

HUMANISMO CRISTIANO Y TRABAJO

REFLEXIONES EN TORNO A LA MATERIA Y AL ESPÍRITU

MARÍA PÍA CHIRINOS

Roma

La pregunta acerca del concepto de trabajo –por ejemplo, algo tan sencillo como su definición– aparece muy distinta de la pregunta sobre qué sea el conocimiento o qué sea la felicidad. El trabajo se sitúa más frecuentemente en contextos sociológicos, económicos, políticos, mientras que conocer o aspirar a ser feliz conducen casi directamente a terrenos más propios de la teoría del conocimiento, de la antropología o de la ética.

De todas formas, la pregunta por el trabajo ha empezado a ocupar también un puesto clave en la filosofía contemporánea, incluso dentro del humanismo, debido a la innegable influencia de ideologías de corte materialista como el capitalismo y el marxismo. Se trata, en expresión de Hannah Arendt, de la victoria del *homo faber*, que califica como «hecho histórico decisivo»¹ de la Modernidad.

Ahora bien, en el presente simposio afrontamos la cuestión del *trabajo* en su relación con el *espíritu*, y además dentro de un contexto claramente cristiano, que nos sitúa en las antípodas de su comprensión materialista. Lo cual hace que nos planteemos las siguientes preguntas: ¿a qué concepto de trabajo nos referimos cuando lo presentamos unido copulativamente al término *espíritu*? ¿Es compatible el espíritu con *cualquier tipo* de trabajo, también con aquel que se ha denominado manual y material? Y si lo es, ¿cómo justificar el humanismo desde una instancia de tan poca consistencia ontológica como la materia, sin caer en el materialismo?

1. ARENDT, H., *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago 1959, 2.^a ed., pp. 30-32; la edición alemana: *Vita activa oder vom tätigen Leben*, Stuttgart 1960, p. 38; cfr. también pp. 289 ss.

Alcance y límites de la visión clásica y la moderna del hombre

La primera referencia a lo que llamaremos *lugar antropológico* del trabajo la descubrimos en el autor que se distinguió precisamente por excluir del ideal de hombre a quien lo ejercitase. Hablamos obviamente de Aristóteles. Es en el Libro VI de su *Ética*² donde expone y distingue las dimensiones de la razón –la teoría, la *praxis* y la *poiêsis*–, precisando, por primera vez en la historia de la filosofía, que la actividad poética se caracteriza por dirigirse a lo particular y contingente material. *Poiêsis* para un griego significa trabajo y trabajo ejercido fundamentalmente a través del cuerpo y de las manos, para transformar la materia y satisfacer las necesidades primarias del hombre. *Poiêsis* es, por tanto, sinónimo de producción y de dependencia: acto imperfecto, material y temporal, cuyo fin es lo producido y que resulta por esto –según precisaría más tarde santo Tomás de Aquino– transeúnte³. El conocimiento y la *praxis* moral son, en cambio, actos perfectos, que se distinguen –entre ellos y con la *poiêsis*– por su fin: el primero se dirige a la verdad sin más, mientras que la *praxis* ética a la operación, sin pasar a la materia exterior. Ambos son acciones inmateriales, inmanentes, que modifican y enriquecen *per se* el alma, en sus dimensiones teórica y práctico-moral⁴.

La vida auténticamente humana, para Aristóteles, no se caracteriza por el trabajo, sino por la virtud, ejercida en la *polis* o ciudad, y por la contemplación⁵. A través de estas dimensiones de la razón, el hombre tiende hacia una vida autárquica y plena, semejante a la de los dioses⁶. La antropología aristotélica recibe por esto el calificativo de aristocrática, ya que excluye de la vida de la ciudad a quienes se dedican a trabajos poéticos, manuales y materiales, que obstaculizan el conocer y el actuar libre. En gran parte de la visión clásica, esta actividad laboral –que recibe el nombre de servil⁷– se identifica con las actividades cotidianas, que encierran al esclavo y a la mujer en la casa, es decir, en un mundo natural, casi biológico y sobre todo dependiente⁸. Pero la vida

2. Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1139 a 3-14 y 1139 b 38-1140 a 5-7.

3. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, SANTO, *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles* (trad. Ana Maella), EUNSA, Pamplona, 2000, nn. 83 y 177.

4. Resulta de especial interés el comentario que realiza Ana Marta González al respecto: cfr. GONZÁLEZ, A.M., *Moral, razón y naturaleza*, EUNSA, Pamplona 1998, pp. 188 ss.

5. Cfr. ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, 415 b.

6. Cfr. ÍD., *Política*, 1280 b 40-1281 a 4: «La ciudad es la comunidad de familias y aldeas en una vida perfecta y suficiente (*autarkous*), y ésta es a nuestro juicio, la vida feliz y buena. Hay que concluir por tanto que el fin de la comunidad política son las buenas acciones y no la convivencia». Cfr. también ÍD., *Ética a Nicómaco*, 1097 b 20-22; 1101 b 25-27.

7. Cfr. ÍD., *Política*, 1255 b 29.

8. Cfr., por ejemplo, ÍD., *Política*, libro I.

humana –afirma el Estagirita en *la Política*– es acción y no producción⁹, es decir, virtud, libertad y conocimiento; y no dependencia servil o trabajo material.

Hannah Arendt, en su conocida obra *The Human Condition*, recoge esta superioridad de la virtud y de la *polis*, al formular la distinción entre *labor*, *trabajo* y *acción*. Por *labor of our body* entiende la actividad relacionada de modo inmediato con las necesidades vitales y con la conservación tanto del individuo como de la especie: alimentarse y preparar alimentos, crecer, curar deficiencias y enfermedades, protegerse de las inclemencias del tiempo. Es decir, siempre según Arendt, quehaceres claramente inferiores, que mantienen el metabolismo de la vida y que –aparte de la vida misma– no dejan huella tras de sí¹⁰.

Por su parte, el humanismo moderno surge como una antítesis de la propuesta clásica, cuya más decisiva influencia proviene del protestantismo. La situación cultural nos resulta conocida. Lutero ataca abiertamente la inutilidad de la contemplación, que había monopolizado el ideal de vida cristiana. Como Max Weber sintetiza y Charles Taylor recoge¹¹, la Reforma propugnó una ascética intramundana basada en el trabajo: todos los hombres –también los ricos, es decir, los que no necesitan trabajar para vivir– reciben una vocación particular y específica para trabajar. *Rufen* en alemán significa llamar; *Beruf*, oficio, tarea y también vocación¹².

Ahora bien, esta vocación revela un significado contradictorio cuando descubrimos que Lutero la refiere a una naturaleza humana corrompida, cuyos actos califica de esclavos del pecado. Es decir, nunca

9. ARISTÓTELES, *Política*, 1254 a 5.

10. Con el *trabajo* –*the work of our hands*–, en cambio, identifica la tarea fabricadora o productora, o, lo que es lo mismo, la actividad manual que surge de la capacidad imaginativa y creadora del hombre, y da lugar a instrumentos que no se consumen, sino que permanecen, adquiriendo por así decir una dinámica propia, ya que sirven o pueden servir, a su vez, como medios. Por *acción* finalmente entiende lo que los griegos definían como vida cívica: el dialogar y convivir entre hombres que se reconocen libres y se proponen metas o hazañas que dotan de valor a la vida. Aparece una jerarquía en las acciones humanas, que se perdió –como veremos– en la Edad Moderna. Es interesante la actualidad de este planteamiento. Cfr. TAYLOR, Ch., *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona 1996, nota 7 al capítulo 13, p. 565.

11. Cfr. WEBER, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Península, Barcelona 1993, pp. 258-259 y TAYLOR, CH., *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*, cit., cap. 13.

12. La palabra *Beruf* es de difícil traducción al castellano. «En las lenguas románicas –explica, por ejemplo, Max Weber–, sólo la palabra española vocación (en el sentido de llamamiento interior hacia algo) proveniente del oficio eclesiástico, posee un matiz parcialmente análogo al sentido literal de la palabra alemana (*Beruf*); pero no se usa en el sentido meramente externo de profesión que ésta posee». WEBER, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, cit., p. 83, nota 1. Es posible que en la actualidad se entienda mejor ya que se ha vuelto común hablar de «vocación profesional».

será libre sino servil, lo cual le imposibilita configurar el mundo de un modo positivo o alcanzar, mediante el trabajo o las buenas obras, la salvación que sólo llega por la fe. Con palabras de Pierpaolo Donati, la Reforma declara la universalidad del trabajo como universal servidumbre del hombre¹³.

Charles Taylor defiende para los puritanos –especialmente para el calvinismo anglosajón– el mérito de haber referido la idea luterana de vocación a los quehaceres de la vida corriente, también dentro del matrimonio y la familia. Esto le permite secundar las conocidas tesis de Weber sobre el protestantismo, como terreno abonado para el capitalismo, ya que facilitaron una mentalidad disciplinada y racional, así como unos hábitos de consumo, propicios para la exaltación del trabajo y de la vida corriente¹⁴. Al explicar la afirmación o positividad de lo cotidiano así como la fundamentación de la moral, el humanismo moderno termina acudiendo a instancias claramente subjetivas como la razón, los sentimientos, etc.¹⁵.

Y esto nos permite enlazar con las instancias filosóficas que también influyeron en el humanismo moderno. En efecto, poco después de Lutero y antes de Kant, Descartes propuso sustituir la filosofía especulativa por otra «radicalmente práctica, por medio de la cual pudiésemos (...) hacernos dueños y propietarios de la naturaleza»¹⁶. Es decir, la exaltación del trabajo no fue prerrogativa exclusiva de la Reforma. «El poder del hombre reside sólo en la ciencia: puede tanto cuanto sabe»¹⁷, afirmará Bacon; y refuerza la hegemonía de la razón –de la razón científico-técnica– y del progreso en la cultura moderna.

13. DONATI, P., *Il lavoro che emerge*, Bollati Boringhieri, Torino 2001, p. 40. Cfr. también el análisis que realiza desde una perspectiva sociológica en pp. 59-61.

14. Cfr. TAYLOR, CH., *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*, cit., p. 241.

15. Hemos estudiado los capítulos 13, 14, 15 y 16 de TAYLOR, CH., *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*, cit. Además en el último capítulo de su obra, Taylor, al describir la situación cultural actual en los Estados Unidos, escribe: «... se sigue poniendo el acento en el poder salvador de la gracia y en el orden que sólo ella puede aportar a una vida» (cfr. p. 519), orden –me permito añadir– que no parte de admitir una naturaleza, como fuente de moralidad. Cfr. también LLAMAS, E., *Charles Taylor: Una antropología de la identidad*, EUNSA, Pamplona, 2001, donde la autora admite la insuficiencia de este planteamiento: cfr. p. 220. Vid. también RHONHEIMER, M., «Bejahung der Welt in christliche Heiligkeit», Congreso *Christen mitten in der Welt*, Zürich, 2002, *pro manuscrito*: agradezco al autor el haberme facilitado el texto de su conferencia. Cfr. también GONZÁLEZ, A.M., *El Faktum de la razón*, Cuadernos de Anuario Filosófico 75, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1999, pp. 5 y ss.

16. DESCARTES, R., *Discours de la méthode*, J. Vrin (ed. a cargo de É. Gilson), 5.ª ed., Paris, 1976, pp. 61-62.

17. BACON, F., «Pensamientos y visiones», en *The works of Francis Bacon*, Ed. Spedding, Ellis and Heath, London 1857-1875 (repr. Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart, 1963), vol. III, p. 611.

Al decir de no pocos pensadores, nos encontramos ante dos visiones antropológicas contrapuestas: en la clásica, el hombre, mediante la voluntad libre y el conocimiento teórico, trasciende el mundo material y se asemeja a Dios. En la moderna, es un ser racional, intramundano, que domina la naturaleza mediante la ciencia y la técnica, y, en esa medida, más que tender a Dios, pretende sustituirlo. La primera, por tanto, otorga la primacía a la virtud y a la contemplación; la segunda, a la producción y al saber científico. Y, no obstante, estas dos visiones presentan también alguna profunda coincidencia.

En nuestra opinión, es precisamente en las tesis sobre el acto de trabajar y sobre la materia, donde la visión aristotélica y la luterana pueden tener algo en común. Siendo verdad que ambas apuntan a ideales de vida diversos, coinciden, sin embargo, al definir la *poiêsis* como una dimensión que encierra al hombre en la servidumbre. Ni el esclavo ni la mujer en el ámbito doméstico –según la filosofía clásica–, ni el hombre llamado por Dios a trabajar en servidumbre, según la visión protestante, se encuentran en condiciones de superar las condiciones materiales de sus circunstancias. Hay una dependencia de la materia que no se ve con «buenos ojos». En el aristotelismo la materia es causa de la indigencia corporal e impedimento para el actuar virtuoso y teórico; en el caso del protestantismo, la materia es pecaminosa o irrelevante; mientras que en el racionalismo es objeto de dominio. Descartes optará por abstraerla y definirla desde las coordenadas de espacio y tiempo, vaciándola de toda dimensión real. Kant disociará definitivamente toda relación entre espíritu racional y naturaleza material, introduciendo así una precisión de extremo interés: la autonomía de la razón práctica frente a la necesidad de la razón pura, que aplica al mundo material. La solución más eficaz para resolver la servidumbre que implican los trabajos manuales y materiales es la más acorde con el desarrollo científico y técnico: a saber, ir sustituyéndolos por las máquinas.

Ciertamente el humanismo cristiano –o más precisamente, católico– nunca admitió de modo absoluto la negatividad de la materia y menos aún la absoluta libertad de la vida racional tan reñida con la condición humana de criatura. Robert Spaemann¹⁸ afirma, por ejem-

18. R. Spaemann explica, por ejemplo, lo siguiente: «La autotranscendencia de la naturaleza humana está en analogía con la superación de la situación de carencia en la que el hombre se encuentra en tanto que ser natural mediante las manos y la razón, *lo que ya era un tópico antiguo*» (SPAEMANN, R., *Lo natural y lo racional: ensayos de antropología*, Rialp, Madrid 1989, p. 46) y cita el famoso pasaje de la *Summa theologiae*, I-II, q. 5, a. 5, ad 1. El subrayado es mío, ya que llama la atención que este filósofo no desarrolle más precisamente esa mención clásica a las manos (y no sólo a la razón). En ese texto cita los pasajes de la *Summa contra Gentes*, III, 22 (en la edición de *Opera Omnia*, iussu edita Leonis XIII P. M., cura et studio Fratrum Praedicatorum, Roma, 1926), y el de la *Summa theologiae* (en la edición de Marietti, Roma, 1952).

plo, que toda persona es a la vez un ser natural y abierto a la trascendencia. La naturaleza nos proporciona la razón y las manos para superar su condición indigente; y las facultades de nuestra alma espiritual para dirigirnos a Dios. Sin embargo, frente a la exaltación de la vida activa propugnada por la Reforma, se comprende que el prototipo de vida cristiana continuase siendo el de la contemplación, ejercida fundamentalmente a través del espíritu, fuera del mundo y en lucha contra las malas inclinaciones del cuerpo.

Pienso que lo expuesto hasta ahora es suficiente para fijar los puntos cruciales, avanzar en nuestra investigación sobre el humanismo y el trabajo, y centrarnos en las reflexiones en torno a la materia y el espíritu. Porque en definitiva, la cuestión viene a ser la siguiente: ¿es posible defender para el trabajo —para cualquier trabajo: también para el material y manual, dirigido a satisfacer las necesidades más básicas de la persona— la posibilidad de ser cauce para la contemplación y la virtud?

La capacidad transformadora de la poiësis como manifestación de la vida racional humana

Cuando Descartes definió al hombre como *res cogitans* o espíritu puro, lejos de hacernos un favor al espiritualizar nuestra naturaleza y elevarla o separarla del mundo, complicó ciertamente las cosas y sobre todo la materia. Para ser más precisos: lo que complicó fue la comprensión de la vida y su relación dependiente respecto del cuerpo. Hablar, por ejemplo, de almas o principios formales en las plantas o en los animales comenzó a ser sinónimo de quimeras, de ideas supersticiosas que la ciencia moderna debía desmontar.

Stanley Jaki, recordando a Pascal, comenta que desde la perspectiva cartesiana, «el hombre resultaba transformado en una pura mente, una especie de ángel. Desde la perspectiva marcadamente empirista, tal y como la articuló Darwin, el hombre inevitablemente se convertía en un simio»; y concluye: «... a diferencia del ángel y del simio, el hombre se apoya en conquistas que son el fruto de una misteriosa unión de materia y mente»¹⁹. Pues bien, tal misteriosa unión no es prerrogativa del hombre, sino más bien de la vida. Es más, sólo si se defiende una unión análoga en todo ser viviente —y, por tanto, también en la vida vegetativa por más quimérica que parezca la noción de alma vegetal—, lograremos adentrarnos en el misterio del hombre.

19. JAKI, S., *Angels, Apes and Men*, Sherwood Sugden, La Salle, Illinois 1983, pp. 7-8 y 99.

Es Fernando Inciarte²⁰ quien afronta este reto partiendo de un dato sencillo de experiencia, a saber, que en todas las escalas de la vida encontramos algunas características comunes. Un ejemplo: alimentarse implica una relación de intercambio con el ambiente, que requiere órganos especiales y diferenciados. En las plantas, son las raíces; en algunos animales, el hocico; y en el hombre, la boca. Otro ejemplo es el movimiento: pies, patas, alas y aletas son los órganos que posibilitan al hombre, a los cuadrúpedos, a las aves y a los peces el traslado en medios tan distintos como la tierra, el aire o el agua. En sí misma, esa posibilidad de los órganos que conforman el cuerpo, aun siendo real, es sólo eso, potencialidad y no actualidad. Su significado está en estrecha relación con los actos de alimentarse o de moverse, funciones que revelan la actualidad del alma para la cual los órganos están dispuestos.

Los órganos y las funciones, o lo que es lo mismo, el cuerpo y el alma constituyen todo el ser viviente. Lo que es universal es la función —el comer, el moverse— que los seres vivos comparten. A este tipo de universalidad, Aristóteles la denomina «género físico»²¹, en contraposición con el lógico, que es abstracto. Universalidad ciertamente peculiar ya que, mientras que las funciones del alma vegetativa son asumidas por animales y hombres, las del alma animal lo son sólo por el hombre. Es decir, lo menor se encuentra en las formas de vida superiores o más perfectas²², pero la posesión a la inversa —desde lo superior a lo inferior— no tiene lugar. Hasta aquí la acertada exposición de Inciarte y que refleja un dato cierto: la compatibilidad de la materia, en este caso, de un cuerpo, con un acto formal como el alma.

Ahora bien, ¿añade algo el alma humana a los actos de alimentarse o de moverse, presentes también en las plantas y en los animales? Resulta innegable que el hombre se alimenta por ser un animal, pero precisamente por ser hombre, su modo de comer no es unívoco. Existen costumbres muy diversas y cambiantes, condicionamientos geográfi-

20. Cfr. INCIARTE, F., *Das Leib-Seele-Problem aus aristotelischen Licht, pro manuscrito*, p. 3. La datación de este manuscrito no la tengo. Sin embargo, se sabe que Inciarte publicó tres artículos relacionados con este estudio, el primero de los cuales se titula «Die Seele aus Begriffsanalytischer Sicht», en SEEBAB, H. (ed.), *Entstehung des Lebens. Studium generale Wintersemester 1979/1980*, Aschendorf, Münster 1979, pp. 47-70.

21. ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 8.

22. Santo Tomás, en el Comentario al *De Anima*, lo explica en los siguientes términos: «... en el hombre, la misma alma sensible (*ipsa anima sensibilis*) es racional» (TOMÁS DE AQUINO, SANTO, *In Aristotelis librum de Anima Commentarium*, Marietti, Torino 1959, art. 11, ad 19); pero si esto es así, entonces incluso la misma alma vegetativa se encuentra también racionalizada por el alma humana, cuyo *plus* de actualidad da lugar no sólo a las funciones vegetales sino a otras más elevadas²². En la *Summa theologica*, I, q. 76, art. 8, c, afirma: «... la forma es el principio de las operaciones» (*quia forma est operationis principium*), o también en *ibídem*, ad 2, «el alma es el acto del cuerpo orgánico, el cual se comporta como su primera y más proporcionada potencialidad de perfección» (*sicut primi et proportionati perfectibilis*).

cos o climáticos y también culturales, que modifican artificialmente²³ una acción tan natural como el comer y una materia, tan natural también, como la comida. Tanto el comer como lo que se come manifiestan una gran pluralidad en línea con el instinto, pero de modo no unívoco. El instinto humano se muestra así como una tendencia de respuesta abierta a la realidad, que se advierte además en otras necesidades primarias como el vestido y la vivienda: mientras que los animales no requieren vestirse para sobrevivir, el hombre, a través del vestido, satisface esta necesidad primaria de infinitas maneras, que incluso le permiten cumplir diversos roles en la sociedad. Y en lo que atañe a la vivienda, sucede algo análogo: al no encontrarla en la naturaleza, termina inventándola.

En definitiva, si no tuviésemos cuerpo, no nos sentiríamos afectados por necesidades básicas, pero el modo en que las sentimos y la manera de satisfacerlas no son simplemente materiales o instintivas: en el hombre, comer y beber, vestirse y habitar, son acciones que participan de la universalidad de la razón que –según la definición aristotélica– es *quodammodo omnia*²⁴. La implicación del espíritu en todo lo referente a lo corporal –y aquí nos disociamos de la labor, según la entiende H. Arendt– lo reconvierte en cultural: deja de ser metabólico o instintivo para ser humano, esto es, libre y racional, pero no con una libertad absoluta, sino dependiente de las mismas condiciones materiales.

Ciertamente, todo esto nos permite plantear en los mismos términos otras actividades del hombre que revelan no sólo una fuerte intervención de órganos transformadores de la materia, sino sobre todo del alma racional humana. Tal es el caso –como seguramente ya se ha intuido– de la praxis-poética en su acepción de trabajo manual y material. En efecto, así como alimentarse es una función del alma vegetativa, que el hombre eleva y hace suya a través de su órgano específico, ¿no sería pertinente profundizar en la noción aristotélica de *poiësis*, en cuanto acto y función del alma racional que se sirve de unos órganos concretos como las manos?

Son conocidas las conclusiones de la investigación paleontológica acerca de las manos de los homínidos y su clara distinción respecto de las de sus antecesores: «nuestras manos» sujetan objetos pequeños con las yemas del pulgar y del índice, y presentan una movilidad indefinida y una precisión de movimientos muy alta. A través de la mano, se abre un espectro de posibilidades y de habilidades creativas que indican una

23. Usamos «artificial» en su sentido etimológico: como hecho o constructo realizado por el hombre, según un determinado arte; en esta medida tiene que ver con «fingir» o con «ficción», en cuanto imitación artística, metáfora, etc.

24. ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, 431 b.

liberación del instinto animal: sus respuestas pueden hacer «abstracción» y trascender los condicionamientos físicos y biológicos presentes en los animales: no son unívocas, sino libres.

Menos conocidas quizá sean las afirmaciones de la filosofía tomasiana sobre estos órganos corporales. En primer lugar, se podría traer a colación lo que el Aquinate explica del tacto. Aunque siempre se ha considerado el menos «espiritual» de los sentidos, santo Tomás le otorga una importancia que no deja de sorprender. Y es que, a diferencia de los restantes, este sentido no se encuentra unido a un órgano determinado –ni siquiera específicamente a la mano– sino que, a través de la sensibilidad de la piel, está presente en todo el cuerpo. Además su objeto se caracteriza por ser sumamente amplio, ya que consiste en el punto medio entre contrarios como el frío y el calor, lo húmedo y lo seco, etc. Pero hay más: el hecho de que, entre todos los animales, el hombre sea el que posea el sentido del tacto del modo más desarrollado²⁵ permite concluir que «entre los mismos hombres –y cito a santo Tomás–, «aquellos que tienen mejor tacto son los más inteligentes»²⁶.

Todo lo cual nos permite concluir que el acto poético manual y su producto en cualquiera de sus manifestaciones, es decir, también cuando se dirige a satisfacer necesidades corporales básicas, lejos de ser una expresión exclusivamente corporal o metabólica del hombre, puede indicar una dimensión humana propia, inteligente y libre, que no se encuentra en las formas de vida inferiores. Tal capacidad está a su vez abierta a una actividad específica y, por así decir, «nueva» en el mundo –no sólo en sí misma, sino también en cuanto añade novedad– que llamamos trabajo. Para continuar con la terminología de Inciarte, son las manos humanas los órganos específicos –aunque no exclusivos– de la función de trabajar, y de ahí que, en expresión tomasiana, reciban la denominación de *organa organorum*²⁷. En definitiva, no somos ni un

25. Posteriormente todas estas afirmaciones han sido confirmadas por estudios neurofisiológicos: tanto la mano –y especialmente los dedos– como el gusto –la lengua– en el hombre, son notablemente más sensibles que el resto de los animales; y a estos sentidos corresponden las más amplias áreas somestésicas en el tálamo. Cfr. PONZ PIEDRAFITA, F., *Neurofisiología*, Síntesis, Madrid 1989, pp. 120-121; JIMÉNEZ VARGAS, J. y POLAINO LLORENTE, A., *Neurofisiología psicológica fundamental*, Ed. Científico-Médica, Barcelona 1992, 3.ª ed., pp. 74-82.

26. TOMÁS DE AQUINO, SANTO, *Summa Theologica*, I, q. 75, a. 5, c. Cfr. también la explicación al respecto de ZIMMERMANN, A., *Thomas lesen*, Legenda 2, Frankfurt 2001, p. 194.

27. El texto completo es el siguiente: «anima intellectiva, quod est universalium comprehensiva, habet virtutem ad infinita. Et ideo non potuerunt sibi determinari a natura vel determinatae existimationes naturales, vel etiam determinata auxilia, vel defensionum vel tegumentorum; sicut aliis animalibus, quorum animae habent apprehensionem et virtutem ad aliqua particularia determinata. Sed loco horum omnium, homo habet naturaliter rationem, et manus, quae sunt organa organorum, quia per eas homo potest sibi praeparare instrumenta infinitorum modorum, et ad infinitos effectus». TOMÁS DE AQUINO, SANTO, *Summa theologica*, I, q. 76, a. 5, ad 4.

cuerpo exclusivamente material ni un alma exclusivamente angelical, sino cuerpo vivificado por un alma racional, con unas funciones y unos órganos propios y otros que comparte –humanizándolos– con los demás seres vivientes. Por todo esto, se ha podido afirmar que el trabajo –y quizá con más propiedad el manual– constituye el «resello de la unidad psicosomática del hombre»²⁸.

Trabajo manual y verdad

Si el trabajo manual y material puede considerarse un acto propio del alma racional, podríamos atribuirle cierto carácter cognoscitivo que va más allá del meramente táctil (en sentido cualitativo). Pues bien, en muchas de sus manifestaciones, este trabajo se asemeja a un diálogo con la naturaleza; diálogo que incluso puede y debe ser respetuoso, atento, entre unas manos inteligentes y libres, por una parte, y la materia por otra. No se trata sólo de un ajuste entre la idea abstracta de lo que se pretende hacer y la materia que se va a transformar; ni de un intento por «insertar» con más o menos violencia una idea preconcebida en la realidad. Si fuera así, se trataría de una actividad distinta de lo que estamos intentando describir. Tampoco es un conocer exclusivamente intelectual ni su verdad es equiparable a la verdad del conocimiento teórico, perfecto y simultáneo. Lo que se pretende transformar no está predeterminado, porque debe contar –depender– con la indeterminación y con la resistencia de la materia y también con la aportación de las formas de la cultura, de educación, y con las vivencias de quien trabaja, tan propias del mundo humano²⁹. «Es necesario reconocer a la materia –dirá Nicolás Grimaldi– una condición anfibiológica», ya que «es al mismo tiempo lo que mantiene y lo que aplaza, lo que hace posible el cambio y lo que se opone al mismo»³⁰.

Y esto nos introduce en una característica de la razón poética que le es del todo esencial: su intrínseco carácter correctivo³¹. El conocimiento poético –el conocimiento que se alcanza a través del trabajo humano– es el propio de una razón que corrige y es corregida, sin que esto sea atribuible necesariamente a un error. Más bien la causa de esta

28. POLO, L., «Tener y dar», en *Estudios sobre la Encíclica Laborem Exercens*, BAC, Madrid 1987, p. 212, nota 13. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, SANTO, *Summa theologiae*, I, q. 75, a. 5, c.

29. Cfr. FLAMARIQUE, L., «Reflexiones sobre la naturaleza filosófica de la hermenéutica», en *Themata. Revista de Filosofía* 28 (2002), pp. 224-225.

30. Cfr. GRIMALDI, N., *El trabajo, comunión y excomunicación*, EUNSA, Pamplona 2000, p. 30.

31. Cfr. INCIARTE, F., *El reto del positivismo lógico*, Rialp, Madrid 1974, pp. 210-211.

propensión a la corrección radica en que depende tanto de la limitación humana como de la contingencia de la materia. No interesa tanto qué se conoce sino sobre todo el cómo. En frase de Inciarte, «lo que hay que aprender para saber cómo hacerlo, hay primero que hacerlo para aprenderlo»³². Y todo esto nos introduce en la dimensión veritativa del trabajo y –más en concreto– en el binomio saber-hacer.

Veámoslo aplicado a la versión moderna de técnica, cuya expresión más típica es la máquina. Estamos ante un sentido material y objetivo, en el que los procesos de producción no exigen ser conscientes o inteligentes. Es un hacer que no está unido a un saber. Pero hay otro sentido del término técnica que podríamos llamar subjetivo y poiético, por el cual nos referimos a un actuar –o quizá mejor: un conocer– no transferible a una máquina, y que se puede equiparar al trabajo manual. Aunque la historia nos enseñe que las herramientas, primero, y las máquinas, después, hayan logrado sustituir al trabajo manual, es también una verdad histórica que su ejercicio ha sido necesario para que surjan nuevas posibilidades técnicas, imprevisibles *a priori*, fruto precisamente de las infinitas posibilidades inventivas de la inteligencia a través de las manos, ya anunciadas por santo Tomás³³. De ahí que, en esta acepción de la «técnica», el elemento cognoscitivo y creativo de la inteligencia y de la imaginación, se encuentre presente de modo esencial³⁴; y de ahí también que el *homo faber* no pueda entenderse exclusivamente como ejecutor o transformador de la materia en virtud de la alta perfección de sus órganos: es también *homo sapiens* porque, sin el conocer, la técnica, el arte, el trabajo y, en definitiva, la configuración del mundo, serían imposibles.

En este hacer material que es a su vez saber racional, la acción poiética crea una verdad también poiética, cuyo lugar propio no es el de la verdad lógica, actualizada en el juicio. Aquella se encuentra en la cosa realizada, no en la mente: es lo producido lo que expresa la dimensión veritativa y lo que mide a la mente creadora, que va creando –y haciendo– en ella la verdad³⁵. «Hacer la verdad» significa, pues, configurar el mundo, añadir una novedad que antes no existía, lo cual revela una causalidad eficiente, que cambia y modifica, sin llegar a ser creadora, porque parte de algo que ya existe. Pero no sólo eso: este actuar es efi-

32. INCIARTE, F., *Breve teoría de la España moderna*, EUNSA, Pamplona 2001, p. 114; cfr. pp. 116 y ss. para lo referente a las reglas.

33. Cfr. el texto citado en la nota 27.

34. Cfr. INCIARTE, F., *Breve teoría de la España moderna*, capítulo IV: «La situación actual del arte», cit.

35. «*Conceptio intellectus practici non praesupponit rem conceptam, sed facit eam*», TOMÁS DE AQUINO, SANTO, *Summa theologiae*, III, q. 78, a. 5.

caz también porque previamente conoce aquello en lo que interviene y lo conoce teórica o científicamente³⁶. No sucede lo mismo con el conocimiento estrictamente intelectual, porque es evidente que no basta conocer lo universal o hacer ciencia para que la razón mueva de suyo³⁷.

Trabajo manual y virtud

Establecida la relación entre trabajo manual y conocimiento teórico, que nos permite superar el prejuicio según el cual los trabajos manuales son actividades no racionales, fácilmente reemplazables por la máquina, queda estudiar la relación entre trabajo manual y virtud. Valgan para este fin algunas consideraciones que la ética ha ido aportando desde distintos ángulos.

Higinio Marín, por ejemplo, ha resaltado las diferencias que se encuentran en la teoría, en la *praxis*-ética y en la *poiësis* cuando se expresan verbalmente. Para la intencionalidad teórica se utilizan verbos de conocimiento: ver, entender, juzgar. La intencionalidad técnica o artística se expresa en el artefacto, y admite verbos concretos (construir, pintar, cocinar, coser), que se aplican luego al trabajador (constructor, pintor, cocinero, costurero)³⁸. No sucede lo mismo con la intencionalidad práctico-moral. La prudencia, la justicia, la fortaleza o la templanza carecen, la mayor parte de las veces, de verbos específicos, que respondan a acciones exclusivamente prudentes, justas, fuertes o templadas. Es más, las encontramos siempre concomitantemente con otras: se compra algo de modo justo o sobrio; se educa a alguien con prudencia y fortaleza; se cura a un enfermo con diligencia y respeto, etc. La virtud como tal no aparece sola o autónomamente, sino que va siempre acompañando y acompañada.

Esto permite describir su función como la de un adverbio, es decir, modifica una acción de suyo diversa, que puede ser cognoscitiva o productiva, o incluso de otro tipo (por ejemplo, caminar, comer, dormir o

36. Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1105 a 17-1105 b 10.

37. En el caso del trabajo manual y material, las condiciones de posibilidad de la eficiencia poiética son varias: además de las fisiológicas propias de nuestro cuerpo, es fundamental la concomitancia entre conocimiento teórico de lo universal y conocimiento poiético de lo que permite un conocimiento científico del proceso que va a ser objeto de modificación y, sobre todo, de sus leyes. Si a esto se une el conocimiento sensorial de la materia –a través del tacto, de la vista, etc., según el tipo de trabajo de que se trate– la producción actúa efectivamente transformando la realidad material. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, SANTO, *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, cit., n. 813. Ahí se refiere al pasaje del *Acerca del alma*, 424 a 16-21.

38. Cfr. MARÍN, H., «Estudio histórico-sistemático del humanismo», *Cuadernos Empresa y Humanismo* 33 (1990), pp. 21 ss.

descansar, que son actos más bien indiferentes). La virtud –afirma, por ejemplo, Leonardo Polo– es «como un beneficio añadido al ejercicio correcto» de otras formas de actuar³⁹. Algo semejante señala Robert Spaemann cuando sostiene que «toda *poiësis* se inscribe, de hecho, en una *praxis*»⁴⁰. De ahí que la función se llame también «formal» y que la acción a la que acompaña se denomine «material».

Aristóteles ofrece las premisas para esta interpretación en un texto de la *Ética*, cuando afirma que lo producido no es un fin absoluto, sino más bien relativo. La acción misma –la acción práctico-moral– es el fin⁴¹. De hecho, así lo planteó nuevamente Franz Brentano cuando redescubrió esta propiedad del conocimiento, en el siglo XIX: todo acto vital se dirige a la vez –aunque no del mismo modo– a varios objetos. Tal característica de la vida psíquica, denominada intencional, puede darse, por tanto, de un modo recto y de muchos modos oblicuos⁴².

Ahora bien, esta interpretación supone una superación de la antropología aristotélica: el trabajo o acción poiética ya no se encuentra confinado de tal modo por la materia que le impide una relación con la dimensión práctico-moral. Es más, concomitantemente al trabajo –y en estrecha relación con su producto, que es su verdad– se adquiere la virtud, hasta el punto de que incluso trabajo y virtud ejercen mutuamente una influencia. Y esto permite afirmar que *poiësis* y *praxis* no son sólo irreductibles, sino también concomitantes.

Pero aun se puede dar un paso adelante y entender la *poiësis* como acto inmanente. En efecto, por la misma intencionalidad plural a la que hacíamos referencia siguiendo a Brentano, no resulta tan extraño sostener que el trabajo va creando en el sujeto, gracias a la misma acción poiética, un hábito que corresponde a su condición específica de trabajador. Ya Santo Tomás lo entrevió cuando afirmaba que la *poiësis* se dirigía *per se* a lo producido y *per accidens* u oblicuamente al hábito técnico; *per accidens* que, hoy en día, se ha convertido en una condición *sine qua non* de lo que Pieper ha denominado sociedad laborocéntrica, en la que la profesión constituye como la carta de presentación de toda persona.

39. POLO, L., «Tener y dar», en *Estudios sobre la Encíclica Laborem Exercens*, cit., p. 220.

40. SPAEMANN, R., *Felicidad y benevolencia*, Rialp, Madrid 1991, p. 254.

41. Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1139 a 31-1139 b 6.

42. Para una exposición más detenida de estas tesis, cfr. mi estudio *Intencionalidad y verdad en el juicio. Una propuesta de Brentano*, EUNSA, Pamplona 1995, cap. IV. Ahí se remite a varias obras de Brentano: por ejemplo, *Psychologie von empirischen Standpunkt*, Meiner Verlag, Leipzig 1924, tomo I, o *Deskriptive Psychologie*, Meiner Verlag Hamburg, 1982, donde este autor desarrolla el tema, que es un punto fundamental de su teoría del conocimiento.

La exaltación de lo cotidiano

Lo expuesto sobre el trabajo material y manual —ya lo hemos dicho— no siempre fue entendido en toda su profundidad. Desde las grandes cosmovisiones griegas hasta el sistema hegeliano —con excepciones que siempre quedan como tales: por ejemplo, Hesíodo, Schleiermacher, el Romanticismo alemán—, se prestó una gran atención a lo universal, a lo heroico y se centró la libertad y lo específicamente humano en sus actividades más espirituales. Sin embargo, hoy en día se ponen en tela de juicio los logros del idealismo absoluto y del positivismo, en favor de un interés sincero hacia cuestiones humanas que conforman la cotidianidad. Resulta, sin embargo, más difícil afrontar a fondo la cuestión de la absoluta libertad e independencia del hombre, que se presenta como un signo de madurez indiscutible de la cultura contemporánea.

En efecto, a pesar de la influencia puritana y anglosajona que exaltó la vida cotidiana y el trabajo como llamada de Dios a vivir un cristianismo activo⁴³, el influjo de la Reforma a lo largo de los siglos posteriores, acabó más bien en una visión racionalista de la vida humana, con escaso espacio para lo trascendente: es bien sabido que los desarrollos de Kant, Hegel y hasta del mismo Marx, son versiones con una fuerte dependencia de los principios modernos, auspiciados ya en las tesis luteranas. Taylor, por ejemplo, no tiene reparos en afirmar que la identidad moderna se caracteriza, entre otras cosas, por la extraordinaria prioridad de evitar la muerte y el sufrimiento⁴⁴. Y aunque no es la única razón, levanta una sospecha: la pretendida renovación espiritual de la Reforma protestante fracasa precisamente al no dejar paso a la trascendencia ni siquiera con respecto a temas que al menos podrían tener alguna relación con Dios.

Taylor parece ignorar el gran desarrollo alcanzado por la teorización de la vida cotidiana en el siglo XX desde la perspectiva católica. Por otro lado, tampoco capta la pobreza antropológica de una cultura que huye, como algo prioritario, del dolor, que se encuentra encerrada en parámetros tecnocráticos, que se apoya en una razón autónoma y desvinculada de la naturaleza, y que acaba por ser fuertemente hedonista⁴⁵. Sin

43. Esta afirmación es cuestionable ya que en la alta Edad Media hubo un auge de profesiones y oficios, que dieron lugar a las así llamadas corporaciones, ejercidas por primera vez en la historia por hombres libres. Se puede leer más sobre esta realidad cultural, que se desarrolló sobre todo en Italia, en DONATI, P., *Il lavoro che emerge*, Bollati Boringhieri, Torino 2001, pp. 58-59.

44. Cfr. TAYLOR, Ch., *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*, cit., p. 517.

45. Dejo apuntada una observación del Prof. Llano, según la cual, parte de las posturas de Ch. Taylor en *Fuentes del yo*, parecen haber sido rectificadas en sus últimas obras.

embargo, no son pocas las voces que reclaman cada vez con más fuerza descubrir al «hombre real, que habita un mundo vivo, en el que trabaja, ama y sufre»⁴⁶, y huir de redes laborales eficaces pero estrictamente técnicas o estatales.

Recientemente Alasdair MacIntyre se ha unido a estas voces de protesta, demostrando cuán estrecha es la relación entre nuestra capacidad de vivir una vida racional e independiente –prototipo del humanismo moderno– y una vida dependiente y práctica, que se desarrolla en el seno de la familia y que se caracteriza por la educación en virtudes –virtudes de la dependencia reconocida– y el aprecio a lo cotidiano⁴⁷. Otros autores como Alejandro Llano en *La nueva sensibilidad*, y ciertamente algunos años antes, se han referido al dolor como «riqueza antropológica incomparablemente mayor que la eficiencia»⁴⁸ y como un camino certero para llegar a lo auténticamente humano. Desde la filosofía y la sociología se defiende incluso que el trabajo y la familia son dos ámbitos privilegiados de la realización de lo humano⁴⁹, confirmando así la superación del equívoco que identifica privado y privativo, es decir, la consideración de que lo perteneciente a lo privado –a la familia– carece de relieve social y priva al hombre de unas posibilidades que sólo se dan en el ámbito público⁵⁰.

Es en este contexto donde nuevamente se aprecia que la cotidianidad y todas las tareas y trabajos con ella relacionados, exigen una consideración más allá de los límites que la filosofía clásica o ilustrada les otorgaron. Lejos de consistir en un quehacer propio de esclavos o de máquinas, se levantan como señal de una comprensión muy profunda de lo que el ser humano representa en toda su existencia, es decir, también en los momentos en los que su racionalidad, su libertad, su capacidad de autodomínio y de autonomía, están ocultas. Son trabajos, en definitiva, que reflejan la actitud de servicio que distingue la ética cristiana de la ética autárquica aristotélica o del «cristianismo racional sin lágrimas»⁵¹, que se ampara en la eficiencia tecnocrática. Lo cual demuestra que la «vulnerabilidad humana» puede ser un buen punto de

46. LLANO, A., *La nueva sensibilidad*, Espasa-Calpe, Madrid 1988, p. 124.

47. Cfr. MACINTYRE, A., *Dependent Rational Animals*, Duckworth, London 1999, pp. 123 y ss.

48. LLANO, A., *La nueva sensibilidad*, cit., pp. 182-183.

49. Cfr. ALVIRA, R., *El lugar al que se vuelve. Reflexiones sobre la familia*, EUNSA, Pamplona 1998; y BELARDINELLI, S., «Reconciling Work and Family», en *The grandeur of Ordinary Life* (vol. XI), Pontificia Università della Santa Croce, Roma 2003, pp. 141-144.

50. Para un análisis más detenido de esta tensión entre privado y público, cfr. DONATI, P., *Pubblico e privato. Fine di un'alternativa?*, Capelli, Bolonia 1978, p. 109; LLANO, A., *La nueva sensibilidad*, cit., pp. 64 ss.

51. TAYLOR, CH., *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*, cit., p. 263.

partida para profundizar en una antropología más auténtica⁵², que no niega nuestra condición creatural⁵³.

Lógicamente, esto exige una gran capacidad de contemplar lo pequeño y lo material en toda su dimensión positiva, para transformarlo y convertirlo en vehículo de valores humanos. A este modo de conocer también se le ha denominado empatía, y fue desarrollado –como se sabe– por Edith Stein. No estamos frente a la visión teórica o científica ni frente al dominio de la naturaleza por parte de la técnica: nos encontramos, por el contrario, ante un conocimiento del todo particular que se detiene en lo poco y en lo menos aparente y percibe a través del cuerpo realidades mucho más humanas como la alegría, el dolor, etc. Con ello, se legitima para la materia su trascendencia peculiar y una bondad propia, presente ya en el relato bíblico de la Creación. Y con ello también el espíritu deja espacio a una dependencia real de la materia, y facilita una consideración menos unilateral del hombre, una antropología –valga la redundancia– ciertamente más humana.

Trabajo y espíritu: el humanismo cristiano en el mensaje de san Josemaría Escrivá

Es el momento de preguntarse: ¿qué relación guarda todo lo dicho hasta ahora con el mensaje de san Josemaría Escrivá de Balaguer? Sin pretender atribuirle las ideas expuestas, debo admitir que su espíritu ha inspirado mi interés por estos temas, y por eso intentaré reflejar este paralelismo.

Valga de introducción y como premisa lo que él expuso como el fundamento o característica principal del espíritu del Opus Dei, a saber, el sentido de filiación divina. Pues bien, si como veíamos la dimensión racional permite calificar de libres e inteligentes hasta las acciones más corporales de una persona, como el comer, vestirse, habitar, Escrivá de Balaguer pone el énfasis en una faceta aún más radical. La vida cristiana –que se inicia con el bautismo– añade a la vida racional, y con ella a toda manifestación de la vida humana, esta nota: son actos de hijos de Dios. Todas nuestras acciones, las que parecen más prosaicas y corrientes, son asumidas por la vida de la gracia, hasta el punto de que reflejan «una única vida, hecha de carne y espíritu, y ésa es la que tiene que ser –en el alma y en el cuerpo– santa y llena de Dios⁵⁴».

52. Cfr. MACINTYRE, A., *Dependent Rational Animals*, cit., cap. 8 y 9.

53. Cfr. LLANO, A., *Sueño y vigilia de la razón*, EUNSA, Pamplona 2001, p. 369.

54. JOSEMARÍA ESCRIVÁ, SAN, *Conversaciones con Monseñor Escrivá de Balaguer*, cit., n.

Ahora bien, este mensaje sobre el valor divino de lo cotidiano enlaza perfectamente con la posibilidad de santificar el trabajo en cualquiera de sus expresiones, también —lógicamente— en aquélla considerada, por la filosofía clásica y moderna, como inferior o menos humana. Para san Josemaría el trabajo, cualquier trabajo —también el de aparentemente menos valor—, lejos de ser un castigo por el pecado, constituye la llamada inicial que Dios hizo al hombre antes de la caída original⁵⁵ y el lugar de nuestro encuentro con Él. Los cristianos —cito ahora una homilía recogida en *Es Cristo que pasa*— «reconocemos a Dios no sólo en el espectáculo de la naturaleza, sino también en la experiencia de nuestra propia labor, de nuestro esfuerzo»⁵⁶, y por eso, «desde el cultivo de los saberes más abstractos hasta las habilidades artesanas, todo puede y debe conducir a Dios»⁵⁷.

Trabajo y contemplación, pero también trabajo y virtud, ya que Josemaría Escrivá afronta el trabajo y la materia como positivos en sí mismos y a la vez relativos a un fin superior; fin que posibilita a la persona alcanzar la virtud y la santidad. De muchos modos repetirá san Josemaría que cualquier trabajo honrado es «el eje, alrededor del cual ha de girar todo nuestro empeño para lograr la perfección cristiana»⁵⁸, y por esto, la santidad actúa —podríamos decir— «adverbialmente»: «... sin vocación profesional (...) faltaría la misma materia que hay que santificar y con la que tenemos que santificar»⁵⁹.

El trabajo además de vocación, es actividad propia y específica no de esclavos, sino de hijos de Dios libres, pero comprometidos con la verdad porque les da la gana⁶⁰. Hijos de Dios llamados a transformar un mundo que no está reñido con la dimensión sobrenatural. Estamos ante un mensaje que, expresado en los albores del siglo XX y no obstante la influencia anglosajona sobre la vida cotidiana, no cuenta con precedentes ni en las culturas ni en las prácticas religiosas o profanas. La novedad se centra en haber cambiado el sentido de «mundo» presente en el evangelista san Juan, que deja de ser un ámbito indepen-

55. Son muchas las referencias que se podrían citar para refrendar este pasaje. Cfr., por ejemplo, *ibíd.*, n. 10.

56. *Íd.*, *Es Cristo que pasa*, Rialp, Madrid, n. 48.

57. *Ibíd.*, n. 10.

58. *Carta 25-I-1961*, n. 10, citado en ARANDA, A., «Identidad cristiana y configuración del mundo. La fuerza configuradora de la secularidad y del trabajo santificado», en VV.AA., *La grandezza della vita quotidiana. Vocazione e missione del cristiano in mezzo al mondo* (vol. I), Pontificia Università della Santa Croce, Roma 2002, p. 189, nota 44.

59. *Carta 15-X-1948*, n. 6, citado en ARANDA, A., «Identidad cristiana y configuración del mundo. La fuerza configuradora de la secularidad y del trabajo santificado», *cit.*, p. 189.

60. Cfr. Homilía «La libertad, don de Dios», en JOSEMARÍA ESCRIVÁ, SAN, *Amigos de Dios*, Rialp, Madrid 2002.

diente y contrario a Dios⁶¹. Y esto es lo que quizá más llama la atención: que Escrivá de Balaguer no niega un valor intrínseco a las realidades terrenas ni a las ciencias. Es más, parte esencial de la santificación del trabajo –afirma Escrivá– «es la buena realización del trabajo mismo, la perfección también humana»⁶²: lo que hemos llamado su verdad. De ahí que no sea indiferente el modo de trabajar o el producto que se lleva a cabo: para que sea una realidad santificable y santificada, el trabajo humano ha de ser perfecto poieticamente y desvelar ese «algo santo, divino, escondido en las situaciones más comunes (...)». Por eso –afirmaba también en el Campus de esta Universidad– que necesita nuestra época devolver –a la materia y a las situaciones que parecen más vulgares– su noble y original sentido, ponerlas al servicio del Reino de Dios»⁶³.

Palabras claras y positivas sobre un tema que durante muchos siglos constituyó algo fundamentalmente negativo en la reflexión occidental. La corrección metafísica y antropológica que implican queda aún más patente en aquella conocida expresión con la que defendía «un materialismo cristiano, que se opone audazmente a los materialismos cerrados al espíritu»⁶⁴. El enfoque no es lógicamente sólo filosófico. Escrivá de Balaguer parte del relato del Génesis: Dios vio que todo lo que había hecho era bueno, y por eso la materia es capaz de esta apertura, y el trabajo es capaz de convertir en trascendente lo corporal, lo cotidiano, y por eso, también a través del trabajo, se descubre en ella –en la materia– algo que hasta el momento nunca se había afirmado: un *quid* divino.

Y esto no fue una frase más o menos lograda. San Josemaría Escrivá la afrontó con todas sus consecuencias, al exponer que incluso lo negativo de la materia –la enfermedad, el dolor, la muerte– ha sido redimido por Jesucristo y puede y debe ser entendido como algo positivo: ser amado, ser glorificado, ser bendecido⁶⁵.

Se trata –para utilizar, modificada la expresión de Jacques Maritain en su obra *Humanisme intégral*, aparecida en 1936– de la revancha

61. Cfr. DONATI, P., «Senso e valore della vita quotidiana», en VV.AA., *La grandezza della vita quotidiana. Vocazione e missione del cristiano in mezzo al mondo* (vol. I), cit., pp. 221-263.

62. *Carta 31-V-1954*, n. 18, citado en ARANDA, A., «Identidad cristiana y configuración del mundo. La fuerza configuradora de la secularidad y del trabajo santificado», en AAVV, *La grandezza della vita quotidiana. Vocazione e missione del cristiano in mezzo al mondo* (vol. I), cit., p. 196.

63. JOSEMARÍA ESCRIVÁ, SAN, *Conversaciones con Monseñor Escrivá de Balaguer*, Rialp, Madrid, n. 114.

64. *Ibid.*, n. 115.

65. Cfr. *ÍD.*, *Camino*, en *Obras Completas I/1*, Edición crítico-histórica preparada por Pedro Rodríguez, Rialp, Madrid 2002, n. 208.

cristiana de la causa material, por la que la naturaleza física recupera su sentido más pleno y abandona su versión mecanicista: se libera de las coordenadas abstractas de espacio y tiempo, que quisieron atraparla para hacerla objeto de las ciencias, y se convierte en una condición imprescindible del camino sobrenatural de perfección de la criatura humana.

* * *

Acabamos estas reflexiones sobre la materia y el espíritu con una última consideración. No se trata de resolver ahora el eterno dilema sobre la prioridad de las ideas o de la vida, sino más bien de dejar abierta una cuestión. Concretamente: así como el humanismo cristiano hasta el Renacimiento, encontró sus claves en la filosofía clásica, con unas coordenadas que daban primacía a la vida contemplativa; y así como el humanismo moderno abandonó esta visión en pro del *homo faber* y bajo la influencia de la Reforma; del mismo modo, el mensaje de san Josemaría Escrivá presenta unas virtualidades para el humanismo cristiano contemporáneo que no deben desaprovecharse. Su profundización en la total realidad humana –con su cuerpo, con su alma racional, y con la vida de la gracia que asume todas las manifestaciones de la vida humana– supera la versión espiritualista de la ascética cristiana, y otorga al trabajo, a la cotidianidad, a las relaciones sociales, laborales y familiares, una dimensión del todo inédita en la historia de la espiritualidad que puede incidir en la reflexión filosófica.

*Coloquio**

Pregunta. Mi pregunta toma ocasión de algunos puntos mencionados en las conferencias del profesor Alejandro Llano, y de la profesora Chirinos. El asunto es si las categorías filosóficas que se suelen usar para entender el trabajo son suficientes. Se ha hablado de la diferencia entre la *praxis* y la *poiésis* en Aristóteles, aunque –como apunta el mismo Heidegger– quizá no es tan fuerte la dicotomía entre ambos conceptos.

*. Se añaden las respuestas a las preguntas que corresponden al coloquio final de la conferencia y, también, a la sesión final del simposio, dedicada a la discusión de los temas planteados. Obviamente, se han hecho algunas correcciones de estilo sobre la transcripción de la exposición oral de las preguntas y respuestas. En ocasiones, se encuentra la misma pregunta repetida porque fueron varios los ponentes que intervinieron para responder, o se recogen referencias mutuas que formaron parte de diálogos entre varios participantes.

Estoy de acuerdo con el profesor Llano en que la dicotomía entre *praxis* y *poiësis* es muy importante en Aristóteles para entender a la actividad humana. Pero me parece que la noción de *praxis* que se ha usado aquí se toma del análisis de la actividad intelectual, del ejercicio de las operaciones intelectuales. A veces se ha intentado entender desde la *praxis* aristotélica la contemplación tal como la entiende el cristianismo. Me parece que esto no cuadra bien, porque la *praxis* en Aristóteles es algo muy concreto. Por ejemplo, se dice que el cristianismo ha descubierto que el amor también es una *praxis*, pero si es una *praxis* lo es de un modo muy distinto. Los medievales hablaban de inmanencia: lo propio de la actividad intelectual es que queda en el sujeto, que lo perfecciona, pero, en el caso del amor, éste es quizá más inmanente que el conocimiento. Y, sin embargo, no puede entenderse sin exterioridad, sin alteridad, sin otras personas, y sin un don que se ofrece a otras personas.

Por lo tanto, como dice san Josemaría, el trabajo nace del amor, manifiesta el amor, se ordena al amor, y sólo el hombre trabaja porque sólo el hombre es capaz de amar. San Josemaría siempre pone el trabajo en el marco del amor; no sólo que el trabajo se haga de acuerdo con la inteligencia, sino también desde el amor. Lo que me gustaría saber es qué se podría hacer para completar los conceptos que ofrece la filosofía para explicar el trabajo.

Respuesta. No he desarrollado aquí, en la conferencia, todo el tema de la subordinación de la *poiësis* a la *praxis*, o sea, la inserción del trabajo dentro de un conjunto de fines que se pueden dirigir hacia otra finalidad. Ahí se puede insertar el amor, la voluntad, en cuanto que la voluntad puede ser —y debe ser— capacidad de servicio.

Me parece que en esa clave también se puede entender el pensamiento de san Josemaría: la donación como servicio a través del trabajo, como servicio al prójimo. No he insistido tanto en ese tema por la siguiente razón: pienso que —y también sucede lo mismo con el amor— siendo el servicio fundamental y debiendo ser el fin primario de cualquier actividad del hombre, no es bueno hablar del servicio en concreto. Por ejemplo, en los trabajos manuales no debería ser aquello que los distingue solamente a ellos, por la razón de que tanto el servicio como el amor tienen que estar presentes en todo tipo de actividad humana, aunque sea precisamente en los trabajos manuales donde constituye un aspecto fundamental.

En un artículo comentando la *Laborem exercens*, el profesor Polo habla de tres tipos de posesión: el hábito corporal, la posesión cognoscitiva, y la posesión virtuosa, la del hábito. Y explica la aportación del cristianismo para entender la *orexis*, no en el sentido aristotélico de ten-

dencia, sino en el sentido de posesión. Me parece que las categorías filosóficas para entender el amor están dadas en el cristianismo. Aunque en la Edad Media se haya entendido fundamentalmente la vida contemplativa como una vida –quizá exclusivamente– de amor o de virtudes, sin tanta referencia al trabajo, *praxis* y *poiêsis* pueden ir juntas por esa interacción que tiene que haber a nivel de fines, por la subordinación de unos fines a otros. Desde ahí tal vez se pueda entender el trabajo, que también puede ser ejercido por un fin superior que es el amor, el servicio a los demás, y el amor a Dios. Esto ya es teología, pero puede ser la base racional a estas ideas.