeza de la vida corriente*, Edusc, Roma 2003, p. 75.

²⁶ *Es Cristo que pasa*, n. 13.

²⁷ *Camino*, n. 525.

²⁸ *Es Cristo que pasa*, n. 13.

enfermedad²⁹, «porque cada alma es un tesoro maravilloso; cada hombre es único, insustituible»³⁰. Ese valor intrínseco de la persona –que en san Josemaría se debe a que toda persona es hija de Dios y Cristo ha muerto en la Cruz para redimirla del pecado– la hace digna de respeto. Y es ese respeto a su dignidad precisamente el que impide una actitud irenista, es decir, impide la indiferencia que supondría no hacer nada por facilitarle salir del error, si en él se encuentra.

Podría parecer que el autor está aquí justificando una forma de fundamentalismo, entendido como la actitud de quien pretende imponer a los demás lo que él considera verdadero. Nada más lejos de la realidad. El amor a la libertad personal es una pieza clave en el pensamiento de san Josemaría. Lo que sostiene es que la dignidad humana exige que nos ayudemos mutuamente en la búsqueda de la verdad a la que nos llama nuestra propia naturaleza racional. En reconocimiento de esa dignidad toda persona debe ser tratada con respeto y, a la vez, sus errores deben ser tratados con lo que san Josemaría denominó audazmente “santa intransigencia”.

Se trata de una “intransigencia en la doctrina” totalmente compatible con la comprensión y el afán de servir a los demás³¹. «Hay una conexión profunda entre la “intransigencia” así entendida, que conduce al respeto a toda persona [. . .], a la inalienabilidad de sus derechos, y el rechazo de la tolerancia errónea, del planteamiento *políticamente correcto*, que lleva a considerar válida toda opinión»³², concluye Ballesteros, después de aducir numerosos textos de san Josemaría algunos de los cuales hacen referencia a algunos derechos exigidos por la dignidad humana, como el derecho a la intimidad³³, a la vida, a poseer lo necesario para llevar una existencia digna, a trabajar y a descansar, a elegir estado, a poder educar a los hijos, a pasar serenamente el tiempo de la enfermedad o de la vejez, a acceder a la cultura, a asociarse, a la libertad religiosa³⁴. Reconocer la dignidad de las personas obliga a respetar la libertad de cada uno, pero no a dejar de distinguir entre verdad y error, que significaría negar en la

²⁹ *Camino*, n. 419.

³⁰ *Es Cristo que pasa*, n. 80.

³¹ *Surco*, n. 192.

³² J. BALLESTEROS, “*Toda persona es digna. No toda opinión es válida*”, cit., p. 77.

³³ Cfr. *Es Cristo que pasa*, n. 69.

³⁴ *Amigos de Dios*, n. 171.

práctica que el ser humano es capaz de verdad. La tolerancia con el que yerra no consiste en darle la razón.

La distancia respecto de un fundamentalismo se hace evidente también en la defensa del pluralismo en todo lo que se refiere a asuntos temporales, que nuevamente se pone en relación con la dignidad humana: «No va de acuerdo con la dignidad de los hombres el intentar fijar unas verdades absolutas en cuestiones donde por fuerza cada uno ha de contemplar las cosas desde su punto de vista, según sus intereses particulares, sus preferencias culturales y su propia experiencia peculiar»³⁵. El filósofo Juan José Sanguinetti ha analizado la centralidad de la libertad en el mensaje de san Josemaría, destacando la amplitud que reconoce al campo de “lo opinable” y su valoración positiva de las opiniones ajenas, que está ligada al reconocimiento de los propios límites cognoscitivos³⁶. No poseemos una inteligencia infinita, sólo un “chispazo”.

San Josemaría analizó con mucho detalle la cuestión de la libertad humana³⁷. La filosofía actual y también la mentalidad de nuestra época se debate entre dos extremos en el modo de entenderla: la libertad como pura autonomía, absoluta, carente de puntos de referencia que puedan orientarla, y el determinismo, que en algunos desarrollos de las teorías cognitivas toma la forma de un mecanicismo que hace del cerebro humano una sofisticada computadora. Se ha escrito bastante sobre las profundas consideraciones que san Josemaría dedicó a la libertad³⁸. Sin embargo, la actualidad del asunto requeriría de un estudio más pormenorizado.

Como se ve, el hecho de que san Josemaría piense desde su fe cristiana y con una finalidad pastoral no impide que saque a la luz ideas que han sido discutidas por los filósofos. Las enseñanzas de san Josemaría sirven para contrarrestar el relativismo de nuestra época, que

³⁵ SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Las riquezas de la fe*, artículo publicado en la ed. dominical del periódico ABC (Madrid) el 2 de noviembre de 1969.

³⁶ Cfr. J.J. SANGUINETI, *La libertad en el centro del mensaje del beato Josemaría Escrivá*, en: A. MALO (ed.), *La dignità della persona umana*, vol. III, Actas del Congreso *La grandeza de la vida corriente*, Edusc, Roma 2003, pp. 81-99.

³⁷ Cfr., entre otros textos, la homilía *La libertad, don de Dios*, en: *Amigos de Dios*, nn. 23-38, y el artículo ya citado *Las riquezas de la fe*.

³⁸ Cfr., además de lo ya citado, C. FABRO, *El temple de un padre de la Iglesia*, Rialp, Madrid 2002.

«conduce al desarme del individuo y de la sociedad para hacer frente a los errores y a los horrores»³⁹, constituyen un firme apoyo para el ambicioso proyecto de renovar el ambiente intelectual de nuestra época y ofrecen pautas también para una filosofía del lenguaje profundamente humana.

³⁹ J. BALLESTEROS, *“Toda persona es digna. No toda opinión es válida”*, cit., p. 76.