

Trabajo ordinario y nihilismo contemporáneo

Amalia Quevedo

Universidad de la Sabana, Bogotá, Colombia

Buena parte de la filosofía contemporánea se sitúa en el espacio abierto —o si se quiere, más bien cerrado— a finales del siglo XIX por la proclamación nietzscheana de la muerte de Dios. Pero en la declarada muerte de Dios no ha quedado todo. A la muerte de Dios han seguido, como corolarios suyos, el final de la metafísica y de la historia, y la muerte del hombre (Foucault). El espacio que, como decía, se abre —o se cierra— entre la muerte de Dios y la muerte del hombre, es el vasto campo en el que el trabajo, y *a fortiori* todo quehacer humano, es concebido como una actividad en sí misma carente de sentido y de finalidad.

Privado de un *télos* intrínseco, el obrar humano queda a la deriva, a merced de caprichos y decisiones puramente arbitrarias, condenado a un errar sin rumbo, despojado de toda orientación, exento de instancias vinculantes. Abandonado a sí mismo en la forma fragmentaria de una actividad sin fundamentos y sin metas trascendentes, el quehacer humano queda referido tan sólo a la muerte, frente a la cual se configura como una actividad más o menos lúdica, como un inercial “matar el tiempo”, o como un engañoso diferir y entretener a la muerte en tanto que llega inexorable.

Planteamientos de este tenor coexisten con posturas materialistas de signo contrario, que o bien reivindican el valor del trabajo obrero contra la instancia dominante del capital, o bien subordinan al hedonismo y consumismo capitalista la actividad humana.

Mientras estos planteamientos —inscritos todos ellos en la vasta e ilimitada desolación abierta por la muerte de Dios— se extienden hasta alcanzar formas culturales, económicas y políticas que permean la vida diaria de los hombres, en el seno del cristianismo se abre paso una visión renovada y fresca del quehacer

ordinario. Esta visión, que en palabras del Fundador del Opus Dei es «nueva como el Evangelio y como el Evangelio vieja», sitúa el trabajo humano en una perspectiva del todo diversa, en la que ya no es la sombra de la muerte la que se cierne, densa y amenazadora, sobre el obrar del hombre en tinieblas. La nueva sombra, bajo la que Escrivá de Balaguer cobija la realidad del trabajo, y en general todo empeño humano, es la misma sombra del Altísimo, que fecundó el vientre virginal de María Santísima al llegar la plenitud de los tiempos y que, con su fuerza, dota de sentido humano y divino todas las actividades de los hijos de Dios.

Inscrito en el ámbito donal de la gracia y de la filiación divina, que nos abriera Cristo con la Encarnación, el quehacer ordinario cobra un sentido trascendente y eterno, que no sólo lo dota de una finalidad externa capaz de orientarlo y de darle forma, sino que lo injerta en el misterio de la Redención, concediéndole una dimensión insospechada que el Beato Josemaría resumía así: «se han abierto los caminos divinos de la tierra»¹.

Pero volvamos a la reata de muertes desencadenada por la proclamación de la muerte de Dios. El sociólogo y crítico francés Jean Baudrillard declaraba triunfalmente, hace tan sólo 25 años: «La producción ha muerto. ¡Viva la reproducción!»². Con este grito de victoria, Baudrillard consume su lúcida crítica al marxismo, haciéndolo aparecer como una concepción romántica y obsoleta, ampliamente superada e invalidada de raíz por la nueva *semiurgia radical*.

De acuerdo con Baudrillard, hemos entrado en una nueva era: la del simulacro, en la que la computarización, el procesamiento de la información, los *mass media*, los sistemas cibernéticos de control, y la organización social según modelos y códigos de simulación, han sustituido a la producción como principio organizador de la sociedad. Si la modernidad fue la era de la producción, la era postmoderna del simulacro es la de los signos y la información. El paso de lo moderno a lo postmoderno es el paso de la sociedad *metalúrgica* —de la industria y la producción—, a la sociedad *semiúrgica* —del signo—. En la nueva sociedad *semiúrgica* el signo cobra vida propia y autónoma, llegando a constituir un nuevo orden, estructurado por códigos y modelos. La *semiurgia radical* describe esta dramática proliferación de signos, que llega a dominar la vida social.

Solidarias de la mencionada muerte de la producción son «la desaparición de la fábrica, la del trabajo y la del proletariado»³. Por si fuera poco —son palabras de Baudrillard—, también «los sindicatos y los partidos han muerto, les queda morir»⁴.

¹ *Amigos de Dios*, 34; *Es Cristo que pasa*, 21.

² J. BAUDRILLARD, *El intercambio simbólico y la muerte*, París 1976, p. 38.

³ *Ibidem*, 26.

⁴ *Ibidem*, 35.

Estas declaraciones evocan en mi memoria una anécdota que, por los mismos años en que Baudrillard escribía esto, contaba a sus alumnos el profesor Alejandro Llano, sobre cierto amigo suyo que solía decir: «Dios ha muerto, Nietzsche ha muerto, yo mismo no me siento muy bien».

En el mundo en que vivimos salta a las claras la eficacia, no solamente teórica, de la declaración nietzscheana de la muerte de Dios. Con todo, me temo que con Nietzsche verdaderamente ha muerto, y de un modo irreparable y definitivo, aquel dios mostrenco, ciego y sordo de los filósofos, que no se confunde con el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob. Y del mismo modo que Nietzsche asestara un auténtico golpe mortal al Dios de la filosofía racionalista, asimismo Baudrillard da entierro a la teoría marxista, de la que sólo queda ya el cadáver. Bien puede decirse del marxismo lo que Baudrillard afirma de la economía política, a saber: «Su discurso sólo tiene esa fuerza de referencia porque es algo que perdimos»⁵.

Podemos preguntarnos ahora cuál sea el rendimiento de la muerte de la producción. Por su parte, Nietzsche se prometía mucho de la muerte de Dios: el advenimiento del superhombre, la afirmación de la vida. Pero ¿qué es lo que surge de las cenizas del marxismo y de la producción? ¿Qué brota de su aniquilamiento? ¿Qué nace de esta muerte incoada y no obstante repentina, tan abrupta y sorprendente como la caída misma del muro de Berlín? Lo que nace de la muerte de la producción es, como declara el grito baudrillardiano, la reproducción: «La producción ha muerto. ¡Viva la reproducción!»⁶. Se trata, evidentemente, de la reproducción de signos, pero de signos sin referente.

La ausencia de referencia, la exclusión de todo sentido o significado trascendente, no es más que un nuevo corolario de la muerte de Dios, así como de la más reciente abolición del sujeto. La muerte de Dios no sólo no ha allanado el camino para el advenimiento del superhombre, sino que ha arrasado con todas las referencias. El vacío abierto por la desaparición de Dios ha engullido no solamente al hombre, sino que ha terminado por devorar todas las cosas y todos los significados, disolviéndolos en un torbellino informe, abandonándolos al albur de un movimiento ciego que los intercambia sin cesar. La muerte de Dios lleva aparejados —ahora lo sabemos, lo estamos viendo— el final de la historia y el cierre de la metafísica.

«Emancipación del signo —declara Baudrillard—, desembarazo de esa obligación ‘arcaica’ que tenía de designar alguna cosa. El signo queda al fin libre para un juego estructural o combinatorio, según una indiferencia y una indeterminación totales». Y Baudrillard, que, a diferencia de Derrida, no siente repug-

⁵ *Ibidem*, 23.

⁶ *Ibidem*, 38.

nancia por la declaración repetida de tantas muertes, concluye lapidariamente: «La determinación ha muerto, la indeterminación es la reina»⁷.

¿Qué queda entonces tras la muerte de Dios si éste ha arrastrado, en su vertiginosa caída, al hombre, a la metafísica, a la historia, a la determinación, a la producción, al trabajo, a la fábrica, al sentido y a la referencia? Queda el simulacro, el signo autorreferencial con su reproducción desencadenada, exenta de vínculos con lo real, privada de dirección y de norma.

«Fin del trabajo —son palabras de Baudrillard—. Fin de la producción. Fin de la economía política. Fin de la dialéctica signifiante/significado que permitía la acumulación del saber y del sentido. Fin simultáneo de la dialéctica valor de cambio/valor de uso. Fin de la dimensión lineal del discurso. Fin de la dimensión lineal de la mercancía. Fin de la era clásica del signo. Fin de la era de la producción [...]. La era de la simulación queda así abierta en todas partes por la conmutabilidad de los términos antiguamente contradictorios o dialécticamente opuestos. En todas partes la misma “génesis de simulacros”: conmutabilidad de lo bello y de lo feo en la moda, de la izquierda y la derecha en la política, de lo verdadero y lo falso en los mensajes de los medios de comunicación, de lo útil y lo inútil en los objetos, de la naturaleza y la cultura en todos los niveles de la significación. Todos los grandes criterios humanistas del valor, los de toda una civilización del juicio moral, estético y práctico, se borran en nuestro sistema de imágenes y de signos. Todo se vuelve indecible»⁸.

Desde Platón hasta Hegel, pasando por Aristóteles y Kant, la entera filosofía occidental es arrasada de un solo golpe. Los maestros de la sospecha: Nietzsche, Marx y Freud, inspiradores de este golpe, no se libran tampoco de sucumbir parcialmente bajo él. Heidegger, por su parte, se queda rezagado, pues no logra ver más allá de la técnica.

Todo lo que hay ahora son significantes, desconectados por principio de toda referencia posible, de toda preferencia plausible. El signifiante «se ha deshecho de todo significado (de una equivalencia en lo real) como de un freno a su proliferación y a su juego ilimitado». Esta «desconexión desencadena el desbocamiento»⁹. «No más instancia de referencia —señala Baudrillard— bajo cuya égida sujeto y objetos podían intercambiarse dialécticamente, intercambiar sus determinaciones en torno a una identidad estable según reglas seguras: es el fin del sujeto de la consciencia. Estamos tentados de decir: es el reino del inconsciente. El inconsciente es esta estructura mental contemporánea de la fase actual»¹⁰.

⁷ *Ibidem*, 12.

⁸ *Ibidem*, 14.

⁹ *Ibidem*, 30-31.

¹⁰ *Ibidem*, 32.

Eliminación del sujeto, sustitución de la consciencia por el inconsciente, de la determinación por la indeterminación, de la identidad por la alteridad, de la unidad por la fragmentación, de la igualdad por la diferencia. Tales son los rasgos del pensamiento postmoderno, pensamiento que se erige a sí mismo como posthistórico y postmetafísico. Rasgos que se perfilan con claridad en la obra de Jean Baudrillard, en la que encontramos un diagnóstico lúcido y casi profético de la sociedad y la cultura contemporáneas, para las que «el trabajo y la producción sólo funcionan ya como signos, como términos conmutables con el no-trabajo, el consumo, la comunicación, etc. [...]. Porque el trabajo no es ya una *fuera*; se ha convertido en *signo* entre los signos. Se produce y se consume como el resto, se intercambia con el descanso, de acuerdo a una equivalencia total, se torna conmutable con todos los demás sectores de la vida cotidiana»¹¹.

«El trabajo no se distingue ya de las otras prácticas y, en particular, de su término contrario, el tiempo libre [...]. El trabajo está en todas partes porque ya no existe el trabajo»¹². Y es que «el trabajo se ha convertido en el modo de vida», razón por la cual goza ahora de una ubicuidad que no es más que la contrapartida de su desaparición en tanto que tal¹³.

La *semiurgia radical* —proliferación de signos vacíos de significado y carentes de fijeza—, que caracteriza a la nueva era postmoderna, entraña una transformación de todas las nociones que definen al Occidente civilizado. «La forma signo —declara Baudrillard— se ha apoderado del trabajo para vaciarlo de toda significación histórica o libidinal y absorberlo en el proceso de su propia reproducción: es la operación del *signo* que por duplicarse, detrás de la alusión, vacía lo que designa». El trabajo «entra así en el diseño general de la vida, es decir, en lo enmarcado por los signos»¹⁴.

«Ya no hay significación propia de un tipo de trabajo o del trabajo en general —continúa Baudrillard—, sino un sistema de trabajo en el que los puestos se intercambian. No más '*right man in the right place*', viejo adagio de un idealismo científico de la producción. Pero tampoco individuos intercambiables pero indispensables en un proceso de trabajo determinado. Es el proceso de trabajo mismo el que se ha vuelto intercambiable: estructura de acogida móvil, polivalente, intermitente, indiferente a cualquier objetivo, indiferente al trabajo mismo entendido en su operación clásica. El trabajo (también bajo la forma de descanso) invade toda la vida como represión fundamental, como control, como ocu-

¹¹ *Ibidem*, 17 y 16.

¹² *Ibidem*, 24 y 26.

¹³ *Ibidem*, 26, nota 7.

¹⁴ *Ibidem*, 16.

pación permanente en lugares y tiempos regulados conforme a un código omnipresente»¹⁵.

En estas palabras salta a las claras la influencia de Foucault, que se hace cada vez más explícita en el texto de Baudrillard que he venido citando; se trata de *El intercambio simbólico y la muerte*, publicado en 1976.

Baudrillard es consciente del vértigo que produce la disolución de la realidad en signos carentes de referente o, como él prefiere llamarlos, simulacros. «El terror del simulacro se ha alzado —exclama—: todo es preferible [...]; es el terror fundado en las cosas vaciadas de su sustancia»¹⁶.

El remolino que succiona toda densidad real, que borra los perfiles de las cosas y los conceptos, reduciéndolos a signos sin sustancia y sin contenido, privados de estabilidad y de dirección, este torbellino que lo mismo enfrenta localmente a los signos ciegos y vacíos que los funde y confunde entre sí, es el sino inequívoco de nuestra época: la era de la globalización, el imperio de Internet.

Toda esta vorágine, lejos de liberarnos de lo que algunos consideran como la onerosa carga del trabajo, nos ha hundido en la «absurda circularidad de un sistema en el que se trabaja para producir trabajo». Somos los naufragos y prisioneros de «un sistema de *reproducción* que gira sobre sí mismo en una gigantesca tautología del proceso de trabajo. Porque lo que el sistema produce y reproduce *es el trabajo mismo*. Inmensa paradoja: el trabajo es cada vez menos una fuerza productiva, y cada vez más un *producto*»¹⁷.

«Hoy, cuando los productos, *todos* los productos y el trabajo mismo, están más allá de lo útil y de lo inútil, ya no hay trabajo productivo; sólo hay trabajo *reproductivo*. Igualmente, ya no hay consumo ‘productivo’, ni consumo ‘improductivo’; sólo hay un consumo *reproductivo*. El ocio es tan ‘productivo’ como el trabajo. Todos son *reproductivos*, es decir, han perdido la finalidad concreta que los distinguía»¹⁸.

Aunque Baudrillard no lo exprese así, en sus palabras palpita inconfundible un nuevo grito de muerte: *el trabajo ha muerto*¹⁹. O, si se prefiere, invirtiendo los términos, *el ocio ha muerto, el tiempo libre ha muerto, las vacaciones [...] están muertas*. Todo ello, lejos de formular una exhortación al paro o una sentencia letal contra las pujantes agencias de viajes, lo que significa es que el concepto del trabajo como fuente de valor, aquél que surgiera en el siglo XVIII, ha muerto. Al igual que la declaración foucaultiana de la muerte del hombre no afecta más que

¹⁵ *Ibidem*, 19-20.

¹⁶ *Ibidem*, 45 y 46.

¹⁷ *Ibidem*, 37.

¹⁸ *Ibidem*, 38.

¹⁹ «El hecho es que el trabajo sigue ahí tan sólo para ocultar que ya no hay trabajo», (J. BAUDRILLARD, *La precesión de los simulacros*, en *Cultura y simulacro*, 57).

al hombre que había nacido en el XVIII como sujeto-objeto de las ciencias humanas, asimismo la muerte del trabajo no atañe más que a la concepción del trabajo que se sitúa en el marco abierto por la economía política clásica y cerrado a finales del XX con la crítica postmoderna al marxismo, al capitalismo, y en general a la modernidad.

La desolación quizás no sea tanta si nos percatamos, como me parece, de que el Dios y las instituciones que han muerto son tan sólo los de la modernidad occidental.

Pero ¿qué tiene que ver todo esto con el Beato Escrivá de Balaguer? Por lo pronto, el marxismo tiene mucho que ver con él, pues, desde una perspectiva muy diversa a la de Baudrillard, desde un punto de vista netamente apologético, el Beato Josemaría fue un opositor ardoroso del marxismo, al que no dudaba en calificar de herejía considerándolo, por tanto, «un sistema incompatible con la fe de Cristo»²⁰.

Con todo, no es la crítica de Escrivá al marxismo lo que aquí me interesa, sino su concepción del trabajo, concepción que, a diferencia de las de Ricardo, Marx o Baudrillard, no representa tanto una filosofía cuanto una teología del trabajo.

No quiero decir con ello que no se puedan extraer, de los escritos del Beato, las ideas que él expone “de tejas abajo”, como solía decir, con expresión castiza, para designar la perspectiva de la sola razón no asistida por la fe. Creo, sin embargo, que una exposición del pensamiento de Escrivá que se limite por principio al ámbito de la razón, aunque sólo sea por razones metodológicas, no puede menos de empobrecer y restar vigor a su mensaje, transido por la conciencia vibrante de la filiación divina en Cristo.

Hablar de mensaje resulta más apropiado en el caso del Beato, que no se consideraba a sí mismo como un visionario o un pensador, sino que se sabía y sentía depositario de una embajada divina, que lo llevaba a definirse como “un juglar de Dios”.

La cooperación del hombre, mediante el trabajo, en la obra trinitaria de la Creación y de la Redención; la vocación esencial al trabajo como misión señalada por Dios al hombre y recogida en las primeras páginas del *Génesis*, el amor de Dios como fuerza transformadora de los empeños humanos en realidades dotadas de trascendencia y eficacia divinas, la idéntica dignidad de todos los quehaceres honestos, el trabajo como lugar específico del encuentro con Dios para el cristiano corriente, son algunos de los trazos fundamentales del mensaje del Beato Josemaría.

²⁰ *Conversaciones*, 171.

Para el hombre de la calle, el trabajo, la profesión, los deberes ordinarios, constituyen el medio (en el sentido de *milieu*) de una auténtica contemplación. Es la gracia divina la que transforma el trabajo en oración, en diálogo de oración, como se lee en *Amigos de Dios*: «Persuadíos de que no resulta difícil convertir el trabajo en un diálogo de oración. Nada más ofrecérselo y poner manos a la obra, Dios ya escucha, ya alienta. ¡Alcanzamos el estilo de las almas contemplativas, en medio de la labor cotidiana! Porque nos invade la certeza de que Él nos mira»²¹.

Entender el trabajo de esta manera equivale no sólo a superar toda visión negativa de él, sino que supone el establecimiento de un punto de partida firme e inmovible, como es el de la filiación divina en Cristo, conocida y asumida a la luz de la fe. Por encima de interpretaciones filosóficas, sociológicas, económicas o históricas, que arrastran consigo toda la densidad, pero también toda la limitación de los principios que las fundan, esto es, de la concepción metafísica, ética y antropológica que alienta en ellas, el contexto que trasciende todas estas interpretaciones aventuradas a lo largo de los siglos, y que permite hablar del trabajo del hombre como trabajo de Dios, no es otro que el ámbito sobrenatural de la fe y de la gracia.

Trabajo de Dios en el doble sentido del genitivo subjetivo y objetivo, pues, por un lado, es Dios mismo el que actúa en y a través de sus hijos fieles convertidos en instrumentos de sus obras²², mientras que, por otro, es pertenencia de Dios el trabajo que por amor a Él y con su ayuda realizan los hombres. En este sentido, podemos decir que, como todos los bienes y las realidades creadas, también el trabajo es un don de Dios al hombre y del hombre a Dios, una ofrenda recíproca.

«Frente a esa visión chata, egoísta, rastrera —proclamaba el Beato Josemaría—, tú y yo hemos de recordarnos y de recordar a los demás que somos hijos de Dios, a los que, como a aquellos personajes de la parábola evangélica, nuestro Padre nos ha dirigido idéntica invitación: *hijo, ve a trabajar a mi viña*»²³.

Las consecuencias que, para la vida del cristiano, tienen las enseñanzas de Monseñor Escrivá de Balaguer son claras y rotundas. Pero no se queda ahí, aunque sea ya muy considerable, el alcance de su mensaje. Por encima de situar de lleno el quehacer humano en la dimensión sobrenatural, sin dejar nada al margen, sin restos ni resquicios, la doctrina de la santificación del trabajo ordinario arroja una nueva y poderosa luz sobre la comprensión humana del misterio del Verbo encarnado.

²¹ *Amigos de Dios*, 67.

²² Cfr. *ibidem*, 71.

²³ *Ibidem*, 57.

La nueva visión del trabajo humano, en tanto que entraña una comprensión más rica y profunda del hombre, contribuye a iluminar la figura de Jesucristo, Dios encarnado. Esto resulta particularmente claro a partir de la relevancia que cobra, a los ojos del Beato Josemaría, la vida oculta de Jesús de Nazaret.

Escrivá de Balaguer no reduce los años de la vida oculta de Cristo a una simple espera o preparación para la vida pública, sino que los considera especialmente reveladores, plenos de sentido en sí mismos, colmados de eficacia redentora. Los años de trabajo escondido de Nuestro Señor Jesucristo no son oscuros o silenciosos; para el cristiano inmerso en el mundo resultan particularmente luminosos y elocuentes. Con palabras de Escrivá, «Jesús, creciendo y viviendo como uno de nosotros, nos revela que la existencia humana, el quehacer corriente y ordinario, tiene un sentido divino [...]. Debemos llenarnos siempre de admiración al pensar en los treinta años de oscuridad, que constituyen la mayor parte del paso de Jesús entre sus hermanos los hombres. Años de sombra, pero para nosotros claros como la luz del sol. Mejor, resplandor que ilumina nuestros días y les da una auténtica proyección, porque somos cristianos corrientes, que llevamos una vida ordinaria, igual a la de tantos millones de personas en los más diversos lugares del mundo»²⁴.

La vida y las enseñanzas del Beato Josemaría lucen como un faro en la oscuridad, llamado a disipar con la luz de la fe las tinieblas densas que acompañaron a la presunta muerte de Dios. «El loco —escribió Nietzsche en *La gaya ciencia*— saltó en medio de los hombres que se hallaban en el mercado y los traspasó con su mirada. ‘¿Adónde se ha ido Dios? —exclamó—; os lo voy a decir. Lo hemos matado: ¡vosotros y yo! Todos somos sus asesinos. Pero ¿cómo hemos podido hacerlo? ¿Cómo hemos podido bebernos el mar? ¿Quién nos prestó la esponja para borrar el horizonte? ¿Qué hicimos cuando desencadenamos la tierra de su sol? ¿Hacia dónde se dirigirá ahora? ¿Hacia dónde iremos nosotros? ¿Lejos de todos los soles? ¿No estamos continuamente cayendo? ¿Hacia adelante, hacia atrás, hacia los lados, hacia todas partes? ¿Acaso hay todavía un arriba y un abajo? ¿No erramos como a través de una nada infinita? ¿No nos roza el soplo del espacio vacío? ¿No hace más frío? ¿No viene de continuo la noche y cada vez más oscura? ¿No tenemos que encender faroles a mediodía? ¡Dios ha muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado!’ Aquí, el loco se calló y volvió a mirar a su auditorio: también ellos callaban y lo miraban perplejos. Finalmente, arrojó su farol al suelo, de modo que se rompió en pedazos y se apagó»²⁵.

Hermosamente describe Nietzsche la situación tremenda a la que conduce la muerte de Dios, donde ya no se distinguen el bien y el mal, el arriba y el abajo,

²⁴ *Es Cristo que pasa*, 14.

²⁵ F. NIETZSCHE, *La gaya ciencia*, 125.

la verdad y la mentira. Pero no menos hermosamente exhorta San Pablo a los fieles de Éfeso, ciudad que fue testigo de los albores del pensamiento occidental, con unas palabras que ahora deseo aplicar al mensaje que el Beato Escrivá legó a la posteridad: «En otro tiempo fuísteis tinieblas, pero ahora sois luz en el Señor. Caminad como hijos de la luz; pues el fruto de la luz consiste en toda bondad y justicia y verdad [...]; que todo lo que se manifiesta, luz es. Por lo cual dice:

Despierta, tú que duermes,
y levántate de entre los muertos,
y te iluminará Cristo»²⁶.

²⁶ *Eph.* 5, 8-14.