

LA TRANSFORMACIÓN DEL TRABAJO EN LA CULTURA SECULAR

Consideraciones en torno a la cuestión en W. Pannenberg

Cecilia Echeverría Falla¹

- I. Introducción**
- II. El encargo bíblico de trabajar y dominar la tierra**
 - A. Contenido antropológico del trabajo y la propiedad**
 - B. La apertura del hombre como fundamento del dominio**
- III. Consecuencias problemáticas de la secularización de la cultura moderna**
 - A. Breve exposición del proceso de secularización de la cultura**
 - B. Efectos de la secularización en el trabajo**
 - 1. Anonimato laboral**
 - 2. Sensación de desarraigo y soledad**
 - 3. Precariedad laboral**
- IV. Hacia un concepto liberador del trabajo**

I. Introducción

Hoy en Occidente vivimos inmersos en una cultura en la que se constatan una variedad de dinamismos totalmente inéditos, que se entrecruzan tejiendo con hilos variados un contexto peculiar. Por un lado, nos encontramos ante un panorama en el que la “revolución informática” y los nuevos medios de comunicación han dado lugar, por la rapidez con la que circula la información, a una sociedad globalizada. Por otro lado, la cultura contemporánea asume elementos esenciales de lo que se ha denominado “el proyecto de la Modernidad”, que se originó con la Reforma Protestante y dio pie a las guerras de religión generando un giro decisivo en el curso de la historia occidental. El fenómeno de

¹ Doctora en Filosofía por la Universidad de la Santa Cruz, Italia. Master en Asesoramiento Académico por la Universidad del Istmo, Guatemala. Licenciada en Filosofía por la Universidad de Navarra, España. Bachiller en Teología por la Universidad de la Santa Cruz, Italia. Ha realizado estudios de licenciatura en Teología. Actualmente es profesora de Pensamiento filosófico y Ética en la Universidad del Istmo, Guatemala (cefalla@unis.edu.gt) y de Antropología Filosófica en la Universidad Francisco Marroquín, Guatemala (cefalla@ufm.edu).

progresiva privatización de la religión unido a la autonomía del desarrollo económico de los países industrializados y la influencia dominante del liberalismo en la conciencia cultural han modificado la visión del trabajo y de la propiedad inspirada en el cristianismo.

El escenario de esta reflexión lo ofrece el V centenario de la Reforma Protestante de 1517. La figura central del estudio es el teólogo luterano Wolfhart Pannenberg² y el tema a analizar es la transformación que sufrió la noción del trabajo y de la propiedad en la época moderna, a raíz de la división religiosa causada por la Reforma Protestante. No nos centraremos en la estructura intrínseca del trabajo, sino en su interpretación bíblica y en los reduccionismos propios que la secularización trajo consigo. Pannenberg es uno de los más grandes teólogos luteranos del s. XX, que pertenece, junto con von Rad, Tillich, Bultmann, Barth, Moltmann, etc., a una generación de teólogos protestantes de gran espesor teórico y racional. Su teología es un alarde de interdisciplinariedad que hace competir a la teología cristiana con las principales corrientes filosóficas, antropológicas y científicas de nuestro tiempo.

Entre las muchas *laudatios* escritas en memoria del gran Pannenberg después de su fallecimiento el 4 de septiembre de 2014, hace apenas tres años, llama la atención la conclusión del editorial de Carl E. Braaten, un teólogo luterano estadounidense: “Pannenberg fue el teólogo más completo que jamás he leído o conocido, decididamente más que Karl Barth o Paul Tillich. Cuando uno examina la bibliografía de sus obras y todos los libros, artículos y reseñas escritas sobre su pensamiento, difícilmente se puede identificar un tema o cuestión de interés teológico que no haya tratado, y siempre de forma que quedaba manifiesto que había leído todo lo que estaba escrito sobre ese tema. (...) La muerte de Wolfhart Pannenberg marca el final de una era, dos siglos de una incuestionable superioridad alemana en la

² Wolfhart Pannenberg nace en Stettin (entonces, Alemania; hoy, Polonia) el 2-X-1928. En los primeros pasos de su trayectoria fue seguidor de Karl Barth, de quien fue alumno. Con von Rad forma el llamado “grupo de Pannenberg” o de Heidelberg. Se reconoce opositor de la teología existencial de Bultmann. En 1956 toma posesión de la cátedra de Teología sistemática de la facultad evangélica de la U. de Múnich, hasta 1994. Interlocutor notable del diálogo ecuménico contemporáneo. Su apología del cristianismo está hecha a base de coherencia y argumentación racional. Pannenberg es el teólogo protestante que con más intensidad ha estudiado la doctrina y la teología católica, sintonizando con ella hasta el punto de reconocerse “filocatólico”; lo cual le ha reportado ásperas críticas por parte de los protestantes.

En 1961 publica *La revelación como historia*, obra que supuso un desafío para las teologías dominantes en Alemania: la barthiana y la existencial. Desde entonces ha ido desarrollando su monumental proyecto teológico desde distintos campos: en el campo cristológico, epistemológico, antropológico, ecuménico, ético, etc. En 1991 ve la luz la colosal obra titulada *Systematische Theologie*, en 3 volúmenes. En 2006 contrae una enfermedad que lo incapacita para seguir trabajando. A partir de ese año hasta su muerte, el 4 de septiembre de 2014, vive rodeado de los cuidados y desvelos de su esposa Hilke. No tuvieron hijos. Fallece en la ciudad de Munich donde transcurrió la mayor parte de su vida.

producción de teologías sistemáticas que comenzaron con la *Glaubenslehre* (creencia) de Schleiermacher”³.

Para comenzar, haremos un breve repaso de la cuestión bíblica del trabajo y la propiedad a partir de la nueva inspiración que la Reforma aporta al tema del trabajo. La interpretación del encargo bíblico inmediatamente reclama y presupone una base antropológica; de ahí que a continuación veamos los contenidos antropológicos implícitos en esa visión bíblica del trabajo. En el segundo inciso veremos cómo Pannenberg integra una comprensión de la actividad humana a la luz del retrato bíblico del hombre y la fundamenta en la noción de imagen de Dios y de apertura del hombre. En el segundo apartado, estudiaremos las consecuencias problemáticas de la secularización de la cultura moderna. Primero, haremos una breve exposición del proceso de secularización de la cultura siguiendo el pensamiento de Pannenberg. Luego, pondremos nuestra atención en las consecuencias negativas que ha traído la secularización para el mundo del trabajo: el anonimato, la sensación de desarraigo y soledad y la precariedad laboral. El apartado conclusivo propone descubrir el potencial liberador del trabajo y la superación del dominio despótico mediante una consideración “filial” hacia el mundo que depende del ser del hombre a imagen y semejanza de Dios (Gen. 9, 6).

II. El encargo bíblico de trabajar y dominar la tierra

El cristianismo concibe el trabajo y la propiedad a la luz de la misión que el Dios bíblico le impuso al hombre en la creación: trabajar y dominar la tierra. El fundamento de todo el poder humano sobre la naturaleza proviene de este encargo bíblico de Génesis 1,28⁴ y Génesis 2,20⁵. De acuerdo con el relato sacerdotal del Génesis, la función de dominio que el hombre ejerce sobre el mundo es consecuencia de

³ “Pannenberg was the most complete theologian I have ever read or known, decidedly more than even Karl Barth or Paul Tillich. When one examines the bibliography of Pannenberg’s works and all the books, articles and reviews written about his thought, one would be hard put to identify a single topic or question of theological interest that he did not address, and always in a manner showing that he had read everything important published on the subject. He published three large volumes of *Systematic Theology*, and equally huge volumes on *Anthropology in Theological Perspective*, *Christology*, *Theology and the Philosophy of Science*, two volumes of *Basic Questions in Theology*, and shorter monographs on ethics and spirituality, as well as collections of sermons. The passing of Wolfhart Pannenberg marks the end of an era, two centuries of unquestionable German superiority in the production of systematic theologies that started with Schleiermacher’s *Glaubenslehre*.” (Carl E. BRAATEN, *Editorial: An Encomium: A tribute to Wolfhart Pannenberg (1928-2014)*, “International Journal of Systematic Theology”, vol.17, n.1, (2015), 5).

⁴ Génesis 1, 28: “Dios los bendijo; y les dijo Dios: “Sed fecundos y multiplicaos, llenad la tierra y sojuzgadla; dominad los peces del mar, las aves del cielo y todos los animales que se mueven sobre la tierra”.

⁵ Génesis 2, 20: “Así Adán puso nombre a todos los ganados, a los pájaros del cielo y a las bestias del campo; pero no encontró ninguno como él, que le ayudase”.

la semejanza del hombre con Dios. El libro del Génesis no entra en detalles sobre la función de dominio, sólo afirma lacónicamente que se fundamenta en que el hombre es imagen de Dios. Este encargo en modo alguno significa que los demás seres vivos y la tierra hayan sido dejados a la disposición arbitraria del hombre. No se trata de un dominio despótico, sino de una relación como la que existía con los animales domésticos y los rebaños, incluyendo el cuidado de la conservación del mundo animal⁶. Cuando hablamos de dominio de la tierra, inmediatamente pensamos en la agricultura y la minería, pero también hay que pensar en la relación técnica del hombre con su entorno natural y con los tesoros ocultos de la tierra. Todos estos fenómenos de actividad humana de cultivo y de transformación de los recursos naturales en objetos artificiales, como el caso de la técnica y la tecnología, forman parte de la misión de dominio que Dios le dio al hombre en la creación⁷.

La interpretación luterana ha visto una analogía bíblica de esta capacidad de dominio sobre la naturaleza en la invitación que Dios hace a Adán para que le ponga nombre a los animales en el relato yahvista de la creación (Gen. 2,20)⁸. Esta relación entre los temas religiosos y el poder del hombre sobre la naturaleza sólo puede hacerse a la luz del misterio de la creación, que salvaguarda la trascendencia divina y sienta las bases para no mezclar a Dios con las fuerzas de la naturaleza y situar al hombre como su representante en el mundo. Cuando se descuida la doctrina teológica de la creación, también se olvida su significado más profundo: que el mundo natural es propiedad del Creador y no del hombre, como ha pretendido el secularismo moderno⁹. El mundo no es ámbito exclusivo del dominio del hombre; es más, según Gen. 2,15 habría que comparar la tarea del hombre en el mundo natural con el trabajo del jardinero. Al igual que la imagen representa al modelo¹⁰, el hombre representa a Dios ante la entera creación. En la concepción bíblica la condición de imagen no se limita al rey, sino que se dice de todo hombre. Expresa el señorío de Dios sobre su creación a cuya participación y disfrute ha sido llamado el hombre. Por encima de todas las criaturas, según el relato sacerdotal del Génesis, el hombre es representante del dominio mismo de Dios sobre su creación.

⁶ Tal como se manifiesta, por ejemplo, en el encargo dado por Dios a Noé de construir un arca (Gen. 6,19s)

⁷ Cfr. Wolfhart PANNENBERG, *Teología sistemática II*, UPCO, Madrid 1996, p. 143.

⁸ Cfr. Wolfhart PANNENBERG, *Antropología en perspectiva teológica. Implicaciones religiosas de la teoría antropológica*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1993, p. 95.

⁹ En este contexto no contraponemos el concepto de “secularización” a la de “secularismo” como sugiere Friedrich Gogarten, sino que los empleamos como sinónimos, con el matiz de que “secularización” es el *proceso* de abandono de Dios y “secularismo” el *resultado* del proceso.

¹⁰ La imagen o retrato del gobernador de un país representa al gobernador frente a su pueblo. Los egipcios, en concreto, consideraban al faraón imagen y representante de la divinidad en la tierra.

A. Contenido antropológico del trabajo y de la propiedad

El trabajo, aparte de ser un encargo bíblico y un privilegio distintivo del hombre respecto de todas las demás criaturas, surge primariamente de la deficiente adaptación del cuerpo del hombre a su entorno natural¹¹. El hombre necesita trabajar para transformar el medio natural y ponerlo al servicio de sus necesidades básicas de alimentación, vestido y protección de las inclemencias del clima y del ambiente mediante la vivienda. Ya la conducta pre-humana, da fe de esta necesidad de adaptar el medio al propio ser viviente, como el modo en que construyen sus nidos los pájaros, o sus madrigueras los castores, o las abejas su panal. Estos gérmenes pre-humanos de comportamiento laboral están ligados, sin embargo, a la especie; en cambio, el trabajo humano no está constreñido a la producción de una forma determinada de entorno artificial, sino que depende de la inteligencia y la creatividad humanas. Por eso es que la transformación de las condiciones naturales de la vida puede seguir yendo más allá en la dirección del dominio de la tierra y sus recursos. El trabajo transforma el entorno natural en objetos artificiales y esa transformación, que también puede ser incremento de conocimiento e información, es cultura, la realiza el hombre de forma comunitaria e individual, y como tal funda las pretensiones de los individuos a la propiedad.

La propiedad deriva del trabajo, es el modo específicamente humano de trato con la realidad del mundo. Es el trabajo lo que fundamenta el derecho de propiedad, es decir, de disponer de una cosa excluyendo a los otros, “el más amplio y comprensivo derecho de dominio sobre algo”¹². Desde los albores de la humanidad parece haber habido propiedad individual, según cabe inferir de los ajuares hallados en las tumbas. Desde el inicio los objetos aparecen ante el hombre como instrumentos que se “guardan” y se los “lleva consigo” para utilizarlos en el futuro¹³; se puede decir que ya existe propiedad de objetos muebles e inmuebles. Semejante conducta sólo puede deberse, según Pannenberg, a la conducta abierta al mundo en que los objetos aparecen con múltiples posibilidades de uso.

¹¹ Cfr. Wolfhart PANNENBERG, *Antropología en perspectiva teológica. Implicaciones religiosas de la teoría antropológica*, cit. p. 525.

¹² Jan SCHAPP, *Sein und Ort der Rechtsgebilde. Eine Untersuchung uber Eigentum un Vertrag* (1968), 58. Citado por Wolfhart PANNENBERG, *Antropología en perspectiva teológica. Implicaciones religiosas de la teoría antropológica*, cit., p. 523.

¹³ Por ejemplo, las lanzas y las flechas de las culturas ágrafas de cazadores y recolectores.

B. La apertura del hombre como fundamento del dominio

Gracias a la apertura del hombre se perciben los objetos objetivamente como algo otro. El ser humano tiene la habilidad de salir de sí mismo (*exo*), de salir del centro de atención y de verse como los demás lo ven, es decir, *objetivamente*. Gracias a esta capacidad, puede sobrepasar lo dado inmediatamente, hasta llegar al amplísimo horizonte de sentido que abarca todas las cosas finitas. Esta capacidad de aferrar la esencia peculiar de las cosas es el fundamento antropológico del poder humano sobre la naturaleza. El hombre solo puede ejercer un dominio sobre los objetos de su mundo natural porque posee esta apertura incondicionada al mundo, que, en definitiva, también es apertura a Dios. La apertura al mundo, que caracteriza constitutivamente a la naturaleza humana, significa en último término una apertura que excede los límites de este mundo, de modo que su sentido propio está mejor expresado como apertura a Dios¹⁴.

¿En qué radica la excelencia del hombre sobre las demás criaturas? ¿Sobre qué base apoyarnos para afirmar que el hombre asume un papel hegemónico sobre el resto de la creación? “Entre todas las demás criaturas, el hombre se distingue porque su ser se halla referido a Dios de una forma especial. En ello se apoya su vocación y facultad de dominio sobre el resto de las criaturas de Dios¹⁵.” Sólo del hombre se dice en la Biblia que es imagen divina. La categoría de “imagen” constituye la base de su hegemonía sobre las demás criaturas e incluye una relación recíproca con Dios: no es sólo que el hombre queda con ella referido a Dios; es el propio Dios quien hace partícipe al hombre de su conocimiento y amor, y le confiere su posición de dominio sobre los demás seres¹⁶. El privilegio humano de ponerle nombre a las otras criaturas (Gen. 2,19) es una indicación clara en este sentido¹⁷.

¹⁴ El hombre por ser excéntrico busca un centro más allá de sí mismo que confiera unidad e identidad a su vida. Desde el primer instante de su existencia surge la pregunta por sí mismo, es la pregunta por su identidad. Una pregunta a la que sólo la religión tiene respuesta y que los hombres pueden alcanzar a pesar de los tropiezos y fracasos que trae consigo la vida en esta tierra. Es por ella como el hombre puede conquistar la fuerza para hacer frente a la vida y a sus demandas. A pesar de ser tan fragmentaria, la vida de cada hombre puede llegar a ser representación de una identidad que supera los límites de la vida misma (Cfr. PANNENBERG, W., *Antropología en perspectiva teológica. Implicaciones religiosas de la teoría antropológica*, cit. p. 606).

¹⁵ Wolfhart PANNENBERG, *Teología sistemática II*, cit., p. 316.

¹⁶ Wolfhart PANNENBERG, *Teología sistemática II*, cit., p. 205.

¹⁷ El tratamiento teológico que Pannenberg desarrolla supone que existe una relación intrínseca entre el destino a la comunión con Dios y el ser imagen de Dios, o dicho de otro modo, el *don* que el hombre ha recibido de ser *imago Dei* en la creación comporta una *disposición* para el desarrollo de ese don, y esa disposición es el destino. “El destino del hombre a la comunión con Dios, fundado en su creación a imagen de Dios es *intrínseco* a la vida humana” (PANNENBERG, W., *Teología sistemática II*, cit., p. 245).

III. Consecuencias problemáticas de la secularización de la cultura moderna

Pannenberg considera que fue en la Modernidad, después de la Reforma, a partir del s. XVIII cuando el encargo de representar a Dios en la creación se convirtió en una reivindicación para disponer ilimitadamente de la naturaleza y de los recursos. Se sustituyó la idea de que el hombre estaba destinado a asumir representativamente el dominio del Creador sobre su creación por la idea de que el hombre poseía un derecho absoluto a explotar la naturaleza.

Hay quienes han criticado la visión bíblica judeo-cristiana por darle al hombre la función de dominio sobre la naturaleza. Las críticas provienen del hecho incontestable hoy día de la usurpación de la naturaleza por la técnica e industria moderna, y por la consiguiente crisis ecológica¹⁸. Sin embargo, no es justo responsabilizar al mandato bíblico de los daños ambientales, porque precisamente la llamada a dominar la tierra y a todos los otros seres vivos, presupone que el hombre también forma parte de la creación de Dios. Ese encargo no puede disociarse de la vinculación con Dios como Creador ni puede entenderse en el sentido de que los demás seres vivos y la tierra hayan sido dejados a la disposición arbitraria del hombre¹⁹.

Quienes sugieren estas objeciones son deudores del secularismo moderno, que desdivinizó el mundo natural, declarándolo ámbito de dominio del hombre y otorgándole a éste la plena titularidad sobre la naturaleza, de modo que tenía total derecho a utilizarla abusivamente. En efecto, la crisis ecológica actual es una advertencia de que el capricho humano no puede extenderse ilimitadamente ni sin consecuencias y que Dios sigue siendo señor de la creación. ¿Cómo se llegó a tal extremo?

A. Breve exposición del proceso de secularización de la cultura

Desde el punto de vista pannenberguiano cabe destacar dos dinamismos, uno positivo y otro negativo, en el proceso de secularización. Por una parte, el sorprendente desarrollo científico y tecnológico y la industrialización del mundo moderno, ha ido de la mano de la instauración del carácter

¹⁸ Así, Lynn WHITE, Jr, *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*, en *The Environmental Handbook*, 1970. Este historiador norteamericano denuncia la explotación técnica brutal que ha hecho el hombre occidental sobre la naturaleza, culpando a la tradición judeo-cristiana de interpretar arbitrariamente la relación técnica con el mundo. También John Cobb, otro teólogo norteamericano, responsabiliza a la cristiandad occidental de pervertir el encargo bíblico y exige que el cristiano tome mayor responsabilidad en la conservación de la naturaleza extrahumana, especialmente de la vida no humana. A Pannenberg le parece que Cobb se deja influir demasiado por la errónea argumentación de Lynn White, porque de la alta estimación hacia la vida individual humana no se deduce necesariamente el desprecio de la naturaleza no humana. (Cfr. Pannenberg, W., *Antropología en perspectiva teológica. Implicaciones religiosas de la teoría antropológica*, cit., p. 96).

¹⁹ Cfr. Wolfhart PANNENBERG, *Teología sistemática II*, cit., p. 143-144.

secular del Estado y las políticas públicas. La superación del modelo medieval de maridaje entre Iglesia-Estado ha supuesto la conquista de logros muy valiosos, que ninguna persona quisiera perder, como la reivindicación de la dignidad y libertad de la persona con independencia de su posición social o cultural, el reconocimiento de los derechos del hombre, la participación democrática en la suerte de la sociedad, la tolerancia, el descubrimiento de una forma más intensa de interioridad y el pluralismo cultural²⁰. Nadie quisiera volver al Estado confesional o a la confusión entre lo secular y lo religioso de la época pre-moderna, aparte de que tal retorno ya no sería factible.

Por otra parte, la propagación difusa de la convicción de que el cristianismo ha sido enemigo del progreso y que las conquistas se han logrado porque la creatividad del hombre ha ocupado el puesto que antes correspondía al Dios creador²¹, han forjado un modelo de sociedad secular que excluye la religión del ámbito político, educativo, laboral y cultural²². Fue con la Reforma protestante que se perdió la paz social y el cisma culminó con una serie interminable de guerras religiosas. La represión sangrienta de la división religiosa marcó una fisura profunda en el curso de la historia europea. Los brotes de intolerancia religiosa causaron la muerte de miles de personas. “Las llamas desolaron Europa y la sangre de muchos millones la bañaron”, escribía John Locke²³.

En el s. XVII la gente se dio cuenta de que la pasión religiosa destruía la paz social, había que retirarse a un terreno neutral y buscar otra base de unidad. En el s. XVII esta base fue la ley natural, después fueron los derechos humanos en los s. XVIII y XIX²⁴. Hasta ese momento la tolerancia se aplicaba a apagar el ardor de las distintas confesiones cristianas, pero en el s. XIX aparecen dos fenómenos nuevos: el renacer del Islam militante y fundamentalista y su intento de propagación en Occidente, y el fenómeno del ateísmo. Con el ateísmo la religión deja de ser un elemento constitutivo de la configuración social. Poco a poco la religión va perdiendo relevancia en la existencia del individuo y se convierte en una cuestión de preferencia privada como lo es el arte o la literatura.

El papel constitutivo de la moral en la conciencia secular seguía vigente en el s. XIX. Nadie dudaba de que las normas morales fueran obligatorias por ser parte de la naturaleza humana, hasta la llegada de Nietzsche que, junto con el Psicoanálisis, inician el derribo de la moral tradicional. El impacto de las

²⁰ Wolfhart PANNENBERG, *Christianity in a Secularized World*, SCM Press Ltd, London 1988, p. 39.

²¹ Karl LOWITH, *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History*, Fortress Press, Chicago 1953, p. 199.

²² Ya no existe la peculiaridad de una esfera secular en un contexto cultural cristiano, como ocurría en el Renacimiento y su posteridad; ahora tenemos una sociedad caracterizada por la refundación de una cultura universal humana que deja de lado a Dios.

²³ John LOCKE, *Two Tracks on Government*, ed. P. Abrams, Cambridge 1967, p. 160.

²⁴ Cfr. Wolfhart PANNENBERG, *Christianity in a Secularized World*, cit., p. 39.

críticas nietzscheanas fue tan profundo que produjo que las normas morales se vieran como imposiciones externas, ajenas a la naturaleza humana; eran meros valores que la sociedad se había inventado, había inculcado en los individuos y, por tanto, podían extinguirse y cambiar. La ausencia de toda concepción teleológica de la naturaleza humana supuso la muerte de la ética, simplemente porque al no haber fines las personas no cuentan con un destino y todo mapa de ruta carece de valor. El puesto vacante de la religión ha sido ocupado en el s. XX e inicios del XXI por los derechos humanos, declarados solemnemente por la ONU y asumidos por las naciones occidentales como una instancia común inapelable. A diferencia de los derechos de los ss. XVIII y XIX, se trata de derechos *vacíos*, sin apoyo en la naturaleza humana, en los que no existe desacuerdo por no considerarse normas morales (como sería el caso de la moral sexual o matrimonial), y están investidos de una invulnerabilidad casi religiosa²⁵.

La confluencia de estos fenómenos culturales tuvo como resultado dejar al ser humano desasistido de criterios éticos y de referencias significativas, tanto ante la propia existencia, con sus avatares y vaivenes, como frente a los desafíos laborales que la industrialización y burocratización de la sociedad moderna impuso. El sorprendente desarrollo industrial del s. XX, que coincidió con la expansión de la cultura secular, hizo creer a algunos intelectuales europeos como Hans Blumentberg²⁶, Peter Berger²⁷ y Max Weber²⁸ que el proceso de modernización corría paralelo al proceso de secularización; es más, que son dos caminos que se reclamaban entre sí. “Desde la Ilustración –señala Berger- intelectuales de toda orientación han considerado que el declinar de la religión es una consecuencia inevitable de la modernidad²⁹.”

B. Efectos de la secularización en el trabajo:

1. Anonimato laboral

El incremento de la modernización de la sociedad caracterizado por la progresiva industrialización y burocratización produce efectos que inevitablemente impedirán su propio desarrollo y a la larga acabarán por destruir ese mismo proceso. Los límites intrínsecos de ese proceso, según Berger, son muy fuertes, entre ellos el más poderoso es quizá la ausencia de un horizonte omnicompreensivo para orientar

²⁵ Cfr. Wolfhart PANNENBERG, *Christianity in a Secularized World*, cit., p. 17.

²⁶ Hans BLUMENTBERG, *The Legitimacy of Modernity*, Verlag O. Lombeck, Frankfurt 1966.

²⁷ Peter & Brigitte BERGER, *The Homeless Mind, Modernization and Consciousness*, Harper, New York 1973.

²⁸ Max WEBER, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Cambridge UP, London 1977.

²⁹ Peter BERGER, *Secolarizzazione, la falsa profezia*, “Vita e Pensiero” (5-2008), pp. 15-23, aquí p. 15.

la propia vida. La cultura secular no ofrece las referencias de sentido que el hombre moderno necesita y abandona al hombre a merced de fuerzas anónimas que amenazan su libertad. En un mundo laboral chato, aplanado en el que no hay ninguna elección significativa que tomar se experimenta más que nunca el anonimato³⁰. En el ámbito laboral los individuos permanecen anónimos, no logran ver la interrelación entre su trabajo y la sociedad en general. Basta pensar en las largas y mal remuneradas jornadas de trabajo de las maquilas de la industria textil³¹.

La precariedad laboral y la inequidad ligadas al control burocrático refuerzan el clima de anonimato moral en dos direcciones. Por un lado, la burocracia considera al individuo como una instancia abstracta sin tener en cuenta sus características singulares. Por otro lado, el individuo ve la burocracia como manifestación de un complejo poder anónimo, sin nombre ni apellido ni rostro. Frente a esto, el ser humano se siente sin recursos, impotente y sin rumbo. En el tejido de esta sociedad plural conviven credos, valores y visiones del mundo diferentes y existe un abismo irreconciliable entre lo público y lo privado. La integración entre estos dos mundos la hacía antes la religión, pero en el mundo secular esto ya no se consigue. La única instancia facultada ahora para realizar esta integración sería la familia, pero el crecimiento incontrolado de las ciudades, el tráfico excesivo y las cargas impuestas por la vida moderna a la familia hacen de esta tarea una utopía irrealizable.

2. Sensación de desarraigo (*homelessness*) y soledad

Esta situación ha conducido a experiencias de frustración, crisis de identidad en las personas y, finalmente, un fuerte sentimiento de desarraigo y soledad en el mundo social. La religión también está amenazada por la pluralización: diversos credos, confesiones, comunidades religiosas que pugnan entre sí y claman por la pretensión de la verdad. Ante esto, también la religión ha perdido cierta plausibilidad; pese a que en los últimos años la idea fundamental de la tolerancia se halla profundamente arraigada en la propia conciencia cristiana y ha hecho variar las relaciones entre la Iglesia católica y las demás

³⁰ Cfr. Wolfhart PANNENBERG, *Christianity in a Secularized World*, cit., p. 29.

³¹ Uno de cada seis trabajadores labora en alguna etapa de producción de la industria *fast fashion*, y se calcula que en el mundo hay unos 40 millones de obreros del textil, de los cuales el 85 por ciento son mujeres. Buena parte de estas personas son menores de edad, cobran 2 dólares al día, trabajan en condiciones peligrosas, son oprimidos y maltratados (Cfr. Documental de Netflix *"The true cost"* dirigido por Andrew Morgan en 2015).

confesiones cristianas, y entre el cristianismo y las religiones no cristianas. La recaída en la intolerancia por conflictos confesionales, sería ya muy improbable³².

Sin embargo, los problemas humanos se renuevan y reclaman respuestas que sólo la trascendencia puede otorgar. Sin la religión es difícil superar la experiencia del sufrimiento, del mal y de la muerte, sólo la religión tiene respuesta a las grandes preguntas: ¿Qué sentido tiene la vida, hacia dónde va? ¿Dónde está el fundamento de la dignidad personal?, ¿Cómo reconocer que un modo de vida es mejor³³?

El tema religioso no ha desaparecido de la vida humana, pero la religión no ha sido tomada en serio por la conciencia pública, sino que está presente sólo como una necesidad de darle sentido a la vida, como un refugio donde alojarse por la falta de techo. Cuando el cristianismo se tome en serio en la cultura pública, tanto las relaciones laborales como las instituciones sociales podrán reencontrar su lugar primigenio en la sociedad sin confundir la independencia del Estado y de la Iglesia con la neutralidad religiosa y la secularización del Estado. La diferenciación entre Iglesia y Estado, característica de la historia del cristianismo, es expresión de que éste entiende el orden político como un orden provisional en el mundo. Es precisamente en su provisionalidad como cabría que se entendiera el orden institucional de la sociedad, como la representación del propio orden de Dios y su voluntad de justicia³⁴. Así podría reencontrar el nexo la religión con el mundo del trabajo, que ha sido arrancado de su raíz religiosa y entregado al capricho individual del dominio del mundo y de las demás personas y como una lucha desmedida por escalar puestos y amasar beneficios pecuniarios. El trabajo, visto como cooperación en la obra creadora de Dios y como auto-vinculación con la omnipotencia divina, sería capaz de conformar un *estilo vital* que trascendiera las necesidades pragmáticas y las integrara, y que en vez de ahogar la creatividad de las variaciones y flexiones individuales en la sociedad, más bien las despertara.

Pannenberg advierte que el individuo del mundo secularizado se encuentra en una situación trágica. Al desterrar a Dios del horizonte, el hombre vive en un universo carente de referencias significativas. Lo más cómodo y fácil entonces es arrojarse a lo irracional, crear sustitutos de tipo sagrado, misterioso o

³² Cfr. Wolfhart PANNENBERG, *Antropología en perspectiva teológica. Implicaciones religiosas de la teoría antropológica*, cit. p. 609.

³³ El haber borrado a Dios del horizonte humano y haber cortado cualquier vínculo religioso con la cultura pública, al inicio trajo libertad e introdujo una fase de florecimiento cultural. Sin embargo, este florecer de los ss. XVIII y XIX bebía de las fuentes de la antigüedad filosófica clásica y cristiana y, por eso, sobrevivía. En la sociedad secular avanzada la presencia de estos elementos se ha desvanecido de la cultura. Esta falta de comprensión esencial de la vida ha intensificado la sensación de desarraigo y el anonimato social, se corre el riesgo de configurar una nueva religiosidad en función de las inclinaciones emotivas del mundo de lo irracional, y al margen de la verdad.

³⁴ Cfr. Wolfhart PANNENBERG, *Antropología en perspectiva teológica. Implicaciones religiosas de la teoría antropológica*, cit. p. 610.

espiritual, pero esta búsqueda de sustituciones en lugar de aliviar el estado enfermo y frágil del hombre, lo han colocado al borde de la desesperanza. Vulnerado hondamente por el filo del tiempo, el hombre pugna por abrirse a la consideración de la eternidad. Esta búsqueda de sustituciones falsas se manifiesta, por ejemplo, en el auge del esoterismo, en el apogeo que ha tenido el movimiento New Age desde hace algunas décadas, en la atracción por las religiones orientales y el neoplatonismo, etc., al igual que en las reacciones contra-culturales que van desde las sectas juveniles (las tribus urbanas) hasta las maras donde la protesta se hace violenta y criminal.

3. Precariedad laboral

Cuando el trabajo se inserta en un proceso social de productividad surge inevitablemente la división del trabajo. La producción en alza del propio producto, hace que el individuo se especialice en su propia tarea y deje de lado otras tareas sin resolver, esto aumenta la necesidad de los productos ajenos. La división del trabajo permite que cada individuo alcance en la labor que le corresponde niveles altos de perfección y de eficacia, y se potencie la aportación al bien común.

Marx creía haber encontrado el punto de arranque de la alienación de los trabajadores de su esencia de hombres en la división del trabajo. Una alienación que llega al extremo en el trabajo asalariado³⁵. Frente a esta postura, Durkheim consideró la división del trabajo como condición de progreso hacia la solidaridad ‘orgánica’, porque fuerza a mantener a la vista a los colaboradores mientras uno mismo completa la tarea asignada³⁶. Marx y Engels pusieron de manifiesto el efecto deshumanizador de la división del trabajo, especialmente en la industria moderna, en que se hace muy fragmentario y monótono. Según Marx la división del trabajo hace que el trabajador pierda la visión de conjunto del resultado final; en las fábricas e industrias modernas el trabajo se torna parcial, oprimente y unilateral. Sin embargo, también es verdad que “tanto en el trabajo de equipo como en la cooperación ‘de encaje’ de unos con otros en las máquinas y en las cadenas de montaje, se da una alta intensidad de relaciones sociales entre los trabajadores, así como un ‘reto’ que la situación laboral lanza a una ‘acción de la que el hombre es capaz’ y que en absoluto reduce al trabajador a un funcionar y acoplarse meramente técnicos³⁷.”

³⁵ Cfr. Karl MARX, *Manuscritos de economía y filosofía*, Herder, Barcelona 1974.

³⁶ Cfr. Emil DURKHEIM, *Las reglas del método sociológico*, Alianza Editorial, Madrid 1974.

³⁷ Wolfhart PANNENBERG, *Antropología en perspectiva teológica. Implicaciones religiosas de la teoría antropológica*, cit., p. 530.

Estos datos hablan más a favor del efecto liberador del trabajo, que del efecto opresor. El trabajo sí libera al hombre de la opresión que producen las carencias básicas de la vida y las necesidades primarias, es un medio para lograr cierta independencia respecto de las cosas y autonomía respecto de las demás personas y proporciona medios vitales y de confort en previsión de la totalidad de la vida. Además y, ante todo, reviste el privilegio de ser un don para cooperar con el Creador en la protección, cultivo y transformación del entorno natural y, por ello, es un medio para conquistar y vivir la verdadera libertad³⁸.

IV. Hacia un concepto liberador del trabajo

Llegados a este punto de la investigación, ya podemos aportar algunos trazos conclusivos sobre el proceso de transformación que ha sufrido el trabajo en la cultura secular. Como subraya Pannenberg, el mandato bíblico de dominar la tierra no es una patente de corso para expoliar la naturaleza y aprovecharla egoístamente³⁹. El poder del hombre sobre la creación tiene su norma suprema en la voluntad creadora de Dios y sólo a la luz de esta verdad se entiende que el giro del “dominio filial” al “dominio despótico⁴⁰” sobre el mundo sea una de las mayores hipotecas morales heredadas de la modernidad.

El dominio despótico se vincula a una comprensión de la libertad personal como disposición plena e ilimitada de sí mismo que sólo reconoce fronteras reales en las exigencias de la vida social. Uno de los efectos negativos que se derivan de interpretar el trabajo y la propiedad como dominio despótico sobre el mundo ha sido la crisis ecológica que asola gran parte de la tierra y amenaza con destruir el planeta. Varios estudiosos de universidades norteamericanas de prestigio⁴¹, que han analizado a fondo el tema del medio ambiente, han llegado a la conclusión de que los problemas ecológicos se deben a tres razones: el egoísmo, la ambición y la apatía, y que para ninguno de ellos la ciencia tiene respuesta. La

³⁸ Desde los orígenes de la humanidad la búsqueda de la propia seguridad en la vida ha sido satisfecha por el trabajo del que se sigue la adquisición de la propiedad privada, pero si la precariedad del trabajo se acentúa y se carece de un mínimo de bienestar económico para adquirir propiedades, el Estado y el empleador deben suplir velando por la seguridad del trabajador a base de un sistema de previsiones laborales y sociales que garanticen un desarrollo humano digno.

³⁹ Cfr. Wolfhart PANNENBERG, *Antropología en perspectiva teológica. Implicaciones religiosas de la teoría antropológica*, cit., p. 97.

⁴⁰ La expresión “dominio filial” contrapuesta a “dominio despótico” la acuña Friedrich Gogarten en su obra –cito en su traducción al italiano- *L'uomo tra Dio e il mondo: legge e Vangelo*, Feltrinelli, Milano 1952, p. 149.

⁴¹ Entre otros, cito el artículo de Byron TAYLOR- Gretel VON WIEREN- Bernard ZALEHA, *The Greening of Religion Hypothesis: Assessing the Data from Lynn White, Jr, To Pope Francis*, en “Journal for the Study of Religion, Nature and Culture”, vol. 10, 3 (2016), 37.

religión sí tiene respuesta⁴². La religión sale al paso y resuelve las preguntas más acuciantes del hombre, se dedica a generar motivaciones, a enlazar la conducta cotidiana con factores mucho más profundos, trascendentes, y ofrece a la existencia una orientación fundamental. La apertura hacia Dios invita a moverse, tender hacia la plenitud, salir de las propias fronteras para ayudar al que más lo necesita e incita a cambiar la ecuación eficacia-utilidad por la ecuación servicio-valor.

El trabajo humano convierte la opacidad del dominio meramente físico en transparencia liberadora de las limitaciones, es una forma de posibilitar la multiplicación de las facetas y potencialidades que tiene la vida, y un modo de insertarse en el proceso social de producción, avance y progreso. Al ser el trabajo una actividad social, es también un impulso hacia la socialización del individuo. Si está bien encauzado y dirigido hacia Dios, puede contribuir a desarrollar y actuar la libertad verdadera, cuando ella se considera como un don que se recibe de otra fuente⁴³.

El riesgo de interpretar el trabajo y la propiedad como dominio despótico sobre el mundo consiste también en la tendencia a invertir la relación entre el ser y el tener. Se piensa que tener más cosas cada día, acumular dinero y riqueza nos va a hacer más independientes y, por tanto, más felices. Pero el tener nos devora. El tener “tiende a anularse en la cosa que primitivamente era poseída, pero que ahora absorbe a quien antes creía que disponía de ella”⁴⁴. Las personas que más se preocupan por tener, por consumir, por alcanzar mayor bienestar material, a la larga son las que experimentan menor felicidad y satisfacción vital, más depresión y ansiedad, porque la paradoja es que las necesidades básicas pueden cubrirse, pero la ambición es insaciable.

Precisamente porque el hombre es un ser abierto al mundo y tiene una estructura excéntrica⁴⁵ es por lo que, cuando espera hacerse autónomo mediante las cosas, más dependiente va haciéndose de ellas. La tendencia a ser completamente independiente y disponer totalmente de sí mismo, mediante la acumulación de bienes y dinero, choca con su estructura excéntrica. El hombre ha de poner su vida al servicio del *ser*, no del *tener*, aunque lo que busque sea liberarse de las dependencias de este mundo por

⁴² Con qué fuerza señala el Papa Francisco que la despreocupación por la sostenibilidad ecológica requiere de los cristianos una profunda conversión: “Algunos cristianos comprometidos y orantes, bajo una excusa de realismo y pragmatismo suelen burlarse de la preocupación por el medio ambiente, otros son pasivos, no se deciden a cambiar sus hábitos y se vuelven incoherentes. No es una cuestión marginal, sino parte esencial de una existencia virtuosa”. (PAPA FRANCISCO, *Carta Encíclica sobre el cambio climático y la desigualdad, Laudato sí*, Roma, 24 de mayo de 2015, n. 25).

⁴³ Wolfhart PANNENBERG, *Antropología en perspectiva teológica. Implicaciones religiosas de la teoría antropológica*, cit., p. 531.

⁴⁴ Gabriel MARCEL, *Etre et avoir*, Aubier, París 1935, p. 78.

⁴⁵ En los escritos iniciales Pannenberg empleaba el término “apertura al mundo”, pero en los escritos posteriores empezó a usar también el sintagma “autotranscendencia excéntrica” para referirse a lo mismo, concretamente en “*Antropología en perspectiva teológica*” de 1983 y en “*Teología sistemática*” de 1991.

medio del trabajo y la propiedad. Cuando el trabajo, ante todo si es lucrativo, se convierte en la meta exclusiva de la vida para acumular riqueza con el fin de asegurarse el futuro, se transforma en instrumento de alienación y en merma de la estatura moral. Cuando el hombre se declara a sí mismo como fin último de su acción y se vincula al mundo únicamente a través de una libertad autónoma, la búsqueda de seguridades materiales se convierte en medio de autoengaño, porque las seguridades son falsas y porque en vez de conquistar la verdadera libertad, alcanza sólo una independencia externa, que *parece* libertad, pero no lo es. El hombre buscando liberarse de las servidumbres de la vida mediante el trabajo, paradójicamente cae en los brazos de su propia servidumbre y pierde la propia libertad, si no interpreta su actividad laboral como un dominio filial.

La liberación plena en el sentido de autorrealización personal sólo puede lograrse ascendiendo a la temática religiosa, donde el encargo y el poder de dominar se entienden como fruto de la condición del hombre como imagen de Dios, que ejerce su hegemonía afirmando y preservando lo creado en representación del propio Creador⁴⁶. La expresión “dominio filial” pone acertadamente de manifiesto que el encargo de dominio encuentra su plena realización en Jesucristo, Hijo del Padre, la verdadera y original imagen de Dios y modelo de la relación con el mundo, por haberlo asumido, elevado y redimido hasta su exaltación en la cruz (Io12, 32) y resurrección. Es a partir de este fondo de pensamientos cuando se considera que el trabajo no es sólo un mandato, sino un privilegio, porque es participación en la tarea creadora de Dios, plataforma de expansión de las energías humanas creativas y medio de autoperfeccionamiento y acercamiento a Dios. Sólo la comprensión responsable y filial del trabajo y del dominio sobre el mundo podrá superar la crisis ecológica y los reduccionismos del trabajo que la secularización de la cultura trajo consigo.

Guatemala, 28 de septiembre de 2017

⁴⁶ Cfr. Wolfhart PANNENBERG, *Antropología en perspectiva teológica. Implicaciones religiosas de la teoría antropológica*, cit., p. 98.