

MARÍA PÍA CHIRINOS

ANTROPOLOGÍA DEL TRABAJO

EL tema del trabajo desde una perspectiva filosófica es relativamente novedoso. Más aún desde una perspectiva antropológica. Hay abundantes estudios económicos, sociológicos, jurídicos, y la filosofía lo ha tratado sobre su vertiente política. Una causa puede ser la siguiente: hoy en día se considera el trabajo desde coordenadas estrictamente productivas, es decir, económicas y materialistas, sean del corte que sean (capitalistas, marxistas, social-demócratas, etc.). Poco se ha reflexionado sobre el trabajo como una realidad profundamente humana que también puede contribuir a que el hombre sea mejor hombre. No es que no haya habido intentos. En la presente bibliografía temática se procuran reflejar algunos a favor, otros claramente en contra, que dejan el tema abierto a ulteriores estudios.

MAX WEBER, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Península, Barcelona 1993. Tít. orig.: *Die protestantische Ethik*, Gütersloher Verlagshaus, Gerd Mohn 1995⁶.

SE acaba de cumplir un siglo de la primera publicación de esta obra en la revista *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* durante los años 1904-1905 (vol. xx y xxi). Posteriormente Weber revisó el texto y, para responder a las numerosas críticas y comentarios que había suscitado, añadió una nota preliminar y una cantidad enorme de notas de gran extensión y profundidad. Esta nueva versión, bastante más larga y completa, apareció en 1920 en el primer volumen de sus *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Sin embargo, no por ello cesó la polémica y es precisamente ésta la razón principal por la que aconsejaría acceder a esta obra después de leer algunos artículos relativamente recientes, que dejan atrás tanto la ardua confrontación por parte de católicos, marxistas y también protestantes, como un juicio quizá demasiado prematuro sobre la validez de este estudio sociológico.

Para el tema que nos interesa, la obra de Weber resalta precisamente el concepto protestante de trabajo en su acepción luterana de *Beruf* (en alemán tiene una doble acepción: oficio y vocación), con el que propone sustituir el ideal contemplativo – que califica de abandono irresponsable del mundo – por una ascética intramundana en la que el oficio – *Beruf* – juegue un papel determinante. Todos los hombres han de trabajar para colaborar con Dios. Todos son cooperadores divinos a través de su trabajo. Y todos – también los ricos: es decir, los que *no necesitan* trabajar para vivir – han de ejercer alguna actividad. Se trata, pues, de un concepto que relaciona el trabajo con la llamada que Dios hace al hombre, en orden a la propia realización moral y religiosa: estamos ante un nada despreciable intento de universalizar este concepto de modo positivo.

Originalmente, explica Weber, el protestantismo luterano no insistió en el disfrute de los bienes de la vida, sino en una mentalidad austera de trabajo y de ascetismo como medio contra los placeres mundanos. Los calvinistas que llegaron en un segundo momento aceptaron este ideal ascético alrededor del trabajo, pero dieron un paso adelante: la verdadera Iglesia, afirmaría Calvino, es la congregación de los predestinados – *coetus predestinatorum* –, cuya vida debía distinguirse por su estricta moralidad, sobriedad y laboriosidad, y sería bendecida con la prosperidad en los negocios temporales. De este modo, la fe, tan necesaria para la salvación en el luteranismo, acabó siendo sustituida no por las obras – en este caso, se hubiesen identificado con el mismo trabajo – sino por su éxito, concretado en las riquezas. Esta doctrina, afirma Weber, dio lugar a tipos humanos muy aptos para desarrollar el capitalismo: hombres de acero, activos, severos y constantes, que veían en el éxito de su ocupación profesional la seguridad de su salvación.

Sin embargo, los ideales del estilo de vida protestante fracasaron precisamente a causa de su planteamiento de fondo. Según Weber, esta concepción del trabajo produjo un bienestar tan enorme e inesperado que, a la larga, se volvió incontrolable. Es más: acabó paradójicamente en un “íntimo parentesco” o en una relación causa-efecto con el sistema capitalista de Occidente, ni querido ni buscado por los mismos protestantes de la primera hora. En definitiva, la riqueza creada por los puritanos acabó por secar las raíces religiosas de su espíritu: en vez de ser un manto sutil, fácil de arrojar, se convirtió en una cárcel. Por esta razón, con una frase que se ha hecho famosa, Weber concluía: «la fatalidad hizo que el manto se trocase en férreo estuche. El ascetismo [protestante] se propuso transformar el mundo y quiso realizarse en el mundo; no es extraño, pues, que las riquezas de este mundo alcanzasen un poder creciente y, en último término, irresistible sobre los hombres, como nunca se había conocido en la historia. El estuche ha quedado vacío de espíritu, quién sabe si definitivamente».

La explicación weberiana es muy aguda, pero, con todo, incompleta. Ciertamente el calvinismo aseguraba la predestinación a quien tenía éxito en su trabajo – una cierta ética del éxito –, pero se trata de una liberación-redención totalmente externa. No es propiamente el trabajo lo que libera, sino más bien su producto: el “manto” de las riquezas. Éstas son la luz verde que abre al paraíso. Pero el trabajo estrictamente hablando, si no las produce, se convierte en luz roja, en perdición. En efecto – y aquí nos topamos frontalmente con la doctrina luterana de la salvación a través de la sola fe que conviene recordar –, al negar la libertad del hombre y sostener que su naturaleza corrompida es incapaz de la salvación por las obras, Lutero y el protestantismo posterior rechazan su capacidad de perfección intrínseca: del mismo modo que ni el bautismo ni la gracia son capaces de borrar el pecado original, así tampoco ni las obras ni el trabajo añaden bondad alguna al ser humano.

Por tanto, si bien el protestantismo exalta el trabajo como expresión plena de la vida activa para transformar el mundo y espiritualizarlo, ésta se queda en unas coordenadas que la asemejan a la mera producción externa de bienes, que en sí misma no revierte sobre el sujeto que la ejerce, ni lo perfecciona. Nada parece tener en común con la virtud o con la contemplación, que en Aristóteles son acciones inmanentes. Además los efectos de esta vida activa parecen obstaculizar las virtudes inicialmente preferidas por el luteranismo y el calvinismo (la sobriedad, la pobreza, etc.), sobre

todo porque el trabajo crea riquezas, mejora el bienestar e impide el ascetismo propio de la Reforma. Todo recuerda más bien a la *poiesis* aristotélica, con la novedad de que quien la ejerce no es el esclavo sino el hombre llamado por Dios no abandonar el mundo; un trabajo, por tanto, con un matiz positivo pero, a la vez, una actividad estrictamente productiva: no perfecciona al hombre en cuanto hombre.

Los estudios que más pueden ayudar para entender esta obra son: J. M. Burgos, *Weber e lo spirito del capitalismo. Storia di un problema e nuove prospettive*, «Acta Philosophica», vol. 5 (1996), pp. 197-220. Ivo Colozzi ha afrontado también este tema en *Lineamenti di sociologia della religione*, Cedam, Padova 1999, cap. V: «Religione e società capitalistica: un esempio applicativo di analisi relazionale». Como se sabe Michael Novak, constituye un acérrimo defensor del capitalismo desde la perspectiva católica, y parte de la posición de Weber. Además de su famosa obra *L'etica cattolica e lo spirito del capitalismo*, Comunità, Milano 1994, se puede leer un reciente artículo suyo: *Max Weber goes global*, «First Things», (152), Apr. 2005, pp. 26-27. Aunque no es filosófica, sugeriría la excelente biografía de Lutero escrita por R. García Villoslada, *Martín Lutero*, BAC, Madrid 1976², 2 tomos.

HANNAH ARENDT, *La condición humana*, Paidós, Barcelona 1993. Tít. orig.: *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago 1959.

LA conocida obra de Arendt ha pasado a la historia de la filosofía como parte de su pensamiento político y como expresión de la vuelta al neo-aristotelismo. En esa medida, sus comentaristas han prestado siempre mayor atención al tema de la acción humana en la *polis*, que expresa la dimensión más excelsa del hombre, en detrimento de lo que se podría llamar, con sentido amplio, una propuesta filosófica del trabajo, presente a lo largo de toda la obra. De hecho, la lectura atenta de los primeros cuatro capítulos desvela una original aproximación a este tema, en diálogo no sólo con la filosofía griega, sino también con exponentes de la modernidad, especialmente el marxismo, que pretende superar.

La definición de la labor – *the labor of our body* – como actividad metabólica en favor de las necesidades vitales, frente al trabajo que se escapa de estas coordenadas para proporcionar un mundo artificial, ocupa una posición principal ya desde las primeras páginas de la obra. La labor es lo propio del *animal laborans*: se consume inmediatamente y es, en esa medida, improductiva. El trabajo, propio del *homo faber*, da lugar al mundo de la técnica y acaba en los utensilios y artefactos que son, por el contrario, duraderos. Arendt ofrece esta distinción como una aportación propia y original, y dedica sendos capítulos (III y IV) a las características de cada una de estas actividades. Sin embargo, se trata de dos nociones que recorren la obra entera, ya que sirven de contrapunto para otras distinciones que se han hecho famosas: la ya mencionada *animal laborans* y *homo faber*; la delimitación entre esfera pública y la privada (cap. II); y la contraposición entre la labor y el trabajo respecto de la acción, actividad política por excelencia (cap.V).

Como se sabe, la autora manifestó en distintas ocasiones que no se consideraba una filósofa. Sin embargo, sería difícil calificar las aportaciones que brinda en esta obra como parte de otra ciencia. Lo que ciertamente no podría afirmarse es que se trata de una “antropología del trabajo”: la distinción entre labor, trabajo y acción deja fuera de

la esfera plenamente humana a actividades que Arendt considera no libres, esclavas, irracionales, tales como los trabajos en torno a los servicios. Hoy en día es una posición muy discutible: cfr. The President's Council on Bioethics, *Taking Care: Ethical Caregiving in Our Aging Society*, Washington DC, 2005, y M. P. Chirinos, *Un'antropologia del lavoro. Il domestico come categoria*, Edizioni Università della Santa Croce, Roma 2005.

DOMINIQUE MÉDA, *Società senza lavoro. Per una nuova filosofia dell'occupazione*, Feltrinelli, Milano 1997. Tít. orig.: *Le Travail: un valeur en voie de disparition*, Aubier, Paris 1995.

AAMPLIA investigación desde la filosofía política sobre el trabajo, articulada en diez capítulos, que van desde una presentación bastante exhaustiva de la historia de este término (cap. 1-v), hasta una crítica y una propuesta económico-política para recuperar los valores de libertad, cultura, etc. incompatibles, según la autora, con una sociedad basada en el trabajo. Entiende el trabajo como el *labour* de H. Arendt (cfr. *The Human Condition*), a saber, como una realidad material, irracional, privada de libertad, etc. En esta línea, el trabajo no consiente la autorrealización de la persona porque es un puro factor de producción; porque implica relaciones de violencia (*sic*), propias de la subordinación y de la jerarquía de los ámbitos laborales; y porque priva de aquello que constituye la esencia del hombre: el pensamiento, la acción, la obra, el arte (cap. 6). El trabajo tampoco funda la sociedad, porque su significado abstracto (valor de cambio, pura producción), propio del orden económico, corresponde a una visión que choca con la visión política, presente ya en la tradición aristotélica (y asumida recientemente por Habermas).

Méda dedica los dos últimos capítulos a dos propuestas de filosofía política: «reinventar la política» abandonando el contractualismo de Hobbes (cap. 9) y «desencantar el trabajo» presente en la utopía moderna que lo sacraliza (cap. 10). Para la primera, aconseja volver a Hegel y Tocqueville, y reconocer la subordinación de la economía a la política, como presupuesto para una sociedad capaz de fomentar riquezas en todas sus formas (y no sólo en la dimensión material). La segunda propuesta se dirige a dismantelar la omnipresencia del trabajo: hoy las capacidades humanas se desarrollan sólo en función de su utilidad y del rendimiento económico; y cualquier actividad ha de asumir la forma del trabajo entendido como medio de producción. Por eso, según Méda, es preciso reducir esta presencia y redefinir su papel para crear una “sociedad de libertad”: la desacralización del trabajo permitirá considerarlo simplemente en su función de distribución de riquezas.

Esta obra merece algunas observaciones. Su propuesta desde la filosofía política para una sociedad fundada sobre el trabajo, parte de la definición inventada por A. Smith, que se presenta como incuestionable: el trabajo es una categoría abstracta, económica y material. Y es precisamente esta idea de fondo su principal debilidad. Si bien es verdad que se trata de una aportación moderna, esto no excluye la necesidad de cuestionarla y llegar a una noción de trabajo más universal y sobre todo más enraizada en la antropología.

En este sentido, la crítica principal es la misma que merece la obra de Arendt, en la que Méda claramente se inspira, a saber, haber entendido el trabajo como medio de producción de riquezas, y – en esa medida – como un compartimento estanco, sin re-

lación alguna con otras dimensiones del hombre, e incompatible con una perfección ética y racional. Con unos presupuestos así, la conclusión es inevitable: el trabajo «no es una categoría antropológica» (p. 25), ni puede conducir a la realización de la persona. Cabría cuestionar también otras nociones que aparecen a lo largo de la obra y que se aceptan sin más: la noción de individuo y su libertad incondicionada, que se intenta hacer compatible con la visión aristotélica del hombre como animal político. Todo esto lleva a afirmaciones que hoy en día están siendo revisadas por autores como Alasdair MacIntyre (*Animales racionales y dependientes*), porque no parece tan evidente que la racionalidad sea fruto exclusivo de la participación política; o que la libertad sea sinónimo de autonomía; o que toda relación de dependencia o toda diferencia – también la que se da en el ámbito familiar – sea de suyo negativa.

El intento de volver a una concepción de la sociedad a partir de Hegel y Tocqueville no resuelve el problema de fondo. La solución que ofrece Méda es externa y excluyente del propio trabajo: sólo una “sociedad sin trabajo” (título italiano de la obra), es decir, sólo una actividad dentro de un tiempo libre en el sentido del ocio aristotélico, permitiría la plena realización del hombre y de la mujer contemporáneos. Estamos nuevamente ante el ideal humanista autárquico y racionalista de la propuesta moderna. Frente a él, es lícito abogar por una antropología que, buscando la perfección en la adquisición de la virtud, descubre que la alcanza en la medida en que realiza otras actividades, sin menosprecio de la corporalidad.

PIERPAOLO DONATI, *Il lavoro che emerge. Prospettive del lavoro come relazione sociale in una economia dopo-moderna*, Bollati Boringhieri, Torino 2001.

ESTUDIO sociológico sobre el trabajo, que incluye amplias y válidas referencias filosóficas. La tesis principal va contracorriente y, más en concreto, intenta superar posiciones contemporáneas, como la del libro de Méda (que sigue posiciones de los años 80, como la de Offe, Dahrendorf, Gorz), que proponen el fin del trabajo. Donati, en cambio, intenta definir las condiciones para que el trabajo emerja o aparezca con todas sus características positivas y humanas y, sobre todo, como una relación social. Entre los 6 capítulos y la introducción, cabe destacar la síntesis histórica que presenta en el segundo, así como la exposición de la teoría marxiana (cap. 3), de especial interés por tratarse de un diálogo con lo que se puede llamar el núcleo duro de esta filosofía centrada en el trabajo, y que la caída de los regímenes comunistas no ha hecho desaparecer. Como ahí se afirma: la concepción marxista del trabajo no ha sido superada y por eso Marx está todavía presente (cfr. p. 97).

Para quien conoce y también para quien no conoce otras propuestas de Donati, el capítulo 5 ofrece una exposición de lo que denomina la línea *lib/lab* o, como lo llama en otros momentos, la filosofía *lib/lab*, o el sistema de regulación *lib/lab*. Con esta expresión, Donati se refiere a las políticas económicas orientadas a la oferta (línea *lib* de liberal) y a las políticas que buscan en el modelo del *Welfare State* soluciones correctivas a la propuesta anterior (*lab* de laborista). La crítica es interesante: ambas líneas representan un compromiso entre una ética del trabajo de tipo calvinista (Weber), es decir, de tipo utilitarista e instrumental, que sostiene un *welfare* liberal, y una ética del trabajo que predica su autonomía y neutralidad, apoyándose en una concepción social-demócrata del *Welfare State*.

Donati propone superar la *sociedad industrial*, regulada por el *Welfare State*, para llegar a una *sociedad de actividades*. La primera parte de una noción unívoca de trabajo, en la que éste se reduce a puestos y ocupación o desocupación; mientras que la segunda lo re-define y lo presenta con una rica analogía, que diferencia múltiples tipos de trabajo y de ocupación, con relaciones de comunicación y virtualidades concretas y enriquecedoras del entramado social.

Además se pueden encontrar diversos artículos de este autor también sobre el trabajo: *I significati del lavoro e il loro impatto sulla riorganizzazione della società*, en *Liberare il lavoro. Significato e prospettive nella società post-moderna*, Ares, Milano 1999, pp. 20-60; *Il lavoro e la persona umana*, texto de la conferencia en el 3º *Simposio Europeo dei Docenti Universitari: Ora et labora*, Vicariato di Roma Ufficio Pastorale Universitaria, Roma, 30 de junio de 2005, que, mientras no se publique en las Actas, se encuentra en la *web* de esta actividad: www.universitas2000.org.

ANTONIO MILLÁN-PUELLES, *Economía y libertad*, Confederación Española de Cajas de Ahorro, Madrid 1974.

AUNQUE el título no menciona el trabajo, la obra lo aborda con la lucidez y originalidad propias de este filósofo español. En efecto, al interés inicial del libro por la actividad socioeconómica, Millán-Puelles añade temas más de fondo alrededor de la antropología filosófica, y dentro de éstos, el del trabajo desde su perspectiva libre y racional, es decir, profundamente humana.

Dividido en tres partes y cada una con tres capítulos, destacaría, en primer lugar, el titulado “Las Necesidades”, donde ofrece una reflexión aguda sobre la índole cultural de nuestras necesidades básicas o naturales. «El hombre es un animal gastrónomo, en el sentido más radical de la palabra», lo cual demuestra que «en su necesidad de alimentarse, es el hombre algo más que un animal» (p. 28). Hay también un acercamiento positivo al tema del bienestar y del lujo, que representan un «exceso esencial del ser humano sobre las condiciones materiales de la existencia puramente animal» (p. 49).

El capítulo vestá dedicado a la índole «esencialmente libre del trabajo», lo cual pone en su sitio – es decir, en un sitio antropológico y no materialista o economicista – esta realidad: el trabajo es expresivo de la “universalidad” propia del hombre (p. 179). Además, el hombre prevé sus necesidades físicas futuras y esto lo distingue del bruto que no posee esa capacidad de previsión. De ahí que la temporalidad caracterice sus acciones y sirva de hilo conductor para desarrollos filosóficos que acaban en la afirmación de su libertad y con ello de su “historicidad”. Son también de interés la referencias a las condiciones somáticas del ser humano, que se retoman en este capítulo en relación con el trabajo.

El estudioso del tema del trabajo no debería prescindir de la lectura de este libro escrito en 1974: el enfoque filosófico y, más aún, antropológico, lo convierte en un clásico siempre actual. Sólo añadido que tiene un defecto: no haberse reeditado.

LEONARDO POLO, *Tener y dar*, en F. FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ (ed.), *Estudios sobre la Enc. “Laborem exercens”*, BAC, Madrid 1987, pp. 201-230.

CON ocasión de la publicación de la Encíclica de Juan Pablo II *Laborem Exercens* (1985), la conocida editorial “Biblioteca de Autores Cristianos” dedicó un volumen

a profundizar en este primer documento del Papa polaco en torno a una temática social. El resultado fue un libro multidisciplinar con excelentes artículos, entre los que destaco éste de Leonardo Polo, por presentar una breve y clara exposición de su pensamiento sobre el trabajo en clave antropológica.

A partir de presupuestos aristotélicos, Polo entiende la teoría, la *práxis* y la *poíesis*, como tres formas de posesión, que definen al hombre. En efecto, si el ser humano es animal racional, lo es gracias a que *tiene lógos* y esta *tenencia* se encuentra presente en las tres dimensiones de su razón. La más básica es su capacidad de tener según su cuerpo, que Polo llama “tener práctico” y corresponde al nivel poiético. A ésta le sigue la posesión según el conocimiento teórico, que es la posesión inmanente cognoscitiva, y la tercera sería la propia del actuar moral, que se concreta en la virtud o el vicio.

¿Qué debe entenderse por posesión corpórea? Sería lo propio del *homo faber*, quien mediante el trabajo manual y también corporal, realiza multitud de obras que configuran el mundo. Es el ámbito de la técnica. Sólo el hombre es capaz de “tener corporalmente” o de “habitar” (del latín *habere*), porque transforma en humano un espacio o una materia. Sólo él es capaz de vestirse porque su cuerpo mide el vestido y no al revés; y sólo él también es capaz de modular con sus manos, hasta crear tanto relaciones materiales como incluso relaciones humanas solidarias. El hombre es el ser que habita el mundo y habitar es un tener práctico-poiético que va creando cultura.

En Platón y también en la teoría aristotélica, la posesión intelectual asemeja al hombre a la divinidad, porque gracias a ella contempla las verdades eternas e inmutables. La virtud o tenencia ética es inferior a la tenencia teórica, por ser fruto de la indigencia. Brevemente y en lenguaje antropológico: ni en Platón ni en Aristóteles la voluntad es posesiva. Se tiende o se desea aquello que no se posee. «El aprecio por la verdad, por la capacidad humana de conocer – escribe Polo – se la debemos en gran parte a los griegos. La dimensión amorosa elevada a culminación la debemos eficientemente al cristianismo» (p. 225). La voluntad para un griego es lo imperfecto y no cabe atribuirla a Dios. Para un cristiano, en cambio, el hombre se asemeja a lo divino en tanto que se dona totalmente. La clave de esta novedad es la concepción cristiana del amor y con él de la voluntad.

Una explicación así lleva de la mano a la definición de “persona”. A la definición clásica, cabe añadir una dimensión que ciertamente la enriquece: su ser en relación. El hombre, a través de su actuar, no sólo es capaz de poseer la virtud de modo íntimo, sino que, en esa misma medida, su interioridad – su ser – se acrecienta: la virtud es «el punto en el que el tener toma contacto con el ser del hombre» (p. 219), de tal manera que, cuanto más se posee de este modo, es decir, cuanto más virtuoso se es, su intimidad se hace más rica y su capacidad de relación también. El ser humano posee o “tiene” para “dar”, que significa comunicar, entregarse, compartir, ayudar, etc. Lo cual permite añadir otra afirmación ausente en la filosofía clásica: si el trabajo es un modo de poseer, aunque sea el menor de los expuestos, puede y debe constituirse como una entrega a los demás, como un acto de donación de la persona que trabaja.

Lógicamente toda la dimensión de servicio de estas actividades no sería real si no existiese la posibilidad de que alguien distinto recibiese su donación y, además, co-

rrespondiese. Por eso, una de las categorías fundamentales de la visión cristiana de la sociedad es la noción de prójimo; y de ahí que Polo concluya que el hombre «es un ser personal porque es capaz de dar» (p. 226).

Además de este artículo, se pueden encontrar otras referencias al trabajo del mismo autor en *Ética*, Aedos Unión Editorial, Madrid 1997².