

Perspectivas cristianas sobre el trabajo, antes y después de Marx: una aproximación filosófica

Ana Marta González
Universidad de Navarra
20 Octubre 2017

El trabajo es una realidad que reclama una aproximación multidisciplinar (Budd 2011). En mi caso, la aproximación será filosófica, pero atípica, pues me voy a servir de las reflexiones de tres autores muy distintos, dos de los cuales nunca pretendieron hacer aportaciones significativas al pensamiento filosófico. Desde luego, no fue esa la intención de **Lutero**, iniciador de la Reforma protestante; ni tampoco la de **san Josemaría**, cuyo único propósito fue proclamar la llamada universal a la santidad. Ambos tienen en común el haber ofrecido una perspectiva cristiana sobre la cuestión del trabajo. Entre ellos se sitúa la figura de **Karl Marx**, quien, alejado de toda preocupación religiosa, puede considerarse uno de los principales teóricos del trabajo en la edad moderna (Frayne 2016). Bosquejar un panorama general dentro del cual cobre sentido el tratar autores tan heterogéneos me ocupará en la primera parte de esta intervención.

1. Economía y espíritu

Si **Lutero** y **san Josemaría** tienen en común el haber llamado la atención sobre la dignidad del trabajo, subrayando su proyección ética y espiritual, con **Marx** comenzamos a prestar atención a los efectos de las formas de producción y las estructuras sociales sobre la realidad del trabajo (Hughes, 2007). Ciertamente, dirigir la mirada en primer término a la mente y al corazón del trabajador tampoco carece de consecuencias de orden social, como supo reconocer **Weber**, al destacar la importancia de la Reforma para el surgimiento del capitalismo. En esta línea podríamos preguntarnos si la predicación de **san Josemaría** presenta virtualidades análogas para inspirar una organización social del trabajo coherente con el Evangelio en el contexto del capitalismo avanzado. En todo caso, **Lutero** y **San Josemaría** tienen en común haber superado prejuicios históricos en torno al trabajo, concibiéndolo como algo enraizado en, y en modo alguno marginal a la vida del espíritu.

- El primer prejuicio se relaciona con uno de los significados más antiguos asociados al término “trabajo”, que lo equipara a *sufrimiento*, algo que claramente reduce de forma bastante unilateral la experiencia humana del trabajar, además de no resultar suficientemente distintivo: después de todo, también ciertos juegos son esforzados, y sin embargo no los consideramos “trabajo”. A diferencia del juego, el trabajo se presenta objetivamente orientado a la mejora del hombre y del mundo. Por esta razón de ordinario se vincula con una tarea productiva.

- Con esto tiene que ver el segundo prejuicio: pensar que el trabajo se reduce a su dimensión *productiva*, pasando por alto el hecho de que las dimensiones relacionales y sociales también son dimensiones objetivas del trabajo. Ahora bien, considerar este último exclusivamente desde la perspectiva de la producción, como *poiesis*, significa subordinar al trabajador a algo diverso de sí mismo. Esto explicaría por qué **Aristóteles** define el trabajo como “servidumbre limitada” (Pol.I13,1260a13): una actividad a medio camino entre las actividades libres, como el conocimiento y la acción, en las que el agente es principio y fin de la propia actividad, y las tareas de los esclavos, a quienes **Aristóteles** caracteriza como instrumentos animados (Pol I 4, 1253 b2).

Frente a esta doble reducción, la modernidad puso de manifiesto otros aspectos. **Locke** vincula por vez primera trabajo y propiedad (Locke, 2nd Treatise, n. 27). **Smith** destaca la división del trabajo como un factor de progreso económico y social, aunque para él la misma división del trabajo obedece a una inclinación más básica, la inclinación al intercambio (Smith, Wealth of Nations, 2007: 9). **Kant** habla del deber de cultivar los propios talentos y convertirse en un miembro útil a la humanidad (MS,6:444;446). El trabajo aparece en el centro de filosofías de la historia marcadas por la idea de progreso; **Hegel** lo ve además como expresión del espíritu: reconocemos algo de nosotros mismos en los productos de nuestro trabajo (Hegel, FD,#196)...

Ilustrados y románticos advierten que la tarea productiva no puede pensarse al margen de su inserción histórica en una trama social que involucra a toda la humanidad (Hegel, FD #198).

A partir de aquí, pensar el trabajo significa pensar la tarea productiva en relación con circunstancias históricas, estructurales y culturales, que condicionan la vida del trabajador; eso es lo que hará **Marx**, al reflexionar sobre el sistema capitalista de producción. **Marx** toma de **Hegel** la idea del trabajo como autorrealización del hombre y de los economistas clásicos la idea del trabajo como fuente de valor. A estos últimos se debe que su reflexión se desplazara de categorías antropológicas a categorías socioeconómicas: en la división entre trabajos intelectuales y manuales, y en la misma ciencia económica, tal y como había sido cultivada por sus predecesores, **Marx** ve un modo de perpetuar un sistema social burgués; por ello concibe la idea de una ciencia económica diferente, que en lugar de comenzar por la tendencia al intercambio empiece por el trabajo. Piensa que si la conciencia burguesa se ha desarrollado desde una praxis histórica concreta, encontrando expresión en determinados productos culturales, la conciencia proletaria surgirá de otra praxis, de signo revolucionario (Bermudo Avila, 1975).

Claramente, pensar el trabajo como praxis en el sentido marxista, como génesis de una conciencia de clase, es diferente de pensarlo como praxis en el sentido aristotélico. Esto último comporta verlo como algo más que actividad productiva, algo posible desde el momento en que quien trabaja lo hace por alguna razón y en relación con otros. En efecto: toda *poiesis* se inserta de hecho en una praxis, de la que arranca el valor ético del trabajo y en la que arraiga también su proyección espiritual. De esta última nos hablan **Lutero** y **san Josemaría**, quienes dirigieron su actividad principalmente a estimular la vida cristiana de los fieles, y no a hacer análisis social. Por ello no pusieron el acento en las dimensiones estructurales del trabajo, que en cambio resultan sobresalientes en **Marx**. Con todo, especialmente en **san Josemaría**, observamos una clara conciencia del lugar central que ocupa el trabajo en la vida social, “**como vínculo de unión con los demás hombres y medio para contribuir al progreso de la humanidad entera**”, “**como fuente de recursos para sostener a la propia familia**”, como “**ocasión de perfeccionamiento personal**” (*Carta 1948,n.4*), de todo lo cual se sigue una singular penetración en la proyección social e histórica del mensaje que se veía llamado a predicar.

Escrivá insiste de mil maneras en que no es la materialidad de lo que hacemos lo que imprime sentido y valor a nuestra labor, sino su relación con el bien humano y espiritual de la persona que trabaja y de aquellas otras con las que entretanto se relaciona (*Carta29VII,1965,n.13*). Todo ello presupone que es la persona misma quien se encuentra en el centro de la reflexión sobre el trabajo, motivando la pregunta más general acerca del lugar que ocupa el trabajo en la vida humana. **Aristóteles** había observado que “la misma naturaleza busca no solo el trabajar correctamente, sino también el poder servirse noblemente del ocio”, algo distinto del descanso. Según **Aristóteles**, el descanso se ordena al trabajo, pero éste, a su vez, se ordena al ocio (*Pol.VIII, 3,1337b31 ss*); podríamos traducir este último como “vida del espíritu”. En su *Teoría de la Fiesta*, **Josef Pieper** retoma esta idea en clave cristiana, para criticar la visión del hombre como simple *animal laborans*, encerrado en el ciclo inacabable del trabajo para descansar y descanso para trabajar... El ocio, la fiesta, la liturgia (Pieper, 2006: 42), liberan del trabajo en la medida en que abren un espacio para la vida y el trabajo con sentido (Pieper, 2006:12-13). Aunque **san Josemaría** podría suscribir este análisis en lo fundamental, a mi juicio presenta las cosas desde otra luz: el trabajo ocupa un lugar central en la vida humana no solo como algo necesario para la subsistencia, sino como el lugar ordinario de crecimiento humano y espiritual, en el que se trasciende la dicotomía entre acción y contemplación.

Lutero y **san Josemaría** se remiten al *Génesis*: **Lutero** subraya que Dios impuso al hombre el mandato de trabajar, e ilustra la doctrina con ejemplos del Nuevo Testamento. **San Josemaría** incide directamente en el designio creador de Dios, que constituye la naturaleza del hombre en la de un trabajador –Dios creó al hombre *ut operaretur*, para trabajar—; pero además subraya el valor *santificador* del trabajo, basándose en que Jesucristo, el Hijo de Dios, ha asumido plenamente esta realidad humana (*Conversaciones, n.55*). Por ello, santificar el trabajo significa asumir no solo la dimensión “penitencial” y “productiva” del trabajo, sino toda su profundidad antropológica, y su proyección cultural y social: pues *el hombre se edifica a sí mismo mientras*

edifica el mundo; significa, por tanto, asumir todo el contenido técnico, social, relacional y existencial del trabajo desde un núcleo ético que, partiendo del corazón del hombre, y por tanto sin renunciar al discernimiento racional de lo justo y lo injusto, se abre a la acción del Espíritu. Con ello la conciencia ética se penetra de profundidad teológica. No podía ser de otro modo: para san Josemaría la fe se toma en serio a la razón y lo que la razón identifica como merecedor de atención; el mensaje de la santificación del trabajo asume la realidad del trabajo humano, en todas sus dimensiones, incluida, por supuesto, la dimensión ética y social, que se desvela a la mirada crítica.

Sin duda, estas consideraciones no son sino corolarios de un mensaje espiritual que san Josemaría consideraba “viejo como el Evangelio y como el Evangelio nuevo”. Efectivamente, san Josemaría habla del trabajo humano desde una honda meditación de la Sagrada Escritura, y en coordenadas teológicas. Lo que me interesa subrayar aquí, sin embargo, es que lo hace también a la luz de la experiencia moderna sobre el trabajo humano, la cual, aun compartiendo rasgos comunes con la del hombre de todos los tiempos, presenta también perfiles peculiares. A Lutero y a Marx debemos el haber explicitado aspectos cruciales de dicha experiencia.

2. Lutero: el trabajo como mandato y como servicio

Lutero no dedicó una obra específica al trabajo; sin embargo, sus comentarios a la Escritura y su predicación están sembrados de referencias lo suficientemente significativas, por su contraste con la tradición precedente, como para que podamos atribuirle una doctrina sobre el trabajo, que se comprende en el marco teológico e histórico en que fue desarrollada.

Debemos considerar que antes de recibir la traducción de las obras de Aristóteles, la Cristiandad medieval oscilaba entre varias influencias que ponían límites al aprecio por el trabajo que advertimos en el Nuevo Testamento (Schelke; Gülzow, 1978: 625-626). Aunque la Biblia habla más del trabajo de Dios que del trabajo del hombre (Preus, 1978:615-618), el judaísmo valoraba positivamente el trabajo (Brocke, 1978: 622); pero este aprecio contrastaba con su escaso prestigio en la cultura helena, y luego en Roma, una visión que ha marcado la conciencia occidental sobre este punto, ya que tampoco los bárbaros llegados del norte lo valoraban especialmente. Por ello resulta llamativo que el mundo medieval evolucionara inicialmente de una menor a una mayor valoración del trabajo, algo que se advierte ya en el renacimiento carolingio y más tarde en el siglo XII: es significativo, por ejemplo, el que a partir de entonces comiencen a representarse oficios en los capiteles góticos de tantas catedrales e iglesias. En los siglos XIV y XV, sin embargo vuelve a profundizarse el viejo contraste entre la mayor valoración del trabajo intelectual frente al manual (LeGoff, 1978:626-634). En este contexto se comprende mejor en qué sentido la Reforma protestante trajo consigo una significativa, aunque paradójica, revalorización del trabajo en la vida humana.

En efecto: convencido de que la salvación procede solo de la fe, y no de las obras, Lutero no reconoce un valor soteriológico o santificador al trabajo¹, al fin y al cabo, una obra humana. Sin embargo, recurre a la Escritura para subrayar su dignidad; argumenta que responde al mandato original de Dios, constituyendo un modo práctico de realizar la propia vocación² y manifestar nuestro amor al prójimo. Así, aunque siga empleando con relativa frecuencia el término “trabajo” en el sentido negativo de “esfuerzo” y “sufrimiento” sus observaciones reflejan una nueva aproximación a la realidad del trabajo. Obedeciendo el mandato divino evitamos el ocio³, nos ganamos el propio sustento y ayudamos al prójimo de manera concreta en sus necesidades. Si en la visión del trabajo como remedio del ocio cabe apreciar todavía una visión prioritariamente

¹ “Opera legis in abstracto... sunt bona, sed in concreto... mala sunt, quia nos sumus mali”, en *Die Promotions disputation von Palladius und Tileman, Martin Luthers Werke Kritische Ausgabe (MLWKA)*, 39, I, p. 253, 25.

² “Gott wil... man sol treulich und vleissig erbeiten, ein jglicher nach sinem beruff und ampt”, *Der 147 Psalm, Lauda Jerusalem, ausgelegt 1532, MLWKA*, 31, I, p. 437, 8; “von Gott selber odder durch menschen an Gottes stat gewissen beruff und befelch haben”, en *Von den Schleichern und Mintel predigern, 1532, MLWKA*, 30, III, p. 521, 24; “Ihn iglicher belib inn dem beruff, darinn er beruffen ist”. *Kirchenpostille 1522. Evangelium am S. Johannes-Tage, Jn, 21, 19-25, MLWKA*, 10 i.i, p. 310, 24; “Wie sich ein jeglicher in seinem beruff und stand erkennen und halten sol, er sey geistlich oder weltlich, hoch oder nidrig”, *Crucigers Sommerpostille, MLWKA*, 21, p. 200, 32; “Zu einem guten wreck gehöret ein gewiser Göttlicher beruff”, *Glosse auf das vermeinte kaiserliche Edikt 1531, MLWKA*, 30, III, p. 386, 20.

³ “Deus voluit hominem non otiosum esse, sed laborare”, *Predigten über das erste Buch Mosse, 1523/24, MLWKA*, 14, p. 117, 34.

ascética o disciplinante del trabajo, el hecho de que lo ponga en conexión con el servicio al prójimo constituye un rasgo humanista (Mühlen, 1978:635).

Asimismo, y en notorio contraste con el modo entonces usual de comentar el pasaje evangélico de Marta y María, **Lutero** evita afirmar la superioridad de la vida contemplativa sobre la activa; simplemente pone en guardia frente a la actitud que lleva a considerar el trabajo como un fin en sí mismo, algo que él aprecia en la falta de serenidad de Marta ante el aumento de trabajo⁴, que delata ausencia de libertad, la libertad—podríamos añadir— que procede solo de la fe y constituye el núcleo de una vida auténticamente cristiana. Esto es coherente con algo que **Lutero** afirma expresamente: que la eficacia del trabajo no depende tanto de nosotros como de Dios, que obra escondido en nuestro trabajo, utilizándonos como instrumentos suyos⁵.

Así, el trabajo que aprecia **Lutero** es el que, procediendo de la fe y abandonando la eficacia en Dios se manifiesta en obras de servicio al prójimo; una aproximación teológica que permite nivelar o relativizar la diferencia entre vida contemplativa y vida activa, redundando en esa “revalorización de la vida ordinaria” y las actividades seculares que, según **Charles Taylor**, desencadena la Reforma Protestante (Taylor 1996: 228). Lo interesante es que dicha revalorización remite al mandato de Dios como a su fuente. Por ello también **Lutero** visualiza el trabajo de cada fiel como una vocación, análoga a la que recibieron los Apóstoles⁶: cada hombre debe servir a Dios en el lugar en el que fue llamado. Según **Karl-Heinz zur Mühlen**, dentro aun de la ortodoxia luterana posterior, un autor como **Johann Gerhardt** podrá decir que la profesión humana se funda en la vocación divina, distinguiendo entre una vocación universal y una vocación personal: mientras la primera anuncia el mensaje de salvación para todos los hombres, la segunda se refiere al ejercicio del propio trabajo (Mühlen, 1978: 638).

Se ha dicho que, subrayando así el igual valor de todos los trabajos, **Lutero** reforzaba el *ethos* burgués que entonces despuntaba, contribuyendo, siquiera indirectamente, a generar las condiciones culturales propicias a la revolución industrial. Por ahí discurre en parte el argumento de **Weber**. Lo que no podía ofrecer **Lutero**, sin embargo, eran herramientas conceptuales con las que realizar un análisis crítico de las formas de trabajo que estaban entonces emergiendo. ¿Cómo podría hacerlo? Si bien criticó la posición de aquellos que vivían de explotar el trabajo del prójimo mediante usura, sus consideraciones sobre el trabajo están inevitablemente condicionadas por la vida económica del siglo XVI, anterior, por tanto, al despegue de la economía moderna y al maquinismo, así como a los complejos problemas sociales derivados de tales cambios. Para estar a la altura de los tiempos, y evitar que el espíritu cristiano quedara recluido en los confines de una ética pequeño-burguesa, ciertamente crítica con una aristocracia “improductiva”, pero incapaz de hacer frente a la realidad y necesidades de una nueva clase social trabajadora, que en el siglo XIX iba adquirir protagonismo histórico, era necesario emplear a fondo la razón y analizar de qué manera los cambios en las condiciones de producción afectaban a la realidad humana del trabajo.

El primero en reflexionar seriamente sobre los efectos de estas transformaciones en el espíritu humano fue **Marx**. “Alienación” fue la palabra que escogió para referirse a ellos; una palabra en la que resuena la filosofía romántica de **Hegel** pero sobre todo el materialismo crítico de **Feuerbach**. Podemos preguntarnos: ¿qué vio **Marx** que no hubiera sido visto antes? ¿Era una

⁴ “Martha geet hin und wil essen machen, wasser holen, schüssel waschen. Nu sagt das Evangelium, das sich Martha gantz allain der arbeti understanden hab, Christus aber sitzt da und hat ein ander werck für, prediget und hett Mariam under den füßen und wirt nit ains gewar ‚was die hene thut“. *Predigten des Jahres 1522. Nr 43 (10 August), br 44. (15 August), MLWKA, 10, iii, p. 269, 29; Interpreta el pasaje diciendo: “Martha du hast vil sorg. Ich hab bisher gepredigt das Evangelium, wie man nit sorgen soll: arbeatien sol man, aber dennoch nit sorgen, und sonderlich, wenn das wort hergeet, da sol man das geschefft auch nachlassen, ja nit allain das geschfft, sonder auch weibt und kind, vateer und mutter, feind un freund, eer und gut und allain dem wort anhangen. Da secht ir hie, das Martha wiewwol sie ain frommes sind gewesen ist und hats auch gut gemaint, noch tahdelt der herr ir mainung und strasset ir werd“. Así pues, fue corregida no por trabajar, sino por su excesiva preocupación (o.c. p. 270, 17)*

⁵ “Was ist aber unser erbeit auff dem felde, im garten, in der stadt, im hause, im streit, im regiern anders gegen Gott, den ein solch kinderwerket, dadurch Gott seine geben zu felde, zu hause und allenthalben geben wil? Es sind unsers herrn Gotts larven, darunter wil er verbringen sein und alles thun“. *Der Psalm Lauda Jerusalem ausgelegt, 1532, MLWKA, 31, I, p. 436, 7-11.*

⁶ “Darum vermanet nu S. Petrus beide, die im Preidgampft sind, und andere Christen, die da etwas sind und haben, von Gott inen gegeben, das sie bleiben ben irem Beruff und Ampt, und dasselb mit demut füren, gerne andern gehorchen und dienen“- *Crucigers Sommerpostille. Epistel am dritten Sonntag nach Trinitatis, 1. Petri 5-, 5-11, MLWKA, 22, 23, 27. “... Wie ist unser geistlichen, die im ampt sitzen, und ist in befolen, da ssie der Christenheit fustehen und offentlich leuchten solten mit irer lere, so stecken sie es unter die banck, ja sind noch viel erger worden, das sie eben die sind, die das wort verfolgen und das liecht wollen auslesschen, hetzen keifer, Könige mi taller welt nur dawidder, Sitzen gleich wol im haufe und wollen allein die kirche regieren, haben predigstul, Tauffe, Sacrament und alles innen was zum beruff und ampt gehört...“ Wochenpredigten über Matt. 5-7. 1530/2 –Druck 1532, MLWKA, 32, p. 351, 21.*

nueva mirada sobre el mismo mundo, o un nuevo mundo que empezaba a desvelarse a su mirada? ¿Qué queda de lo que él vio en el mundo del trabajo contemporáneo?

3. Marx: del trabajo alienado al trabajo emancipado

Conviene reparar en que hablar de alienación en los términos que lo hacemos hoy, como una “herida” del espíritu del hombre, que de algún modo se siente desgarrado, porque se ve separado de su contexto, de sus congéneres, de las obras de sus manos, solo ha llegado a ser posible en un contexto moderno, específicamente romántico, en el que *el valor de la individualidad* pasa a primer término, en abierto contraste con la mentalidad pequeño burguesa, proclive a identificar el universo moral con el pequeño mundo de sus convencionalismos sociales. Desde esta perspectiva tiene sentido decir que el comunismo de **Marx** solo fue posible sobre la base de un sustrato previo, de individualismo romántico, que entretanto ya forma parte de nuestro modo de ver el mundo, según el cual el hombre reconoce algo de sí mismo, en los productos de sus manos, en las obras de la cultura.

Superar la alienación a la que, según **Marx**, aboca el sistema capitalista de producción, retornar a su ser completo, sería la aspiración del trabajador que, desposeído de los medios de producción y reducido a pura “fuerza de trabajo”, ha sido despojado de sí mismo para quedar inserto en un proceso de producción controlado por otros, ignorante del valor y destino de sus esfuerzos. El mismo concepto genérico e indiferenciado de trabajo sería en parte un efecto de tales cambios (Renault, 2014:185-6). La observación de **Arendt** según la cual **Marx** –así como otros muchos intelectuales modernos- habría confundido *Ponein-ergazesthai; Labore-facere; Arbeiten-Werten; Labor-Work*, vendría a corroborar la aparición de esta nueva categoría de trabajo (Arendt, 1993: 157-198; 344-349). Para **Arendt**, la labor se inserta en el ciclo de la vida, mientras que el trabajo productivo se distingue y destaca de la actividad orgánica porque crea mundo, cultura. Sin embargo en el curso de las transformaciones vinculadas a la división del trabajo y la revolución industrial, la actividad del *homo faber* se habría socializado y reabsorbido en la actividad del *animal laborans*. La multiplicación de objetos, también culturales, de la que habríamos sido testigos en la época moderna como efecto de la revolución industrial, no nos hablaría ya de sus autores individuales, pues sería más bien el resultado de una gigantesca transformación social que, mediante la división de tareas, habría parcelado el proceso productivo y alejado de cada trabajador el producto final de sus esfuerzos; es esta transformación la que conduciría a poner en primer término la “fuerza de trabajo”, según **Marx**, una pura fuerza natural (Capital, 1976:183,185), un trabajo no cualificado, que relativiza definitivamente la diferencia entre trabajo intelectual y físico, pues en toda actividad laboral hay desgaste físico y mental; todo vendría a integrarse en un proceso cuasi-biológico destinado en primer término a asegurar las condiciones de subsistencia no simplemente individuales sino del género humano (Nilo, 2016) en su conjunto.

Lo anterior explicaría que **Marx** pueda considerar a su vez toda labor biológica en términos de “trabajo”. Entre tanto la palabra vuelve a designar el *esfuerzo* mediante el cual la humanidad asegura su subsistencia, su reproducción como especie, transformando la naturaleza y, entre tanto, transformándose a sí misma. Esto último, por lo demás, sería indicativo de que el trabajo no sería solamente una “necesidad eterna impuesta por la naturaleza”, sino también una fuente de progreso histórico y social; el “lugar” en el que se verifica una profunda y singular simbiosis entre hombre y naturaleza; la fragua donde toma forma el progreso de la entera humanidad; todo lo cual resultaría más claro si, como apunta **Tiago Nilo**, hablando de humanidad, “Marx no se refiere al ser humano en singular, sino considerado en sus relaciones sociales, en el conjunto de la vida en común, de la convivencia” (Nilo 2016). Esto permitiría matizar el reproche que tantas veces se le ha dirigido de haber reducido la experiencia humana del trabajo a sus aspectos productivos (Renault, 2014:180). Sin embargo, como anota **Renault**, las palabras de **Marx** abren otros interrogantes:

“Considera Marx que el trabajo es una de las marcas características de la humanidad, dentro del reino animal (lo que podríamos llamar una concepción antropológica del trabajo), o bien lo considera un producto del capitalismo (historicización del trabajo)?; ¿Concibe el trabajo esencialmente como una

TESTO PROVVISORIO PROTETTO DAL COPYRIGHT

actividad vital (trabajo vivo) o bien como un producto y una relación social? ¿Critica el capitalismo desde el punto de vista del trabajo o bien, por el contrario, se opone al papel tan fundamental que el capitalismo asigna al trabajo? ¿Ambiciona liberar el trabajo de las formas de dominación que hacen mella en él o bien, por el contrario, aspira a liberarnos del trabajo? Todas estas interpretaciones alternativas se condensan en una única cuestión: ¿se trata de una crítica a través del trabajo o bien de una crítica del trabajo? Aunque también se podría dudar si todas estas alternativas se hacen cargo cabalmente del pensamiento de Marx” (Renault, 2014: 185).

A juicio de **Renault, Marx** desarrolla una visión antropológica del trabajo, pues lo considera una diferencia entre los hombres y los demás animales; además, distingue entre el trabajo tal y como se desarrolla en cualquier sociedad del trabajo como se desarrolla y valora en el marco del capitalismo. Pero para **Marx**, el verdadero problema reside en examinar el modo en que las relaciones sociales implicadas en distintos modos de producción inciden en la configuración del trabajo, por ello dirige su crítica al sistema capitalista, en el que, según expone, el trabajador perdería el control de su propia actividad, ahora dominada por “el ritmo colectivo, las máquinas y el conocimiento tecnológico” y convertida en medio para crear valor de cambio. Considera que en el sistema capitalista el trabajo queda inserto en una relación de dominio del todo peculiar; se convierte en un producto, un objeto –fuerza de trabajo— a la venta en el mercado al igual que otros muchos, obviando el hecho de que constituye la fuente original del valor que luego habrá de multiplicarse en el mercado conforme a “las normas que definen lo que constituye un trabajo socialmente útil y necesario” (Renault 2014:187). En última instancia, como trabajo asalariado, se convierte en el medio de una relación social entre capitalistas y trabajadores que **Marx** considera intrínsecamente alienante (Capital, v.3,xlviii,p.849).

Aunque ya **Aristóteles** había señalado el trabajo realizado simplemente por dinero como algo propio de esclavos, **Marx** extiende este juicio al sistema capitalista en general, basándose en que el salario no es lo que parece ser: no es el valor o el precio del trabajo, sino solo de la *fuerza de trabajo*. Ahora bien, en el sistema de producción capitalista, el trabajador emplea por lo general más fuerza de la que sería estrictamente necesaria para su propio sostenimiento individual, generando una plusvalía de la que no se beneficia él sino el capitalista. En la medida en que descansa en prolongar este trabajo gratuito, **Marx** considera que el capitalismo es un sistema de esclavitud (Marx,Gotha 2004:41). En el caso de **Aristóteles**, la alternativa sería realizar el trabajo de que se trate libremente, por su valor intrínseco, no dominado por la necesidad. **Marx** no parece ir en una dirección muy diferente, cuando en un famoso pasaje del libro III de *El Capital*, señala como ideal el sustraer el trabajo del régimen de la necesidad para introducirlo en un régimen de libertad. Se trata del trabajo emancipado:

“El reino de la libertad solo comienza allí donde cesa el trabajo determinado por la necesidad y la adecuación a finalidades exteriores; con arreglo a la naturaleza de las cosas, por consiguiente, está más allá de la esfera de la producción material propiamente dicha. Así como el salvaje debe bregar con la naturaleza para satisfacer sus necesidades, para conservar y reproducir su vida, también debe hacerlo el civilizado, y lo debe hacer en todas las formas de sociedad y bajo todos los modos de producción posibles. Con su desarrollo se amplía este reino de la necesidad natural, porque se amplían sus necesidades, pero al propio tiempo se amplían las fuerzas productivas que las satisfacen. La libertad en este terreno solo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente ese metabolismo suyo con la naturaleza, poniéndolo bajo su control colectivo, en vez de ser dominados por él como por un poder ciego; que lo lleven a cabo con el mínimo empleo de fuerzas y bajo las condiciones más dignas y adecuadas a su naturaleza humana. Pero éste siempre sigue siendo un reino de la necesidad. Allende el mismo empieza el desarrollo de las fuerzas humanas, considerado como un fin en sí mismo, el verdadero reino de la libertad, que sin embargo solo puede florecer sobre aquel reino de la necesidad como su base. La reducción de la jornada laboral es su condición básica” (Marx, Capital III, XLVIII, 2003: 854).

De sus palabras se desprende que el reino de la necesidad nunca desaparece completamente: siempre habrá necesidades que satisfacer. Sin embargo, en el reino de la libertad, éstas se satisfacen con el mínimo empleo de fuerzas y de forma digna. **Marx** atribuye esto al mismo desarrollo de las fuerzas de producción –por ejemplo al desarrollo de las máquinas–, que además ya no estarían bajo el control de unos pocos. Solo entonces sería posible el desarrollo libre de las propias fuerzas. Esta lectura es coherente con la interpretación de **Renault**, según la cual por trabajo libre no entiende **Marx** un trabajo del que esté ausente el sufrimiento,

TESTO PROVVISORIO PROTETTO DAL COPYRIGHT

sino un trabajo que es *más* que sufrimiento, en el que el sujeto se supera a sí mismo; un trabajo que no es juego, pero que a pesar de eso constituye una actividad atractiva; un trabajo que no se organiza tanto en función de una relación entre empleador y empleado como de forma deliberativa y cooperativa, entre los mismos trabajadores (Renault, 2014:191-2).

En efecto, para **Marx**, llegar al régimen de libertad supone abolir la relación empleador-empleado, remplazándola por un trabajo organizado colaborativamente entre los mismos trabajadores. El problema, bajo nuestro punto de vista, es que **Marx** consideraba que la sociedad comunista iría precedida de una dictadura del proletariado, algo poco convincente, no solo en términos pragmáticos sino éticos: ponerla en práctica supone violentar la opinión y la libertad de muchas personas que tienen razones para dudar que tal medida pudiera dar lugar a un orden verdaderamente justo. Considerar que dicho orden es deudor de una idea burguesa de justicia y ampararse en ello para justificar la violencia revolucionaria es un modo de dar primacía a las ideas y a las estructuras sobre las personas.

La crítica de **Marx** se dirige a rasgos *estructurales* del sistema capitalista. Por ello se refiere también a la contradicción entre “disciplina fabril”, implícita en la racionalización moderna del trabajo y la “anarquía de la producción”, característica del modelo productivo capitalista (Rodrigues Lucas, 2016: 658-9). Sus observaciones a este respecto constituyeron un contrapunto permanente a la organización racional del trabajo que, propugnada por **Taylor**, a fines del XIX y principios del XX se abrió paso no solo en Occidente sino también en la antigua Unión Soviética: una de las constantes pero inevitables contradicciones a las que tuvo que enfrentarse el marxismo en el pasado siglo, que motivaron el empeño de **Lukács** por desarrollar una ontología del trabajo capaz de desvelar los aspectos alienantes de la actual organización laboral (Rodrigues Lucas, 2016: 664-5).

Ahora bien, ¿cuál es la meta a la que se dirige este empeño crítico y revolucionario? Como señala **Claude Bitot**, el trabajo liberado de las cadenas del modo de producción capitalista no es todavía el cielo en la tierra; el reino de la necesidad persiste. Pero si la producción se convierte sobre todo en cosa de máquinas, ni el trabajo –que **Marx** entiende en términos de producción–, ni la sociedad comunista –que inicialmente había descrito como sociedad de productores– tienen mucho sentido. La meta última a la que **Marx** aspira nos devuelve al universo romántico: una sociedad en la que, satisfechas las necesidades, sin interdependencias de ningún tipo, los individuos se dedican libremente a las actividades que más les realizan (Bitot, 2009: 77 ss).

Marx pensaba que la fase superior de la sociedad comunista, descrita en la *Crítica del Programa de Gotha* (2004:30-31), sería preparada por el mismo sistema capitalista de producción, en tanto propiciaba la polivalencia de los trabajadores (Rodríguez Lucas: 671-2), su capacitación progresiva para la realización de cualquier clase de tarea. En un artículo reciente dedicado al futuro del trabajo en el siglo XXI, **Geoffrey Hodgson** hace notar que, en contra de lo pronosticado por **Marx**, cada vez se generan formas más sofisticadas de producción que precisan trabajos cada vez más especializados. Paradójicamente, es este desarrollo, y no la polivalencia de trabajadores, lo que está propiciando formas más flexibles y colaborativas de trabajo (2016:198), que difuminan las rígidas identidades de capitalista, trabajador y empresario, propias de la primera modernidad.

En todo caso, si, como algunos sostienen, hoy estamos asistiendo a la génesis de una economía alternativa (Rifkin: 2014) ésta deberá tanto a previos desarrollos económicos y tecnológicos, como a las ideas e ideales que dirigen y motivan a los agentes económicos. Estos – cualquiera que sea su posición en la cadena de producción– en modo alguno son piezas accidentales a las transformaciones que su actividad introduce en la historia; lo sepan o no son ellos los artífices de tales cambios, no en solitario, sino en interdependencia recíproca con los demás. Y tanto mejores artífices cuanto mejor comprendan la proyección social y el sentido ético que deben imprimir a su trabajo, pues en esa misma medida quedan en condiciones de adoptar una postura crítica frente a las formas históricas en las que viven inmersos, una postura crítica, igualmente alejada del conformismo burgués que de la violencia revolucionaria. A fin de cuentas, el trabajo libre precisa también de un alma libre.

Desde esta perspectiva podemos apreciar mejor la aportación de **san Josemaría** a la cuestión del trabajo, pues precisamente el hecho de que ponga en el centro la *persona* del trabajador, sin detenerse demasiado en la naturaleza de su trabajo particular, introduce un elemento de novedad en el mundo, una ventana abierta al discernimiento de la razón y a la acción del Espíritu, que desborda la rigidez de cualquier sistema.

4. Un enfoque alternativo de la relación entre trabajo y progreso social

Desde el momento en que cualquier organización social del trabajo lleva aparejadas ciertas estructuras de dominación debe ir acompañada de una continua revisión crítica de las condiciones de trabajo, atenta a respetar la diferencia entre el dominio político –propio del gobierno de hombres libres- y el dominio despótico -que define la relación entre amo y esclavo. Contemplada desde esta perspectiva, la pregunta por el trabajo comienza a ser indiscernible de la pregunta política, en el sentido más amplio de la palabra. No considero casual, por eso, que precisamente **san Josemaría** definiera una vez el gobierno como “hacer trabajar con orden y alegría”. Detrás de esta definición se vislumbra, por un lado, la centralidad del trabajo en la vida del hombre; por otro, la importancia de trabajar no de cualquier modo, sino *con alegría*, que es otro modo de decir, *con libertad*, pero no una libertad anárquica, sino entrelazada con la de los demás. Esto, sin embargo, depende de que los trabajadores perciban que lo que hacen tiene un sentido que trasciende el propio provecho personal más inmediato, un sentido es posible compartir con otros. Por esta vía podríamos llegar a lo que, tal vez abusando del término, cabe calificar de concepción “litúrgica” del trabajo (Derville 2006). Aunque, hasta donde yo sé, **san Josemaría** no empleó nunca esta expresión, sí habla de convertir la jornada en un acto de culto (Forja, 69), con lo que alude a la posibilidad de hacer del trabajo una ofrenda grata a Dios, uniéndola a la ofrenda que Cristo hace de sí mismo al Padre. Pero esto significa que el trabajo no comparece como algo contrapuesto a la oración, sino como la materia de la oración más perfecta. **San Josemaría** relativiza también la distinción entre acción y contemplación, entre Marta y María (Carta 29.VII.1965, n.1): en último término el trabajo mismo es oración, cuando se realiza con el mismo espíritu de Cristo, que es un espíritu de caridad, virtud que él entendió siempre como un desbordamiento de la justicia. En efecto –escribe-:

“Cuando me oigáis hablar de justicia, no entendáis esa palabra en un sentido estrecho, porque -para que los hombres sean felices- no es suficiente establecer sus relaciones sobre la justicia, que da a cada uno lo suyo con frialdad: yo os hablo de caridad, que supone y desborda la justicia; y de caridad de Cristo, que no es caridad oficial, sino cariño (n. 17). Por eso, al actuar en la sociedad, huid siempre de enfrentar a unos hombres con los demás, porque un cristiano no puede tener mentalidad de clase, de casta; no hundáis a unos para levantar a otros, porque en esa actitud se esconde siempre una concepción materialista: dad a todos la oportunidad de desarrollar su personalidad y de elevar su vida por el trabajo; y no os conforméis con evitar los odios, porque ha de ser denominador común nuestro hacer una siembra de paz y de amor”. (I-59, n.18)

Nos encontramos en las antípodas de **Marx**. Aunque, **san Josemaría** comparte con él la convicción de que la cuestión del trabajo se encuentra en el núcleo del progreso personal y social, su enfoque de la realidad humana y social del trabajo es diametralmente opuesto, pues se basa en la primacía del espíritu sobre la materia. Frente a la valoración que hace **Marx** de la religión como “el opio” del pueblo (Crítica de la Filosofía del estado de Hegel, 1968), **san Josemaría** habla de la religión como de *“la mayor rebeldía del hombre que no tolera vivir como una bestia, que no se conforma —no se aquieta— si no trata y conoce al Creador”* (AD, 38). Que afirme la primacía del espíritu, sin embargo, no convierte su mensaje en un espiritualismo. De hecho, **san Josemaría** concibe expresamente su doctrina sobre la santificación del trabajo como expresión de un genuino “materialismo cristiano”, que, según sus propias palabras *“se opone audazmente a los materialismos cerrados al espíritu”* (*Conversaciones n.115*), que según consta por una carta que escribía a sus hijos identificaba como uno de los rasgos más preocupantes de su época:

“El estilo general de la civilización, que nos envuelve, ha alterado la visión de muchas cosas que podrían ser de otra forma, y deberían estar orientadas por otro camino: es decir, por el sentido del trabajo santificado y santificador; por el sentido de la proyección personal de nuestras ilusiones sobrenaturales en el mundo del trabajo hecho con perfección; por la acción eficaz de la honradez

eficiente y organizada. Y haremos saber que no está cerrado, para encontrar a Dios, ningún camino noble y humano; sino que están preparados todos esos caminos para responder positivamente, si la juventud se sabe librar de la intoxicación que se difunde con soluciones materialistas de la vida” (Carta 24-X-1942 n.57)

Esas palabras traslucen la preocupación por los obstáculos que el avance del materialismo teórico ponía al progreso del espíritu. En términos parecidos se pronunciaba, cuando, en otra carta dedicada a la importancia de cultivar las ciencias humanas, hacía notar que **“Los fenómenos sociales, que nacieron con el desarrollo de la industria y con los recientes métodos para la racionalización del trabajo, han contribuido no poco al creciente materialismo del ambiente. De ahí que sea hoy especialmente necesario llevar a Dios a todas las actividades humanas” (Carta 9-I. 1951, n. 5)**. Sus palabras reflejan los cambios en la organización del trabajo a lo largo del siglo XX, sobre los que vuelve en otro lugar: **“No todo lo que hay en las sociedades económicamente más desarrolladas es necesariamente un adelanto, porque la economía no es la norma suprema de la vida...” (Carta 29. VII, 1969, n. 26)**. A la luz de estos cambios, precisamente, resaltaba la urgencia de **“llevar a Dios a todas las actividades humanas”, un modo de referirse a la santificación del trabajo ordinario, en el cual visualizaba el germen del que habría de nacer una humanidad renovada: “Ayudaremos eficazmente a crear un clima de entendimiento mutuo, de convivencia, con una visión amplia y universal, que ahogue en caridad todos los odios y rencores: sin lucha de clases, sin nacionalismos, sin discriminaciones: soñad y os quedareis cortos” (Carta 24-X-1942, n. 58)**

Ciertamente, la fe de **san Josemaría** en el potencial transformador del trabajo santificado puede resultar una respuesta ingenua o insatisfactoria a quien busque soluciones espectaculares o revolucionarias a los grandes problemas sociales que nos aquejan, pues él no persigue ofrecer soluciones de ese tipo, sino predicar el evangelio: la fe en el potencial santificador del trabajo ordinario no es en rigor otra cosa que la fe en el poder de Dios, capaz de dar de comer a una multitud a partir de la multiplicación de unos pocos panes y peces. Al mismo tiempo, sin embargo, supone situar en el centro de la transformación social la misma santificación del hombre que trabaja: **“estas crisis mundiales son crisis de santos”,** había escrito (Camino 301), sin que tal cosa comportase, de ningún modo, hacer de la santificación del trabajo un programa individualista: esto quedaba excluido, desde un punto de vista objetivo, por la misma dimensión social tanto del hombre como del trabajo, y, desde un punto de vista subjetivo, por la intencionalidad que debe presidir el trabajo santificado, que es, de punto a cabo, una intención de servicio. He ahí la doble lectura del lema **“para servir, servir”,** con el que **san Josemaría** sintetizaba competencia profesional y espíritu de servicio (ECP, n.51). Santificar el trabajo, en efecto, implica aprender a **“materializar la vida espiritual”,** profundizando en la naturaleza y la proyección del propio trabajo, de un modo que, antes o después involucra todas las realidades seculares.

Por ello podía afirmar que **“la santificación del trabajo ordinario constituye como el quicio de la verdadera espiritualidad para los que —inmersos en las realidades temporales— estamos decididos a tratar a Dios” (AD, n.61):** no simplemente porque en torno a la realización competente del propio trabajo se ponen en práctica virtudes que son necesarias para edificar el propio carácter y la propia vida espiritual (AD,n.72), sino porque, objetivamente, todo trabajo constituye un modo de contribuir a la construcción de la ciudad terrena, un modo de humanizar el mundo (Conversaciones n.70). Preguntado en una entrevista acerca del significado de la expresión **“santificar el trabajo”,** contestaba:

“En esa expresión están implicados conceptos fundamentales de la misma teología de la Creación. Lo que he enseñado siempre (...) es que todo trabajo humano honesto, intelectual o manual, debe ser realizado por el cristiano con la mayor perfección posible: con perfección humana (competencia profesional) y con perfección cristiana (por amor a la voluntad de Dios y en servicio de los hombres). Porque hecho así, ese trabajo humano, por humilde e insignificante que parezca la tarea, contribuye a ordenar cristianamente las realidades temporales —a manifestar su dimensión divina— y es asumido e integrado en la obra prodigiosa de la Creación y de la Redención del mundo: se eleva así el trabajo al orden de la gracia, se santifica (...) Vemos en el trabajo —en la noble fatiga creadora de los hombres— no sólo uno de los más altos valores humanos, medio imprescindible

para el progreso de la sociedad y el ordenamiento cada vez más justo de las relaciones entre los hombres, sino también un signo del amor de Dios a sus criaturas y del amor de los hombres entre sí y a Dios: un medio de perfección, un camino de santidad.” (Conversaciones, n. 10)

Con frecuencia **san Josemaría** no habla simplemente de trabajo, sino que añade el adjetivo “profesional”, con idea de subrayar que no se trata de una actividad de aficionado, sino una labor seria, que comporta hacer uso responsable de los propios talentos, dedicar tiempo y energías a la necesaria formación en aspectos técnicos y éticos (Carta 29.VII.1961,n.32). La profesionalidad como valor; un rasgo que, para **Weber**, solo pudo aparecer cuando se proyectó sobre la actividad laboral, diferenciada con arreglo a las necesidades de la sociedad civil, la dedicación propia de la vida religiosa, un proceso que él retrotrae precisamente a **Lutero** (Weber, 2008:148). Según esto, al calificar una actividad como “profesional” no apuntamos solo a la competencia técnica exigible en el ejercicio de una determinada labor, sino que aludimos también a la dedicación vital, de tiempo y energía, socialmente reconocida, que esa competencia habitualmente presupone. También **san Josemaría** acoge el modo corriente de referirse a todo esto en términos de “vocación humana”, una realidad tan dinámica como la vida misma (Carta15.X.1948,n.33), que él considera parte integral de la “vocación divina” (ECP, n.46), de aquellos que viven su fe cristiana en medio de las realidades seculares (AD, n.58). Así, atento a explicitar el sentido del término “profesional” para los hombres y mujeres de nuestro tiempo, cualesquiera que sean los trabajos que desarrollen, y las circunstancias que pueden motivar sus cambios de ocupación, **san Josemaría** se detiene a enumerar cualidades implicadas en un trabajo auténticamente profesional, de un modo que resulta trasladable genéricamente a cualquier trabajo (cuidado de los detalles sin perder la visión de conjunto, teniendo presente el modo en que nuestro trabajo condiciona el de los demás, cultivo de las relaciones que se entablan a propósito del trabajo, disposición y generosidad para formar a otros, que puedan progresar más allá de nosotros, contribuir a solucionar los problemas comunes, poniendo las últimas piedras...).

El énfasis de **san Josemaría** en las virtudes que llevan a terminar bien el propio trabajo (AD, n.81) se corresponde con el protagonismo que concede a la respuesta libre de las personas a la llamada de Dios (Surco 974). Ambos puntos desplazan a un lugar secundario el peso que los teóricos modernos del trabajo conceden a la fuerza determinante de las estructuras, pues, incluso para **Weber**, la especialización requerida por la profesión, a pesar de su original inspiración religiosa, constituye un aspecto de esa racionalización de la vida, que define la modernidad: un proceso ambivalente que, habría conducido al triunfo de la razón pragmática y, con ella, a la deshumanización, o las alienaciones señaladas por **Marx**. Ello queda reflejado en los ambiguos párrafos finales de su *Ética protestante y el espíritu del capitalismo*, donde, sin dejar de aventurar la posibilidad de que surjan profetas nuevos, pronostica un mundo de “especialistas sin espíritu, vividores sin corazón”:

“El ascetismo se propuso transformar el mundo y quiso realizarse en el mundo; no es extraño, pues, que las riquezas de este mundo alcanzasen un poder creciente y, en último término, irresistible sobre los hombres, como nunca se había conocido en la historia. El estuche ha quedado vacío de espíritu, quien sabe si definitivamente. En todo caso, el capitalismo victorioso no necesita ya de este apoyo religioso, puesto que descansa en fundamentos mecánicos... Nadie sabe quién ocupará en el futuro el estuche vacío, y si al término de esta extraordinaria evolución surgirán profetas nuevos y se asistirá a un pujante renacimiento de antiguas ideas e ideales; o si, por el contrario, lo envolverá todo una ola de petrificación mecanizada y una convulsa lucha de todos contra todos. En este caso, los ‘últimos hombres’ de esta fase de la civilización podrán aplicarse esta frase: ‘especialistas sin espíritu, gozadores sin corazón: estas nulidades se imaginan haber ascendido a una nueva fase de la humanidad jamás alcanzada anteriormente’ (Weber, 149).

No es ese, sin embargo, el panorama que se dibuja en la predicación de **san Josemaría**, quien, sin dejar de exhortar a realizar un trabajo competente (ECP, n.50) y debidamente organizado, al predicar la santificación del trabajo habla sin empacho de milagros y poesía: **“El milagro que os pide el Señor es la perseverancia en vuestra vocación cristiana y divina, la santificación del trabajo de cada día: el milagro de convertir la prosa diaria en endecasílabos, en verso heroico, por el amor que ponéis en vuestra ocupación habitual. Ahí os espera Dios, de tal manera que seáis almas con sentido de responsabilidad, con afán apostólico, con competencia profesional” (ECP, 50).**

TESTO PROVVISORIO PROTETTO DAL COPYRIGHT

Escuchando estas palabras, un espíritu crítico poco proclive a reconocer nuevos profetas, podría pensar que nos encontramos ante una confianza excesivamente ingenua en las posibilidades del espíritu humano, escasamente atenta al poder de las estructuras; un marxista consecuente pensaría que nos hallamos ante un discurso legitimador de un orden social injusto. Ahora bien: aunque **san Josemaría** consideraba que su misión de sacerdote se dirigía a las personas, antes que a las estructuras, su predicación descansaba en la convicción de que las mismas estructuras no son por principio impenetrables al Espíritu, el cual en ningún caso constituye una instancia legitimadora del *status quo*, pues más bien promueve su transformación desde dentro. **“Es hora –escribe- de que los cristianos digamos muy alto que el trabajo es un don de Dios, y que no tiene ningún sentido dividir a los hombres en diversas categorías según los tipos de trabajo, considerando unas tareas más nobles que otras. El trabajo, todo trabajo, es testimonio de la dignidad del hombre, de su dominio sobre la creación” (ECP, 47)**

En efecto: sin dejar de reconocer que hay estructuras alienantes –lo que la doctrina social de la Iglesia ha llamado a veces estructuras de pecado— **San Josemaría** entendía también que en la raíz de tales estructuras se encuentran defecciones y pecados personales. Y que, por lo mismo, el modo de revertir la situación y generar un espacio donde pueda circular libremente el espíritu, pasa precisamente por la “santificación del trabajo”, idea que contiene algo más que un simple ejercicio ascético y, por tanto, personal o privado, pues supone una afirmación de la secularidad y de las realidades seculares, con su lógica propia, como *un modo cristiano de estar en el mundo*.

5. La aportación de san Josemaría a la reflexión sobre el trabajo

Proponer la santificación del trabajo como un modo de revertir los aspectos alienantes del mundo del trabajo constituye ante todo un programa de vida cristiana. Sin embargo, para concluir querría señalar que la articulación teológica que de este programa ofrece **san Josemaría** contiene evidentes elementos filosóficos, con los que entablar un diálogo fructífero con el pensamiento contemporáneo sobre el trabajo.

- En primer lugar, la consideración del trabajo no simplemente como *poiesis*, actividad técnica, sino como *praxis* humana. Es decir, no basta la perfección técnica de una tarea para hablar de un trabajo *humano*, sino que se han de tener en cuenta los fines por los que se trabaja, el modo de hacerlo, las relaciones que se entablan,... de lo que se desprende a su vez el lugar central del trabajo en la configuración de la vida cultural y social - implícito en la idea de “santificar el mundo desde dentro”.

- En segundo lugar, la inserción del trabajo en el contexto de una teología de la creación, que conduce a verlo como *participación* en la obra creadora de Dios, y no simplemente como ejecución de un mandato divino; de lo cual se desprende una visión eminentemente positiva del trabajo mismo y de las realidades temporales: “el amor al mundo que late en el cristianismo”:

- En tercer lugar, y en parte como consecuencia de los dos puntos mencionados, pero también, especialmente, de la doctrina cristiana de la Encarnación, la apuesta por un “materialismo cristiano”, del que se desprende una visión de las relaciones sociales, en la que se remplaza el clasismo y la lucha de clases por la cooperación fraterna.

- Como corolario de todo ello, *un modo específicamente cristiano de estar en el mundo*, para el que el mundo no es una realidad extraña, sino connatural; en definitiva, una visión positiva de la secularidad. En efecto: **“El trabajo es el vehículo a través del cual el hombre se inserta en la sociedad, el medio por el que se ensambla en el conjunto de las relaciones humanas, el instrumento que le asigna un sitio, un lugar, en la convivencia de los hombres. El trabajo profesional y la existencia en el mundo son dos caras de la misma moneda, son dos realidades que se exigen mutuamente, sin que sea posible entender la una al margen de la otra” (6-V-1945, n. 13)**

Praxis, participación, materialismo cristiano, secularidad: son, a mi juicio, las categorías de los que espontáneamente se sirve **san Josemaría** para articular su mensaje sobre el trabajo. Considero sin embargo que su aportación principal debe cifrarse en la síntesis particularmente

lograda de razón y fe, de ideas antiguas y modernas que, a propósito del trabajo toman cuerpo en su predicación más corriente.

Bibliografía

- Arendt, H., *La condición humana*, Barcelona-Buenos Aires-México: Paidós, 1993.
- Aristóteles, Política, Madrid: Gredos, 1994.
- Bermudo Avila, J. M., *El concepto de praxis en el joven Marx*, Barcelona: Península, 1975
- Bitot, Claude, *Was für eine andere Welt ist möglich? Zurück zum kommunistischen Projekt*, Weggis: Verlag Ketabha, 2009.
- Brocke, M., "Arbeit", *Theologische Realenzyklopädie*, Band III, hrsg. Von Gerard Krause und Gerahard Müller, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1978, pp. 618-622.
- Budd, John, *The Thought of Work*. Ithaca, N.Y.: ILR Press, 2011.
- Burkhart, E. & López, J., Vida cotidiana y santidad en la enseñanza de san Josemaría. Estudio de teología espiritual, vol. 3, Madrid: Rialp, 2013.
- Derville, G., "La liturgia del trabajo. 'Levantado de la tierra, atraeré a todos hacia mí' (Jn 12, 32) en la experiencia de san Josemaría Escrivá de Balaguer", *Scripta Theologica*, 38/2 (2006), 821-854.
- Escriva, san Josemaría, Camino, Edición crítico-histórica preparada por Pedro Rodríguez, Madrid: Rialp, 2004, 3ª ed.
- Escriva, san Josemaría, *Conversaciones con Monseñor Escrivá de Balaguer*, Edición crítico-histórica preparada por José Luis Illanes y Alfredo Méndiz, Madrid: Rialp, 2012.
- Escriva, san Josemaría, *Es Cristo que pasa*. Edición crítico-histórica preparada por Antonio Aranda, Madrid: Rialp, 2013.
- Escriva, san Josemaría, Amigos de Dios, Madrid: Rialp, 2012, 28 edición.
- Escriva, san Josemaría, Surco, Madrid: Rialp, 2012, 19 edición.
- Escriva, san Josemaría, Forja, Madrid: Rialp, 2012, 11 edición.
- Escrivá, san Josemaría, Instrucción, 1.IV.1934
- Escriva, san Josemaría, Carta 24.X.1942.
- Escrivá, san Josemaría, Carta 15.X.1948.
- Escriva, san Josemaría, Carta 9.I.1951.
- Escriva, San Josemaría, Carta, IX.1957.
- Escriva, san Josemaría, Carta I.59.
- Escriva, san Josemaría, Carta, 29.VII.1965.
- Frayne, D. "Critiques of work" in in Edgell, S., Gottfried, H & Granter, E (eds) *The SAGE Handbook of the Sociology of Work and Employment*, London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage, 2016, pp.616-638.
- González-Ayesta, Cruz, "El trabajo como una Misa", en *Romana*, 50 (2010), 200-218.
- Gülzow, Henneke, "Arbeit", *Theologische Realenzyklopädie*, Band III, hrsg. Von Gerard Krause und Gerahard Müller, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1978, pp. 625-626.
- Hegel, G.W.F., *Principios de la Filosofía del Derecho*, Barcelona: Edhasa 1999, 2ª ed.
- Hodgson, Geoffrey M. (2016), "The Future of Work in the Twenty-First Century", *Journal of Economic Issues*, Vol. L, No.1 March 2016 DOI 10.1080/00213624.2016.1148469
- Hughes, John, *The End of Work. Theological Critiques of Capitalism*, Victoria: Blackwell Publishing, 2007
- Hume, D., *Enquiry concerning the principles of morals*, edited by L.A. Selby-Bigge, revised by P.H. Nidditch, Oxford: Clarendon Presspage, 3! Ed
- Kant, *Metafísica de las costumbres*, Madrid: Tecnos, 1999, 3ª ed.
- Le Goff, J., "Arbeit", *Theologische Realenzyklopädie*, Band III, hrsg. Von Gerard Krause und Gerahard Müller, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1978, pp. 626-634
- Locke, J., "The Second Treatise", in *Two Treatises of Government*, edited with an Introduction and Notes by Peter Laslett, Cambridge University Press, 1988
- Lutero, M. D. *Luthers Werke Kritische Gesamtausgabe*, Weimar: Herman Böhlhaus Nachfolger; Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt, vol. 10,ii (1895, 1966); vol. 14 (1895, 1966); vol. 21 (1928, 1970); vol. 22 (1929, 1964); vol. 30,iii (1910, 1964); vol. 31 (1913, 1964), vol. 32 (1906, 1970); vol. 39,I (1926,1964)
- Marx, *Crítica del programa de Gotha*, Santa Fe: El Cid Editor, 2004
- Marx, K., *El Capital*, libro III, Barcelona: Biblioteca de los Grandes pensadores, 2003
- Marx, K., *El Capital*, vol. I, sección II, en Obras de Marx y Engels, vol. 40, Barcelona-Buenos Aires-México: 1976.
- Marx, K. *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel (1844)*, México: Editorial Grijalbo, 1968.
- Nilo, T. "Uma Reflexão sobre a crítica de Hannah Arendt ao Conceito de Trabalho de Karl Marx", *Intuitio*, vol. 9, nº 2, 2016, 88-102. <http://dx.doi.org/10.15448/1983-4012.2016.2.23919>
- Pieper, J. *Una teoría de la fiesta*, Madrid: Rialp, 2006.
- Preus, Horst Dietrich, "Arbeit", *Theologische Realenzyklopädie*, Band III, hrsg. Von Gerard Krause und Gerahard Müller, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1978.
- Renault, Emmanuel, "Work and domination in Marx", *Critical Horizons*, Vol. 15 No. 2, July, 2014, 179–193.
- Rifkin, J., *La Sociedad del coste marginal cero*, Barcelona: Paidós, 2014.
- Rodríguez Lucas, M. "Trabajo, racionalización y emancipación: de Marx al Marxismo, y vuelta", en *Trab. Educ. Saúde*, Rio de Janeiro, v. 14 n. 3, p. 653-677, set./dez. 2016.
- Schelkle, Karl Hermann, "Arbeit", *Theologische Realenzyklopädie*, Band III, hrsg. Von Gerard Krause und Gerahard Müller, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1978, pp. 622-624.
- Smith, A. *The Wealth of Nations*, Petersfield: Harriman House. 2007
- Taylor, Ch., *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona: Paidós, 1996
- Weber, M. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona: Península, 2008.