

Un ensayo muy interesante de la Prof. Chirinos sobre un rasgo típico de la espiritualidad de San Josemaría Escrivá: la unión del trabajo a la contemplación en el desarrollo de la vida ordinaria

Es Profesora de la Pontificia Università della Santa Croce de Roma

Cada vez es una verdad más difundida, más aceptada y también más experimentada la llamada universal a la santidad a través del trabajo profesional y de las circunstancias personales del cristiano en medio del mundo. A diferencia del s. XX, el s. XXI inicia su andadura con una percepción del todo diversa acerca de la responsabilidad del fiel laico en su papel específico de redimir las realidades humanas. El Magisterio de Juan Pablo II ha corroborado este mensaje, explícitamente presente en el Concilio Vaticano II y anunciado de modo particular por San Josemaría Escrivá de Balaguer.

En uno de sus escritos fundacionales, un texto temprano de 1934, San Josemaría se muestra consciente de la novedad: «Unir el trabajo profesional con la lucha ascética y con la contemplación — cosa que puede parecer imposible, pero que es necesaria, para contribuir a reconciliar el mundo con Dios — y convertir ese trabajo ordinario en instrumento de santificación personal y de apostolado. ¿No es éste un ideal noble y grande, por el que vale la pena dar la vida?» [1].

Una primera mirada al texto deja entrever la dificultad que San Josemaría vaticina para explicar este camino de santidad que Dios le pide promover, pero su "táctica" no va a consistir en intentar convencer mediante un cuerpo teórico de verdades. La vida — el fenómeno ascético, pastoral — irá por delante; y a este "ideal noble", a impulsarlo y a extenderlo entre personas de todos los ámbitos sociales y culturales, dedicará su existencia, con el fin de que ese aparente imposible vaya despojándose de sus también aparentes contradicciones y, avalado por los hechos, se abra paso en la vida de la Iglesia y del mundo.

Aunque la novedad del mensaje haya sido objeto de estudios de especial hondura, no resulta reiterativo volver a preguntar qué parámetros culturales impedían en esas décadas del s. XX la comprensión de la unidad entre trabajo, virtud y contemplación. Una primera respuesta debe provenir de la historia de la teología espiritual católica,

porque es ahí donde la separación (y en algunos casos, la contraposición) entre vida contemplativa y vida activa representó un fuerte impedimento para captar la innovación del mensaje. A la vez, es innegable que el tema del trabajo ya había encontrado eco en el Magisterio de la Iglesia, preocupado por la cuestión social. Sin embargo, aunque su actualidad era obvia, los parámetros culturales también se encontraban influidos por esquemas filosóficos, económicos y sociales, que impedían una aproximación positiva y antropológicamente más adecuada al tema del trabajo [2].

El estudio que presento ahora tiene como fin precisamente sacar a la luz esos prejuicios filosóficos, muchos de ellos todavía presentes en nuestra cultura, y ofrecer una solución antropológica que los supere. Concretamente, si de acuerdo con el mensaje del Fundador del Opus Dei, la persona está llamada a una felicidad eterna que se puede alcanzar a través del trabajo profesional, en sus más variadas versiones seculares; si la novedad ardua de defender consiste en unir esta vida activa, este trabajo intelectual o manual, a la lucha ascética y a la contemplación, ¿no habría que desarrollar alguna teoría antropológica capaz de sustentar estas tesis? ¿Existe esta reflexión? ¿Qué soluciones ofrece el pensamiento filosófico desde los griegos hasta la actualidad?

El trabajo desde la perspectiva aristotélica

En lo que a la filosofía sobre el trabajo atañe, he individuado hasta tres tradiciones o corrientes de pensamiento: la aristotélica, la protestante y la marxista. Las denomino así «tradiciones» porque si bien son propuestas sobre el trabajo que surgen en un momento y lugar concretos, las tres reaparecen en el siglo XX con pensadores de relieve y con obras que marcaron profundamente el debate filosófico. Son, por tanto, tradiciones vivas, que de algún modo intentan dar razón de la actividad laboral y que indudablemente aportan claves hermenéuticas para iluminar el desarrollo histórico y sociológico del mundo contemporáneo. Por cuestiones de espacio, pero sobre todo por la posición crítica que adopto, en estas líneas me referiré únicamente a la tradición aristotélica [3].

Como premisa, vale la pena recordar que, en la filosofía clásica en general y en la aristotélica en particular, el trabajo ocupa un puesto claramente secundario. En la *Política*, a pesar de haber corregido posiciones platónicas para dar cabida a tesis de gran espesor como la libertad y la igualdad en la polis, Aristóteles respeta la separación

entre artes liberales y serviles [4], que corresponde plenamente a otra distinción capital para nuestro tema: la que se da entre el hombre político (es decir, el que forma parte de la *polis* o ciudad) y el no político (la mujer y el esclavo que pertenecen al ámbito de la *oikia* o casa, se dedican al trabajo manual y no poseen plenamente la naturaleza humana [5]). Ser ciudadano implica poder alcanzar la vida buena, es decir, una vida perfecta, racional, libre, virtuosa y autosuficiente en la *polis* [6]. Para participar en la *polis*, sin embargo, el hombre requiere la asistencia en sus necesidades corporales y diarias; asistencia que le evita precisamente dedicarse a tareas que le ofuscan o disminuyen su capacidad racional [7].

En la *oikia*, por tanto, se llevan a cabo todos aquellos oficios para la "vida" cotidiana, que a su vez se dirigen a sustentar la "vida buena" del ciudadano. La *oikia* es un ámbito con normas, donde no hay igualdad entre sus miembros, sometidos al «gobierno de uno solo» [8], del "déspota" [9] o cabeza de familia, que aúna en sí y representa a todos los que forman parte de la casa. En este ámbito, la actividad por excelencia es el trabajo manual, pero su sujeto por excelencia es el esclavo o instrumento animado. Nos encontramos frente a la esfera de la economía, en su sentido más originario: las normas de la casa, lugar de la producción y reproducción, sin libertad, sin contemplación de la verdad y sin virtudes propiamente humanas.

La propuesta de la *Ética Nicomaquea* sobre la razón, completa esta primera explicación filosófica del trabajo [10]. El alma presenta tres tipos de "razones" o mejor de "usos de la razón" [11], con objetos propios: la *teoría* que se dirige a objetos universales y necesarios y los posee inmanente e intencionalmente; la *praxis* que perfecciona moralmente al sujeto mediante la acción, y que da lugar al hábito virtuoso o vicioso (traducido al latín por la palabra *agere*, *actio*); y la *poíesis* que representa el hacer o producir, principalmente manual y material (en latín: *facere* o *factio*), en base al cual se adquiere el hábito de la *téchne* [12]. «Ni la acción es producción, ni la producción es acción», distingue el Estagirita [13]. Es propio del acto poiético —imperfecto y transitivo— dejar de existir en cuanto el producto está conseguido. A diferencia de la teoría y de la praxis ética, la técnica no perfecciona al sujeto en cuanto hombre. El artefacto producido mide la acción de producir: es su verdad y su bien y es, por tanto, el paradigma del trabajo.

El hombre, en cambio, se dedica a la contemplación y a la virtud, según la conocida actividad que los griegos llaman *scholē* y los latinos *otium* en contraposición con la *a-scholē* y el *nec-otium*, que son los términos para el trabajo. Nos encontramos ante una propuesta de humanismo aristocrático: sólo quien posee plenamente la naturaleza humana es capaz de la "vida buena", de desarrollar la teoría y la

praxis-ética en la *polis* , y precisamente por esto no requiere trabajar.

¿Por qué el pensamiento aristotélico sobre el trabajo puede considerarse una tradición? Por haberse desplegado con especial fuerza entre autores contemporáneos de diversas procedencias como Hannah Arendt o Dominique Méda, o incluso Joseph Pieper. Este interés de corte neo-aristotélico por el tema del trabajo, ausente como tal en la filosofía griega, aparece cuando el trabajo empieza a ocupar un lugar preeminente en la cultura. Por esto, no se trata de una simple coincidencia de intereses por la filosofía antigua, sino del recurso que estos autores descubren para denunciar una civilización laboro-céntrica, en la que es preciso desencantar la omnipresencia del trabajo. Concretamente, en el caso de Pieper, su defensa del ocio es una clara reacción anti-marxista y también anti-weberiana, que pretende devolver a las actividades espirituales e intelectuales del hombre y de la mujer, la hegemonía que habían perdido con el materialismo dialéctico y con la exaltación del trabajo como burocracia.

Hannah Arendt y la distinción entre labor y trabajo

Entre los autores mencionados, quizá la postura más conocida y de mayor influencia sea la de Hannah Arendt en su obra *The Human Condition* [14]. Ahí distingue tres tipos de actividades en el ser humano: la labor, el trabajo y la acción. Nuestra existencia —gloso lo que escribe esta autora a finales de la década de los 50— se manifiesta, por un lado, en acciones ordinarias, metabólicas, inexorablemente repetitivas, que acaban en productos que se consumen inmediatamente. Es la labor (*the labour of our body*) que implica una vida de índole más bien animal, y cuyo sujeto recibe incluso el nombre de *animal laborans*. Con la labor se satisfacen las necesidades cotidianas de nuestros cuerpos y poco o nada tiene que ver con la acción heroica o con el producto cultural. En efecto, el trabajo (*the work of our hands*), propio del *homo faber*, contribuye directamente a crear un mundo artificial de cosas y manifiesta la libertad del trabajador, que es autor de la civilización, porque es capaz de inventar máquinas, construir edificios, ayudar al *animal laborans* con instrumentos o "mudos robots" [15], etc. Los ideales del *homo faber* son la estabilidad, la durabilidad, en contraposición con el consumismo y el hedonismo presentes en el *animal laborans*, en donde el cuerpo y sus necesidades mandan y esclavizan al hombre.

La labor no requiere especiales destrezas, sólo recibe su valor de la cantidad que produce; cantidad que, de acuerdo con Arendt, será consumida por las necesidades vitales y no dejará rastro en la cultura. El trabajo, por el contrario, exige habilidades y, por esto, se diferencia de la labor cualitativamente: revela al hombre libre e inteligente, que transforma el mundo, incluso con violencia pero sin un actuar repetitivo o metabólico. Sin embargo, sólo en el nivel de la acción —el tercer tipo de actividad— la condición humana llega a su perfección porque es capaz de dedicarse al discurso y a la virtud, con hechos heroicos, que deberían caracterizar la vida pública y que son la condición de posibilidad de la historia. Nos encontramos nuevamente ante una exaltación de lo extraordinario como consecuencia de un humanismo aristocrático, de claras raíces aristotélicas.

Ciertamente, Arendt formula una gran denuncia: vivimos en una sociedad que ha emancipado al esclavo de la época clásica, ubicándolo en la esfera pública, pero manteniéndolo en su identidad. El *animal laborans* y su consumismo han convertido la economía doméstica en una economía pública del derroche, de la abundancia, que centra la felicidad en el placer. A la vez, nuestra sociedad ha perdido la noción de virtud, de libertad, en detrimento de la más estricta productividad material, que antes se circunscribía a la esfera privada.

Siguiendo esta denuncia, a finales de los años 90, la socióloga francesa Dominique Méda retoma la distinción de Arendt y propone «desencantar la labor» [16]. Su omnipresencia en el mundo contemporáneo implica un significado predominantemente materialista o economicista, y con él la hegemonía de lo repetitivo y estrictamente físico o metabólico. Méda aboga por reintroducir en la vida humana los valores de autonomía y de tiempo libre, que permitan al hombre y a la mujer desarrollar acciones virtuosas y heroicas, y con ellas cultivar nuevamente el *otium* [17].

Independientemente de la discutible distinción que Arendt propone entre labor y trabajo [18], es evidente que detrás de estas posturas se encuentra una definición de labor y de trabajo en estricta dependencia del producto. En el caso de la labor, lo producido es perecedero, se consume y desaparece. En el del trabajo, permanece y esta permanencia lo constituye en un valor cultural. Pero ninguna de estas actividades es capaz de definirse sin el "paradigma del producto", presente ya en Aristóteles. Además, ambas se encuentran como en compartimentos estancos entre sí y también respecto de la acción. Sólo la acción es capaz de abrirse hacia la virtud y el ocio, y, en esa medida, también sólo ella puede conceder al ser humano su felicidad.

El trabajo como noción oscilante y su relación con la antropología

En la aproximación de Arendt a las nociones de labor y trabajo, hay lo que se podría llamar una oscilación intrínseca que intenta marcar distancias respecto de otra definición fundamental: la del ser humano. En efecto, en el pensamiento clásico, el trabajo o la labor se contraponen primero al *otium* y a las artes liberales, como actividades excluyentes. Más tarde, con la aparición de la vida monástica entendida como un apartarse del mundo, la vida contemplativa y la vida activa reflejan también cierta oposición [19]. El trabajo muestra una dificultad inherente para ser definido: no sólo sus oscilaciones dependen de la actividad a la que se opone y respecto de la cual generalmente se halla subordinado, sino que además, en esa contraposición, no se encuentra del lado de la excelencia o de la perfección. En la filosofía griega, quien trabaja será el esclavo, incapaz de alcanzar la felicidad de la "vida buena"; en la tradición monástica cristiana, la contemplación del monje hará que el ideal de vida perfecta se identifique —tendencial o implícitamente— con esa actitud contemplativa que es «la mejor parte», propia de María y no de Marta (Lc 10, 42); y en la modernidad, si bien con el desarrollo de la técnica la vida activa o el trabajo alcanza cierta preeminencia, el trabajo manual será sustituido poco a poco por la máquina, y el tipo de trabajo verdaderamente humano que empezará a ocupar el lugar hegemónico será el intelectual. A esto es a lo que denomino "noción oscilante" o noción sin identidad propia: el trabajo y muy particularmente su primera manifestación, a saber, el trabajo manual, es lo-opuesto-a, lo-subordinado-a. Su punto de contraposición será en todos los casos la perfección humana, su felicidad, la plena realización racional.

Contrapuestos el trabajo y la excelencia humana, entonces ¿de qué ideal de hombre o de mujer se parte? Obviamente, no hay una teoría antropológica común a todas estas nociones oscilantes, ya que la definición de hombre y de mujer varía según cuál sea la actividad que mejor los refleje. De todas formas, en el s. XX, la tradición que he llamado aristotélica sigue considerando el trabajo intelectual como claramente superior. A lo propiamente humano, escribirá Joseph Pieper, «le es esencial trascender los límites de lo humano y aspirar al reino de los ángeles, de los espíritus puros» [20]. El trabajo como fatiga, el trabajo como actividad mecánica y productora dentro "de un plan quinquenal" (frente al marxismo) o como actividad meramente burocrática (frente a la posición de Max Weber), no permite la contemplación, ni la virtud, ni por tanto la felicidad del ser humano.

De ahí que Pieper defienda el ocio intelectual como saber libre, como origen de la cultura, como actividad valiosa por su inutilidad, y coloque este ocio en un nivel superior, aceptando a duras penas y con muchas aclaraciones el término "trabajo del espíritu" [21].

No obstante, tanto en esta corriente neoaristotélica que además coincide con lo mejor de la tradición platónica, como en las otras teorías que se ocupan del trabajo, puede descubrirse un acuerdo antropológico tácito y casi dogmático: el insignificante valor del cuerpo, de la materia y, con ello, del ser humano vulnerable y dependiente y de las acciones que conforman la vida cotidiana. Una consecuencia directa de este enfoque será que esta minusvaloración se dirige a los oficios manuales, porque el progreso los ha hecho obsoletos y carentes de racionalidad. Deberán ser sustituidos poco a poco por la máquina.

A lo largo de la historia de la filosofía, es decir, desde hace veinticinco siglos, el evidente y escaso interés por el tema del trabajo (primero de un modo general y, desde la modernidad, en su versión más específica de trabajo manual), ha ido de la mano de una exaltación del hombre (y últimamente de la mujer) en su dimensión de héroe, de *nous* o intelecto, de alma contemplativa, de razón científica y pura, de libertad autónoma o de super-hombre o de super-mujer. La enumeración puede parecer demasiado general o artificial, pero es fundamentalmente correcta e implica una exclusión dañina y peligrosa para la antropología: la errónea comprensión de la dimensión corporal humana.

Las pocas voces contemporáneas que mejor denuncian hoy esta situación se encuentran, en su mayoría, en el área anglosajona y concretamente en los Estados Unidos [22]; y se levantan para criticar la escasa comprensión del valor del cuerpo, de sus necesidades básicas, especialmente en momentos extremos de enfermedad. Estas posiciones están derivando además en un interés por los trabajos manuales y especialmente por aquéllos que tienen relación con acciones cotidianas sin aparente relieve en el ámbito público, cuyo desprecio, desde la Revolución industrial, parecía irremediable. Se intentan recuperar las ricas tradiciones y culturas en torno a los oficios responsables del "vivir", como los relacionados con la alimentación, el vestido y la vivienda; y se pretende también descubrir su influencia positiva en el "buen vivir", dentro una sociedad altamente tecnológica y cada vez más deshumanizada.

Algunas soluciones desde la filosofía: trabajo y virtud

A la luz de estas últimas ideas, una primera crítica podría ser la siguiente. Si se define el trabajo desde el producto, entonces la atención se centra en bienes externos al trabajo mismo: su valor económico, el así llamado valor artístico o cultural, su reconocimiento social, etc. Puesta esta premisa — que coincide con el trabajo definido desde el "paradigma del producto", que es el objeto de la crítica —, es inevitable admitir trabajos de más o menos categoría y es muy difícil establecer una relación entre el trabajo, especialmente el manual, y la auténtica perfección o felicidad del hombre o de la mujer. Además, definir el trabajo según el producto es poner las bases para un economicismo, a la larga, inevitable. En este caso se encuentran también las otras dos tradiciones filosóficas, cuya explicación se ha omitido pero que son suficientemente conocidas: la ética del suceso calvinista, de origen protestante, que a su vez está en la base del capitalismo [23]; y la filosofía marxista, que ve en el trabajo o praxis la condición más alienante del hombre, precisamente porque en su concepción materialista, el trabajador vale lo que vale el producto de su trabajo. La bibliografía al respecto es abundante.

Pero si el trabajo no se define principalmente por su producto, ¿entonces cuál es la alternativa? ¿Es posible deslindarlo de su índole oscilante y darle una posición antropológica de más entidad? La solución consistiría — en mi opinión — en entender cualquier trabajo como cauce de bienes internos para quien lo ejerce [24]. Es decir, el trabajo — cada trabajo — se define como una actividad manifiestamente humana, ejecutada desde la racionalidad práctica, que exige del trabajador unas condiciones o inclinaciones concretas, y facilita habilidades adquiridas mediante esfuerzo, concentración y ejercicio. Tal y como MacIntyre ha defendido [25], todo trabajo, también el intelectual, se configura como un oficio, que se basa en avances cognoscitivos teóricos y prácticos, con errores, rectificaciones y aciertos, que contribuyen a crear una tradición cultural y laboral enriquecedora del oficio que se ejerce.

Este enriquecimiento no es un bien individual, como lo sería y lo es generalmente el producto del trabajo, sino un bien común, un bien social. Es la entera comunidad de trabajadores — cada uno en su oficio concreto — y, consecuentemente, la sociedad, quienes se benefician de los logros intrínsecos al oficio en cuestión. Esta dimensión social refleja otra nota de interés: el trabajo se aprende dentro de una comunidad y exige obediencia al que enseña, a las reglas y a las tradiciones.

Por todos estos motivos, el trabajo entendido como oficio fomenta actitudes últimamente olvidadas. Por un lado, enfrenta al trabajador

con la realidad porque su tarea parte y se confronta con lo concreto: le exige admitir errores en su quehacer para rectificarlos, reconocer los logros de otros que comparten el mismo oficio, y esa confrontación con la realidad hace difícil la excusa, la justificación o la elaboración de una teoría que explique el fallo cometido al trabajar. Algunos autores llegan a afirmar que el trabajo manual puede ser un buen camino para empezar a dudar del relativismo cultural imperante [26]. No da igual poseer una técnica o no poseerla, trabajar correctamente o hacer "chapuzas": esto es incompatible con una actitud que admite todo como bueno o todo como verdadero. Al menos, incita a la reflexión. Y por otro lado, el trabajo como oficio fomenta el compromiso o la fidelidad del trabajador, porque el espíritu del verdadero artesano es mejorar su quehacer y buscar esos bienes intrínsecos al oficio, sin abandonarlo ante las dificultades [27]. En el trabajo así entendido manifestamos nuestro ser y nuestro hacer dependientes: dependientes de nuestra condición corpórea que es la causa del esfuerzo que todo trabajo supone; dependientes de la realidad a la que el oficio se dirige, que no podemos inventar ni interpretar arbitrariamente, y que exige respeto, aprendizaje, ensayo y rectificación; y dependientes de los demás, con quienes nos relacionamos y a quienes servimos.

Last but not least, el trabajo es una actividad intrínsecamente abierta a una dimensión moral: a la vez que se distingue de ella, representa su condición de posibilidad. Es más, el trabajo es el medio más común o habitual para que el hombre y la mujer contemporáneos alcancen determinadas virtudes y a través de ellas la perfección moral que conduce a la felicidad. Esta relación es tan necesaria como lo es su distinción. En efecto, Aristóteles ya advirtió que no se pueden identificar trabajo y dimensión moral [28], pero no llegó a defender su interdependencia: es más la negó explícitamente al reducir al trabajador al ámbito de la "vida" en la *oikia* y explicar la virtud en torno a la "buena vida" de la *polis*. Pero en esto cometió un error antropológico. Hoy en día, no es posible defender esa separación, sino que se debe afrontar la relación entre trabajo y moral hasta sus últimas consecuencias, es decir, admitiendo también la posibilidad de que el trabajo conduzca hacia la corrupción.

La condición dependiente humana: vulnerabilidad y cuidado

Filósofos contemporáneos de gran talla — como por ej., Paul Ricoeur o Robert Spaemann — han desarrollado interesantes soluciones para llegar a la noción de persona humana desde la interdependencia racional. Sin embargo, se echa en falta una referencia más explícita a la dimensión

corpórea de nuestra existencia, que desde el racionalismo y la *res extensa* cartesiana, se ha entendido sobre todo según coordenadas abstractas y mecanicistas [29]. En uno de sus últimos libros, *Animales racionales y dependientes*, Alasdair MacIntyre afronta una interesante solución en los siguientes términos: a pesar de la adulante tradición moderna que entiende al hombre desde la razón autónoma y a pesar también de las interpretaciones sobre Aristóteles que, al definir al ser humano como animal racional, dejan de lado la evidente animalidad, hemos de admitir que no somos seres totalmente autárquicos, ni ángeles o razones puras, sino hombres y mujeres limitados y dependientes.

Hablar de dependencia y fragilidad como condición positiva humana [30] implica abandonar la idea de que las necesidades corporales son señales exclusivas de nuestra animalidad o de una parte irracional. Es cierto que si no tuviésemos cuerpo, no nos sentiríamos afectados por necesidades básicas como el comer, el vestir, el habitar, pero el modo en que las sentimos y la manera de satisfacerlas no es algo simplemente material o instintivo. Satisfacer estas necesidades no se reduce, como pretendía Aristóteles, a un mero "vivir" en el sentido de "sobrevivir". En el hombre y en la mujer, comer y beber, vestirse y habitar son o pueden ser también acciones abiertas, innovadoras, creadoras de cultura, racionales y libres, pero, precisamente por esto, pueden ser asimismo degradantes y monstruosas. Aquí tampoco encontramos neutralidad: no son actos naturales o biológicos, sino sellados por una dimensión cultural por la que dejan de ser exclusivamente animales para ser humanos [31].

Alasdair MacIntyre [siguiendo a Santo Tomás de Aquino] alude al sentido de la misericordia, virtud cristiana ausente en la filosofía aristotélica, en la que se manifiesta de modo particular la solidaridad ante necesidades corporales básicas [32]. Por la misericordia, ante situaciones urgentes y extremas [tan propias de nuestra condición vulnerable], nadie se detiene en acepción de personas. A la hora de la enfermedad, de circunstancias infrahumanas, la misericordia emerge generalmente en forma de trabajo solidario, de dedicación a las necesidades más básicas y ordinarias, para ayudar a salir de la situación de emergencia.

Sin embargo, junto a tantos movimientos de solidaridad que han surgido y continúan surgiendo, cabe denunciar un peligro: que [en algunos casos: ciertamente, no en todos y probablemente tampoco en la mayoría] se trate de una velada necesidad de tranquilizar la conciencia mediante esfuerzos extraordinarios pero muchas veces discontinuos, en favor de los más necesitados; una solidaridad, por tanto, que sin desmerecer su valor de ayuda real y urgente, resuelva más una situación de emergencia o también un estado subjetivo de insatisfacción. En definitiva, la solidaridad puede también esconder

un ideal de humanismo centrado en lo poco común, que conecta con un tipo de vida — con una vida que merece todo el respeto —, pero que deja de lado otras manifestaciones, más propias de la vida cotidiana, y que de suyo tienen poco relieve y no son noticia.

El desafío de la nueva sociedad postmoderna radica precisamente en esto: en dar valor a la dependencia corporal, mediante la revalorización de otra dimensión también humana y positiva: el cuidado en el ámbito cotidiano. Ambas realidades — dependencia corporal y cuidado en lo cotidiano — se centran no tanto en lo infra-humano, sino más bien en lo que resulta *demasiado humano*, y quizás, por eso mismo, constituya lo *propiamente humano*. El reto que aparece consiste en desarrollar una antropología que refleje al hombre y a la mujer de carne y hueso, al ser humano real y concreto, que sufre, que enferma, que se equivoca y rectifica (o no), y que presenta esta identidad humana desde antes del nacimiento hasta la muerte.

Por si fuera poco, y quizá no sea del todo sorprendente, esta imagen antropológica es menos perceptible o más difícil de aceptar en sociedades altamente desarrolladas, con un bienestar económico próspero y una tecnología de vanguardia. Lo cual coincide con lo que Daniel Bell ha denominado las «contradicciones culturales del capitalismo» [33], ya que curiosamente, cuando se acaba poniendo todo el esfuerzo en la exaltación de la técnica y del progreso o en el bienestar, lo que surge son ambientes con una gran dificultad para enfrentar el sufrimiento y la muerte. O lo que es lo mismo: a más recursos materiales, menos recursos filosóficos, éticos e incluso religiosos, para aceptar la inevitable condición humana en su vulnerabilidad y dependencia. O también: a más economización en el mundo laboral, menos sensibilidad para valorar trabajos que puedan responder profesionalmente a la vulnerabilidad y a la dependencia diarias.

Los trabajos manuales y domésticos

En esto consiste la gran paradoja del Estado del *Welfare*, que — con palabras de Alejandro Llano — ha «ignorado la principal fuente humana del auténtico bienestar: la casa, que es donde mejor se encuentra uno; la familia como manantial primario de servicios personalizados, que son justamente los que se comienzan a exigir en la sociedad postindustrial» [34]. De ahí que el desafío actual, especialmente en el primer mundo, consista en poner sobre el tapete ese malestar que permanece escondido detrás del bienestar material; un malestar que es

difícil de admitir y más aún de nombrar, pero que se refleja en variedad de formas: la soledad de quien no tiene hogar, aunque aparentemente tenga casa y familia; la enfermedad y el sufrimiento que se quiere evitar a toda costa, porque se ve como una carga para los demás y carece de sentido; el individualismo que no reconoce la dependencia de los demás y que acaba en un solipsismo que prefiere la muerte a pedir ayuda.

La dependencia es una dimensión humana; y la dependencia corporal es una dimensión no menos humana que exige una satisfacción también humana [el cuidado propio de todo trabajo entendido como oficio], que debe comenzar en el ámbito familiar. Pero la familia no es algo que surge espontáneamente por el hecho de que se funde en el matrimonio. Tampoco es una realidad que se caracteriza exclusivamente por sentimientos. La familia es una realidad viva que se crea, se protege, se defiende y adquiere una personalidad propia, con tradiciones y con historia. Como toda configuración humana, cada familia presenta unas manifestaciones que no se reducen a lo material, pero que se manifiestan a través de la materialidad del hogar. «El hogar, afirma Wendell Berry, es el lazo más originario del matrimonio, que crece con él y que le otorga un ser substancial en el mundo» [35]. Todo hogar es fruto de un trabajo específico, basado en unas habilidades concretas, predominantemente manuales; y en un conjunto de tradiciones y conocimientos científicos que trascienden lo material y transmiten valores permanentes y positivos. Su aparente materialidad y su real cotidianidad favorecen el desarrollo psíquico, físico e intelectual de cada uno de sus miembros. Ningún hogar es estático, menos aún estereotipado.

Por eso, el buen vivir no es exclusivo de la vida pública, sino que comienza en el ámbito de la familia, que se materializa en el hogar como en su cañamazo. Pierpaolo Donati describe la innegable relación de la familia con la *polis* como punto de enlace entre la vida privada y la vida pública [36]. Por su parte, Alejandro Llano denomina a todo el conjunto de relaciones familiares y los trabajos que implican, «primera solidaridad» [37]: es decir, ayuda elemental e indispensable en el ámbito cotidiano y ordinario para la humanización de la persona. En el hogar y gracias a las relaciones que en él se establecen se aprenden las "virtudes de la dependencia reconocida", que MacIntyre describe como *conditio sine qua non* de las virtudes necesarias para la vida pública del ciudadano [38].

En definitiva, los trabajos domésticos no sólo reflejan de un modo excelente la dimensión de cuidado propia de todo oficio, sino también un quehacer con unos bienes internos en favor de la persona que los ejecuta y que los recibe. Estos trabajos crean cultura en base a la tradición que acumulan, y fomentan una serie de virtudes *sine qua*

no para el desempeño de funciones sociales de la persona adulta. Quien trabaja en el hogar ha de desarrollar unas condiciones humanas muy determinadas [destreza manual, experiencia y técnicas]; unas virtudes muy concretas, como el espíritu de servicio, la generosidad, la humildad; y, sobre todo, una especial capacidad de observación para descubrir las necesidades de cada uno, que recibe el nombre de empatía.

Por todas estas características, podemos afirmar, con cierta dosis de provocación, que estos trabajos son el paradigma de todo trabajo, también del intelectual: su valor no depende principalmente del producto que realizan (aunque tampoco hay una total disociación) y reflejan unas notas que permiten hablar de ellos de modo positivo y humano, sin que haya que contraponerlos a ninguna otra actividad o instancia. Perfeccionan a la persona que los ejecuta, perfeccionan a las personas a las cuales van dirigidos y perfeccionan la cultura y la sociedad. Dicho con otras palabras, la pretensión de la sociedad tecnológica de sustituir estos quehaceres por la máquina y/o de negarles una dimensión humana, racional y libre, conduce inevitablemente a la situación actual en la que, como denuncia Matthew Crawford de la Universidad de Virginia, se ha llegado a una especie de presunción idealista por la que se «anima a los jóvenes hacia tipos de trabajo cada vez más fantasmagóricos», con una retórica sobre los empleos del futuro, por la que ni siquiera el sector llamado de servicios o «*white-collar jobs*» se salva de la guillotina de la irracionalidad. Por el contrario, Crawford propone «honrar públicamente a quien adquiere reales conocimientos manuales, de los que todos nosotros dependemos cada día» [39].

El "negocio contemplativo"

En la noción de trabajo como oficio y, más concretamente, en los trabajos domésticos, aparece un interesante binomio: cuidado y empatía. Con empatía, en el lenguaje filosófico se hace referencia a un modo menos abstracto de percibir la realidad, que capta también sentimientos, emociones, etc., y que fue desarrollado y acuñado por Edith Stein. Conociendo a través del cuerpo [o mejor: en él] alcanzo el centro personal del otro, tengo una vivencia de su acción, de sus sentimientos: puedo ponerme en su lugar y reconocer lo que está sintiendo, pero no como una inferencia o como un conocimiento que recibo porque alguien me informa de él. Es más, a través de una sola expresión corporal [un gesto, un tipo de mirada o una sonrisa] experimento el núcleo de la persona, sus necesidades e intento

solventarlas [40]. Es, como se ve, un modo de conocer a través de lo material, por connaturalidad, y que no está demasiado lejos del conocer que se ejerce a través de los trabajos dirigidos a cuidar de las necesidades corporales.

En un estudio relativamente reciente, Simon Baron-Cohen, director del *Autism Research Centre* de la Universidad de Cambridge, ofrece la siguiente explicación: este conocimiento empático se da principalmente (aunque no de modo exclusivo) en la mujer; concretamente en quien posee las condiciones neurológicas que caracterizan una percepción que denomina así, empática, frente a la sistémica (más presente en el varón). Su tesis se basa en un riguroso examen de las condiciones fisiológicas del cerebro. Una consecuencia relevante a la que el mismo Baron-Cohen llega es que la empatía está en estrecha relación con el deseo natural de cuidar a los demás, por eso su buen ejercicio requiere unas determinadas habilidades para entender las relaciones humanas, y por eso también los buenos comunicadores rápidamente perciben las necesidades ajenas y son capaces de responder de acuerdo a ellas con eficacia [41]. Obviamente, la capacidad empática no es exclusivamente un asunto biológico, sino que se ve afectada también por factores culturales y de educación: tampoco en este tema se puede caer en reduccionismos.

La pregunta que sería pertinente formular ahora es la siguiente: ¿podríamos llamar a esta capacidad de conocer la realidad "contemplación"? Quizá la respuesta deba ser precedida por una premisa histórica y también terminológica. La filosofía ha entendido la contemplación desde el paradigma griego: el hombre alcanza su máxima felicidad mediante actos teóricos o contemplativos del *nous*, que nos asemejan a los dioses. Lo humano, para Aristóteles y para los neoaristotélicos, queda exaltado en el *otium*. Esta actitud, en la modernidad, cambia su signo: aunque desde el *cogito* cartesiano nuestro entendimiento intuye ideas claras y distintas, nuestro *nous* o *intellectus* pierde su actividad propia. Más que *nous* es una *ratio* que ya no admira: trabaja. Representa una instancia dominadora, técnica y transformadora de la materia. Lo que la razón descubre hay que aplicarlo para asegurar el progreso: saber es poder, pregonará Francis Bacon incluso antes que Descartes. Y sin embargo, en ambos casos — en el de la razón clásica y contempladora y en el de la razón moderna y técnica —, hay una explicación unívoca del conocer: es la racionalidad de tipo teórico o científico, presente y exaltada hoy en día en las élites que se dedican a la alta tecnología, a las finanzas, a ciencias abstractas y exactas.

Una primera crítica a este planteamiento puede ser nuevamente la de Matthew Crawford: «navegar en lo abstracto no significa necesariamente lo mismo que pensar» [42], es decir, conocer el *quid* de la realidad no

es algo exclusivo de la razón teórica ni del trabajo intelectual, científico, analítico o de sistemas [43]. Por el contrario, la contemplación puede darse también en el conocimiento práctico y en el empático y, concretamente, a través del trabajo entendido como oficio, que se caracteriza por la actitud de cuidado. Parafraseando a Aristóteles, podemos afirmar que «*theorein pollaxos legetai*», la contemplación se puede decir de muchas maneras. No basta, por tanto, con que hombres y mujeres conozcan teóricamente lo que es el ser humano, sino que han de alcanzar este conocimiento también en la práctica. Sólo así, prácticamente —o con frase aún más acertada, sólo si llegan a ser «expertos en humanidad» [44]—, podrán devolver un rostro humano a todas aquellas personas, instituciones, culturas, etc., que lo han perdido.

Y aquí nos topamos nuevamente con la vulnerabilidad de la vida humana y cotidiana. La empatía facilita precisamente captar esos momentos de dependencia corporal presentes en el hombre y la mujer en su más radical intimidad, en sus necesidades espirituales, psíquicas, corporales. A esta captación, se une además la capacidad de resolverlas o de encaminarlas hacia su fin adecuado, mediante un conocer y hacer prácticos, muchas veces manuales, que requieren del ejercicio continuo y también del aprendizaje. Por esta razón, si bien técnicamente cabe satisfacer la vulnerabilidad corporal, su eficacia mayor exige acompañarlos con una respuesta predominantemente humana que atienda también a la dimensión de dependencia de la persona vulnerable. Ante esto, se abre una rica gama de trabajos principalmente prácticos, para los que ni la técnica ni la especulación sirven de sustituto.

Quien trabaja con sus manos sabe lo que es cuidar la realidad material, también cuando es viva y corpórea: no derrocha, no maltrata, no destroza, porque su arte incluye el respeto por la naturaleza [45]. El cuidado es más difícil cuando se pretende aplicar exclusivamente desde la razón teórica y desde la técnica. Se cuida al hombre, se cuida al ser vivo, se cuida lo orgánico y lo inorgánico, y esto se aprende en la vida diaria, en la familia, también a través de los trabajos manuales propios del hogar. Son quehaceres que pueden ser contemplativos, o —con expresión paradigmática— *negocio contemplativo*, porque «quien domina un oficio posee una especie de empatía con la realidad sobre la que trabaja, de manera que es capaz de distinguir enseguida lo esencial de lo accidental y saber rápidamente cuál es el quid de la cuestión, eso que los anglosajones llaman *the point*» [46].

Esta capacidad de discernimiento se asemeja a un saber sapiencial que descubre lo real en toda su profundidad [47]. Por esto, una correcta antropología que atiende a la dimensión corporal y da cabida a la dependencia y a la vulnerabilidad, abre las puertas a otro sentido de

la contemplación: el que nos relaciona con el misterio del dolor. Es éste un camino humano ineludible para descubrir, como sugería el entonces Card. Ratzinger, nuestra condición creatural y nuestra dependencia con el Creador: «En el verdadero realismo del hombre se encuentra el humanismo y en el humanismo se encuentra Dios» [48]; reflexión que ha continuado como Benedicto XVI, al afirmar en la reciente Encíclica *Spe Salvi*, que «la grandeza de la humanidad está determinada esencialmente por su relación con el sufrimiento y con el que sufre» [49]. Afirmaciones sorprendentes pero que nos introducen a la conexión que intentábamos establecer entre trabajo y contemplación, presente en el ya citado texto fundacional de San Josemaría Escrivá.

En efecto, hasta ahora nos hemos referido a la contemplación en su sentido teórico o especulativo y en su sentido natural o empático. Cabe, sin embargo, abrirnos a un nuevo significado, que se aparta de la filosofía pero que se da en continuidad con ella: el sentido cristiano del término contemplación. Como ha explicado José Luis Illanes, de la Universidad de Navarra, la referencia a la vida contemplativa (*bíos theoretikós*) presente en la historia de la espiritualidad cristiana carece de raíces bíblicas, es decir, procede directamente de la filosofía griega. Pero la tradición cristiana ha contribuido a reinterpretarla y a enriquecerla. El Dios del judaísmo era totalmente trascendente a la persona, inefable e invisible. Para el cristianismo, este mismo Dios se hace hombre en Jesucristo y nosotros nos convertimos en hijos de Dios Padre en el Hijo. Clemente de Alejandría y Orígenes serán los principales responsables de un nuevo uso del término "contemplación" estrechamente ligado a la práctica de la oración en la que el cristiano vive la fe hasta alcanzar una relación personal con las Tres Personas de la Santísima Trinidad [50].

Dentro de la tradición cristiana, el mensaje del Opus Dei añade un matiz de no poca importancia. La contemplación había sido entendida principalmente [por no decir exclusivamente] como propia de la vida apartada del mundo, de la vida religiosa y consagrada, distintiva del "templo". San Josemaría completará esta visión afirmando que la unión con Dios es también posible a través de la vida activa, propia del trabajo profesional y en el mundo. La condición de posibilidad para que la existencia humana se eleve al orden sobrenatural es la virtud de la caridad, que informa toda la existencia del bautizado y por tanto también todas sus acciones, como el trabajo, sin disminuir su valor humano [51]. Hasta aquí, brevemente, un *excursus* teológico que nos permite avanzar hacia la conclusión.

El trabajo humano y la santificación a través del trabajo

Este estudio no pretende atribuir al Fundador del Opus Dei las ideas filosóficas expuestas, sino reflejar cómo su doctrina sobre la santificación de la vida ordinaria a través del trabajo profesional, adelanta una concepción antropológica ausente tanto en la historia de la Iglesia como en el pensamiento filosófico contemporáneo. En este último apartado, mencionaré las ideas más relevantes sin afán exhaustivo.

En primer lugar, su doctrina defiende la compatibilidad entre ocio y negocio, entre vida contemplativa y vida activa, en el doble significado de contemplación, es decir, como con su dimensión cognoscitiva pero sobre todo como relación a Dios en su dimensión de fe y de amor. Compatibilidad que «lo hemos visto ya» desde los primeros años sabía que iba a ser difícil de aceptar, pero que no por ello dejó de exponer como núcleo de su mensaje [52].

Una segunda tesis que menciono brevemente es la centralidad del trabajo para la adquisición de virtudes «apertura ética» y para la santidad «apertura sobrenatural y contemplativa», y por tanto una propuesta del trabajo como dimensión humana (frente al aristotelismo y al racionalismo moderno) y positiva (frente al trabajo como alienación en el marxismo), que se escapa de los moldes oscilantes en los que se encontraba.

La tercera tesis consiste en la revalorización de la vida ordinaria como camino de santidad, basada precisamente en que no hay trabajos de mayor o menor relieve humano. Esto coincide con una definición del trabajo que no se centra en lo que he llamado "el paradigma del producto", sino en los bienes internos que se adquieren, evitando de este modo el peligro de considerar más importantes unos quehaceres que otros. En efecto, para San Josemaría, «en el servicio de Dios, no hay oficio de poca categoría: todos son de mucha importancia. La categoría del oficio depende de las condiciones personales del que lo ejerce, de la seriedad humana con que lo desempeña, del amor de Dios que ponga en él» [53]. Más aún, refiriéndose a las "obras de apostolado corporativo" a las que el Opus Dei presta su asistencia pastoral, escribe: «El éxito o el fracaso real de esas labores depende de que, estando humanamente bien hechas, sirvan o no para que tanto los que realizan esas actividades como los que se benefician de ellas, amen a Dios, se sientan hermanos de todos los demás hombres y manifiesten estos sentimientos en un servicio desinteresado a la humanidad» [54].

Piedra de toque de toda esta doctrina es la especial relevancia que San Josemaría otorga a las tareas manuales y domésticas, y que se percibe en muchas de sus afirmaciones: constituyen "gran función

humana y cristiana" [55], poseen una alta dignidad y proyección social [56], requieren una preparación profesional, y crean y mantienen el hogar que «es un ámbito particularmente propicio para el crecimiento de la personalidad» [57].

Sin embargo, la expresión "piedra de toque" se justifica plenamente atendiendo a otro texto que puede calificarse, sin temor a exagerar, de paradigmático. Se trata de la interpretación del ya mencionado pasaje del Evangelio sobre Marta y María, que «por decirlo de algún modo» no sólo supera a la mayoría de las exégesis tradicionales sino que, al hacerlo, refleja el núcleo del espíritu del Opus Dei. Escribiendo a las mujeres que se dedican a las tareas domésticas, inicia una Carta con estas palabras: «No os puedo decir a vosotras, mis hijas, lo que decía el Señor a Marta (cfr. Lc 10, 40-42), porque, en todas vuestras actividades, también al ocuparos de los trabajos de la casa, sin congojas ni miras humanas, tenéis siempre presente «*porro unum est necessarium* (Lc 10, 42)» que sólo una cosa es necesaria y, como María, habéis también escogido la mejor parte, de la que jamás seréis privadas: porque tenéis vocación de almas contemplativas, en medio de los quehaceres del mundo» [58].

Aunque el lector ya haya descubierto la excepcional interpretación del pasaje lucano, no resulta superfluo insistir en ella. Lo primero que se puede afirmar es que el mensaje de San Josemaría sobre la llamada a la santidad alcanza merecidamente el adjetivo de universal no sólo por dirigirse a todos los hombres y mujeres, sino también y de modo especial, porque hace de todo trabajo «incluso de los trabajos manuales y cotidianos» el eje alrededor del cual es posible adquirir virtudes y vivir la contemplación. Lo cual es admitir «simple y llanamente» la posibilidad de un "negocio contemplativo" y con ello eliminar la contradicción que la filosofía siempre ha visto en esta expresión.

Una segunda observación sería la siguiente. Este "negocio contemplativo" es posible porque San Josemaría defiende la unidad sin confusión de los dos tipos de vida «la activa en Marta y la contemplativa en María» frente a una corriente de la tradición cristiana que tendió a separarlos. Para ello, acuña una expresión ascética nueva «la unidad de vida» que también puede hallar fundamento en una razón filosófica (ausente en sus escritos), y que quizá puede resultar algo provocativa. Siendo la parte de María la única necesaria, el Señor se refiere a ella claramente como eso: como una parte. De lo cual se deduce que el todo es siempre mejor, es decir, que esa parte necesaria es no sólo *siempre necesaria* sino además *siempre incompleta*: ha de tener algún punto de referencia para ejercerse. Su propuesta es clara: ese punto de referencia, ese centro o gozne alrededor del cual ha de girar, para una gran mayoría de

hombres y mujeres del momento actual y del futuro, será la realidad del trabajo y de las circunstancias ordinarias de la vida, incluidas, por tanto, las profesiones manuales en el ámbito doméstico.

Fernando Inciarte, catedrático de filosofía de la Universidad de Münster, en un artículo póstumo, señala la ruptura que este mensaje supone respecto de las distintas propuestas antropológicas ofrecidas hasta el momento: «Para él [para Escrivá de Balaguer], cada trabajo concreto y propio, también el trabajo manual —y de un modo, si se quiere, totalmente no-clásico, totalmente no-aristotélico— conlleva no sólo la perfección de la obra sino también y sobre todo de la misma persona que actúa» [59]. Desde la teología o, quizá mejor, con la autoridad del Magisterio de la Iglesia, Juan Pablo II el día de la canonización de San Josemaría Escrivá de Balaguer, añadió a esta indudable hazaña intelectual, otra aún más importante: el haber vivido en grado heroico aquella unión mencionada al principio del estudio, a saber la «del trabajo profesional con la lucha ascética y con la contemplación —cosa que puede parecer imposible, pero que es necesaria, para contribuir a reconciliar el mundo con Dios—» [60]. Por eso, con expresión emblemática, el Pontífice definió a San Josemaría como el «santo de la vida ordinaria» [61].

Notas

[1] *Instrucción*, 19-III-1934, n. 33.

[2] En esta línea, la reflexión sobre el trabajo alcanza un punto culminante con la Encíclica de Juan Pablo II *Laborem Exercens* publicada en el año 1981. En ella, el pontífice polaco desarrolla la distinción entre trabajo objetivo y subjetivo, presente ya en la obra del Card. Stefan Wyszyński, *El espíritu del trabajo*, Madrid, Rialp 1958, con la que enfrentaron esta noción clave de la ideología marxista.

[3] Estoy abordando más extensamente este tema en un estudio titulado *Labor. The Basis of Culture*, que empecé en el *Notre Dame Center for Ethics and Culture*, en la Universidad de Notre Dame, Indiana, USA, bajo la guía del Prof. Alasdair MacIntyre.

[4] *Política*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1970, 1337 b 5-10.

[5] Sé que esta afirmación puede ser controvertida. En la *Ética*

Nicomachea (cfr. la edición del Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1985, 1161 b 1-10), Aristóteles afirma que es posible la amistad con el esclavo en cuanto hombre; además, la carencia de una noción adecuada de persona humana y la rigidez de la sociedad del mundo antiguo, hacen difícil una interpretación correcta y menos aún definitiva de lo que el Estagirita escribió en distintas obras. No obstante, precisamente en este punto del trabajo y de la esclavitud, la posición aristotélica tiende a separar la dimensión humana, racional y libre, en la ciudad, donde todos son iguales, del trabajador o instrumento animado en la casa, donde hay desigualdad y los trabajos corporales «privan de ocio a la mente y la degrada» (*Política*, 1337 b 12-14). Es más, el hecho de que el momento histórico y la cultura dominante no permitieran una profundización mayor en la noción de naturaleza humana, corrobora la posición que mantengo sobre el error aristotélico, que como muchas de sus tesis, puede superarse con otras afirmaciones también suyas. RtM6) Cfr. ARISTÓTELES, *Política*, 1280 b 35. RtM7) Cfr. *ibídem*, 1337 b 5-20.

[8] Aristóteles, *L amministrazione della casa*, C. Natali (ed.), Laterza, Bari 1995, 1343 a 1-5. Agradezco al Prof. Iñaki Yarza el haberme señalado esta obra.

[9] Para una correcta interpretación de esta palabra en la cultura griega, cfr. E. Benbeniste, *Indo-european Language and Society*, (trad. Elizabeth Palmer), *Faber and Faber Limited*, Londres 1973, pp. 73 ss.

[10] Cfr. Libro VI, capítulos 1-4.

[11] Sigo en esto a Enrico Berti, que explica que más que "formas de racionalidad", es preferible hablar de "usos": cfr. *Le ragioni di Aristotele*, Laterza, Bari 1989, p. VIII. Un estudio amplio de la racionalidad práctica en Aristóteles es el de I. Yarza, *La razionalità dell'Etica di Aristotele. Uno studio su Etica Nicomachea I*, Armando Editore, Roma 2001.

[12] El término griego *téchne* se tradujo por *ars* en latín y corresponde indistintamente a la técnica y al arte en castellano. La distinción entre arte y técnica es relativamente reciente. Aparece en la modernidad cuando la razón se impone como razón instrumental para dominar la naturaleza con la invención de la máquina. Es en este momento cuando el arte no sigue el nuevo uso de la razón, y empieza a entenderse exclusivamente como una actividad creadora de belleza, propia del genio.

[13] *Ética Nicomachea*, 1140 a 5-6.

[14] Cfr. Paidós, Barcelona 1993. Todo el libro está dedicado a explicar estas tesis.

[15] Cfr. *ibídem*, p. 130.

[16] Cfr. *Società senza lavoro. Per una filosofia dell'occupazione*, Feltrinelli, Milano 1997, cap. 10. Méda cita y sigue explícitamente a Arendt en el enfoque negativo de la labor y, sobre todo, en la exaltación del ocio como lo propiamente humano: cfr., por ejemplo, pp. 117, 136-137, 185-186.

[17] Cfr. *ibídem*, pp. 232-233.

[18] Aunque iré haciendo referencias, no es mi intención desarrollar en estas páginas una crítica a la posición de Arendt. La explico más extensamente en *Claves para una antropología del trabajo*, EUNSA, Pamplona 2006, cap. IV.

[19] Sobre el lema *ora et labora* caben varias interpretaciones. En cualquier caso, a pesar de que el trabajo adquiere un sentido positivo [se asemeja más a una disposición virtuosa que combate el ocio], la hegemonía de la contemplación en este nuevo estado de la vida cristiana es continua y va in crescendo.

[20] *El ocio y la vida intelectual*, Rialp, Madrid 1962, p. 22.

[21] Es la tesis de todo el libro y sigue también a J.H. Newman: cfr. *ibídem*, pp. 34-39.

[22] Con un estilo mordaz y poco académico, los ensayos de Wendell Berry merecen una primera mención: *The Art of the Commonplace. The Agrarian Essays of Wendell Berry*, Shoemaker & Hoard, Washington D.C. 2002; *Home Economics. Fourteen Essays by Wendell Berry*, North Point Press, San Francisco 1987; y *The Unsettling of America. Culture & Agriculture*, Sierra Book Editor, San Francisco 1986. En cambio, desde el campo de la filosofía, el autor que está aportando una fundamentación teórica de vanguardia es Alasdair Macintyre, especialmente con sus últimas publicaciones: *Animales racionales y dependientes*, Paidós, Barcelona 2001; *Edith Stein: a Philosophical Prologue*, A. Sheed & Ward Book, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., London 2006; y el reciente ensayo sobre el cuerpo publicado en *The Tasks of Philosophy. Selected Essays*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, pp. 86-103. En otro nivel, se encuentra la obra de Leon Kass, *El alma hambrienta*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2005; o el interés suscitado por el artículo de Matthew Crawford, *Shop Class as Soulcraft*, en *The New Atlantis*, Summer, n. 13 (2006). En cambio, desde el feminismo se está perfilando un nuevo campo de investigación

denominado *Ethics of Care*, que pretende contrarrestar la ética del *Homo oeconomicus* que es la traducción neoliberal del *animal laborans* arendtiano, cuya teoría del trabajo y, concretamente, de los negocios se centra en el producto y en el consumo. Cfr. V. Held, *The Ethics of Care*, Oxford University, Oxford 2005; y M. Slote, *The Ethics of Care and Empathy*, Routledge, London - New York 2007.

[23] Cfr. M. Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Ed. Península, Barcelona 1993. Para una crítica de las reacciones que esta obra tuvo a lo largo del s. XX, cfr. J.M. Burgos, *Weber e lo spirito del capitalismo. Storia di un problema e nuove prospettive*, en «Acta Philosophica», vol. 5 (1996), pp. 197-220.

[24] Parte de la explicación que voy a ofrecer es deudora de la teoría de Alasdair MacIntyre sobre las practices, desarrollada principalmente en su obra más conocida *After Virtue: A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame Ind. 1984, 2ª ed. En el estudio que realicé bajo su dirección (cfr. cita n. 3), me detengo en la propuesta de MacIntyre y señalo más cuidadosamente las diferencias con el trabajo en cuanto tal. Por ser un tema demasiado especializado, no lo presento aquí.

[25] Es una tesis presente en varias de sus obras: cfr., por ejemplo, *Three Rival Versions of Moral Inquiry: Encyclopaedia, Genealogy and Tradition*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (IN) 1990, pp. 61-66.

[26] Cfr. M. Crawford, *Shop Class as Soulcraft*, pp. 9-10.

[27] Richard Sennett se refiere a esta idea en *The Culture of the New Capitalism*, Yale University Press, New Haven & London, 2006, pp. 195-196.

[28] Cfr. *Ética Nicomachea*, 1139 b 38-1140 a 5-7.

[29] Estos dos adjetivos merecerían mayor explicación, porque remiten a una idea determinista de la naturaleza material ausente en la filosofía clásica. He estudiado una propuesta para superar estas tesis en *Ens per accidens: una perspectiva metafísica para la cotidianidad*, «Acta Philosophica», II, vol. 13, 2004, pp. 277-292.

[30] Hay quienes afirman que este planteamiento puede presentar como negativo el término de independencia humana, especialmente cuando éste es referido a la libertad de la persona. Además, se añade que la relación de dependencia absoluta con Dios hace a la persona independiente de toda cosa creada. No es éste el lugar para afrontar esta objeción, aunque es interesante dejar constancia de ella y añadir

que tanto los desarrollos filosóficos como teológicos apuntan cada vez más a una comprensión de la existencia humana como esencialmente relacional, es decir, dependiente, sin que este adjetivo deba ser entendido como algo que contradice nuestra condición libre: simplemente la limita.

[31] Es también una tesis de fondo en L. Kass, *El alma hambrienta*.

[32] Cfr. *Animales racionales y dependientes*, cap. 10. Para la doctrina de Santo Tomás, vid. *Summa Theologiae*, 2-2, qq. 30 y 31.

[33] Cfr. D. Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, Harper Torchbooks, New York 1996.

[34] *El diablo es conservador*, EUNSA, Pamplona 2001, p. 124.

[35] *The Art of the Commonplace*, p. 126.

[36] "Famiglia" en *Nuovo lessico familiare* (ed. E. Scabibi-P. Donati), *Vita e Pensiero*, Milano 1995, p. 29.

[37] Esta expresión aparece en el libro de Aljandro Llano, *La nueva sensibilidad*, Espasa-Calpe, Madrid 1988 y luego es retomada en *El diablo es conservador*, cap. 7: *La familia ante la nueva sensibilidad*.

[38] Cfr. *Animales racionales y dependientes*, cap. 10. MacIntyre habla también de otros ámbitos donde se aprenden estas virtudes: la escuela, el vecindario, etc.

[39] *Shop Class as Soulcraft*, pp. 9, 18 y 22. Son las tesis de todo el ensayo, que el New York Times calificó entre los tres mejores del 2006.

[40] Cfr. E. Stein, *Zum Problem der Einfühlung*, Reimpresión, Kaffke, Munich 1980.

[41] Cfr. *The Essential Difference: The Truth about the Male and Female Brain*, Basic Books, New York, NY 2003, pp. 126-127. Todas estas tesis están sustentadas científicamente en esta obra. El autor, al inicio, explica que tuvo que postergar la publicación de su investigación por consejo expreso de algunas feministas que le advirtieron del ambiente adverso que encontraría. Años después, una vez disipadas posiciones extremas al respecto, Baron-Cohen se decidió a que su estudio viera la luz. La recepción ha sido positiva.

[42] *Shop Class as Soulcraft*, p. 22.

[43] Sigo aquí la definición tomista de contemplación que es más bien de índole cognoscitiva: «Simplex intuitus veritatis», cfr. *Summa Theologiae*, 2-2, q. 180, a. 3 ad 1. De todas formas, no pretendo excluir de ella una dimensión también amorosa, que he procurado expresar al mencionar la misericordia, propia de la ética cristiana.

[44] La expresión es originariamente de Pablo VI y la pronunció por primera vez ante las Naciones Unidas en la Alocución a los Representantes de los Estados, el 4.X.65, en Nueva York. Juan Pablo II la retoma en un famoso discurso durante el *Simposio del Consejo de las Conferencias Episcopales de Europa*, el 11.X.1985. De todas formas, en ambos casos, los dos Pontífices la aplican al cristiano, es decir, al hombre de fe, que es el que practica verdaderamente la misericordia, virtud que aparece con toda su riqueza y toda su novedad en el Cristianismo.

[45] Cfr. W. Berry, *The Art of Commonplace*, pp. 46-47.

[46] A. Llano, *El diablo es conservador*, p. 198.

[47] Santo Tomás de Aquino, en una de las cuestiones de la Suma dedicadas a la definición del ser humano, escribe incluso que «inter ipsos homines, qui sunt melioris tactus, sunt melioris intellectus». *Summa Theologiae*, I, q. 76, a. 5, c. Cfr. también A. Zimmermann, *Thomas lesen, Legenda 2*, Frankfurt 2001, p. 194.

[48] J. Ratzinger, *Iglesia, ecumenismo y política. Nuevos ensayos de eclesiología*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1987, p. 167.

[49] Carta Encíclica *Spe Salvi*, 30.XI.2007, n. 38.

[50] Cfr. "La contemplazione di Dio nella tradizione cristiana: visione sintetica", en *La contemplazione cristiana: esperienza e dottrina*, Atti del IX Simposio della Facoltà di Teologia, Pontificia Università della Santa Croce, L. Touze (ed.), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2007, pp. 9-43.

[51] Cfr. M. Belda, "La contemplazione in mezzo al mondo secondo San Josemaría Escrivá", en *La contemplazione cristiana: esperienza e dottrina*, cit. pp. 151-176.

[52] Cfr. "Trabajo de Dios", en *Amigos de Dios*, n. 65 y "En el taller de José", en *Es Cristo que pasa*, n. 48.

[53] Cfr. Carta 15-X-1948, n. 5, en A. Vázquez de Prada, *El Fundador*

del *Opus Dei*, Rialp, Madrid 2003, t. III, p. 93.

[54] "¿Por qué nació el Opus Dei?", en *Conversaciones con Mons. Escrivá de Balaguer*, n. 31.

[55] "La mujer en la vida del mundo y de la Iglesia", en *Conversaciones con Mons. Escrivá de Balaguer*, n. 87.

[56] Cfr. *ibídem*, n. 89.

[57] *Ibídem*, n. 87. Su primer punto de referencia es la vida oculta de la Familia de Nazaret: cfr. "En el taller de José", en *Es Cristo que pasa*, n. 22.

[58] Carta 29-VII-1965, n. 1.

[59] «Jede lautere und sachgerechte Arbeit, auch Handarbeit, resultiert für ihn [wenn man so will, ganz unantikisch, ganz unaristotelisch] nicht nur in der Vollendung des Werkes, sondern auch und vor allem des handelnden Menschen selbst». "Christentum für die Masse", en Josemaría Escrivá. *Profile einer Gründergestalt*, César Ortiz (ed.), Adamas, Köln 2002, p. 89.

[60] *Instrucción*, 19-III-1934, n. 33.

[61] 6.X.2002, en AAS 95 [2003] 745.