

EL TRABAJO COMO MANIFESTACIÓN DE DIOS

JOSÉ IGNACIO MURILLO

Departamento de Filosofía. Universidad de Navarra (Pamplona)

El trabajo como alejamiento de Dios

«Sólo me animaba una fe y una fuerza: el trabajo. Únicamente me sostiene el trabajo inmenso que me propongo realizar (...) El trabajo de que os hablo es regulador: constituye una lección, y me he propuesto el deber de avanzar, aunque sea un paso, en mi obra cotidiana... ¡Trabajo! Pensad, señores, que él constituye la única ley del mundo. La vida no tuvo otro fin ni otro fundamento para ser. Todos nacemos con el fin de contribuir al trabajo y para desaparecer después». Estas palabras de Émile Zola en un discurso a la juventud del año 1890 sirven para ilustrar la positiva valoración que tributaban al trabajo algunos espíritus del siglo XIX. Una valoración positiva, pero extremadamente problemática. Trabajar, ¿para qué? El trabajo se convierte en la justificación de la vida. Pero la justificación del trabajo no es otra que la obra realizada, a la que el hombre subordina su vida, tal vez intentando saciar con las expectativas de su permanencia las ansias de inmortalidad que la naturaleza le niega como viviente.

El mismo Nietzsche denunció el nihilismo que se esconde bajo esta concepción. En la glorificación del trabajo, en los infatigables discursos sobre la «bendición del trabajo», advierte la misma reserva mental que en los elogios de los actos impersonales y de interés general: la del temor por todo lo individual. «En el fondo, se siente ahora (...) que semejante trabajo constituye la mejor policía para subyugar a todos e impedir, por uso de la fuerza, el desarrollo de la razón, los anhelos y el placer proporcionado por la independencia»¹.

Nietzsche consideraba que la cultura del trabajo de su tiempo, para la que el ocio parecía cada vez más una simple pérdida de tiempo, que se toma con mala conciencia, era un antídoto contra el ansia humana

1. NIETZSCHE, F., *Morgenröte*, af. 173.

de elevación. «Es preferible hacer algo antes que no hacer nada: tal principio sirve para dar el golpe de gracia contra toda cultura y gusto superior. Y del mismo modo como con esta prisa del que trabaja sucumben visiblemente todas las formas, también se pierde (...) el sentimiento de la formalidad misma (...) No se tiene tiempo ni fuerzas para dedicarse a lo ceremonial, para la cortesía y sus rodeos, para todo *esprit* de conversación y, en general, para todo *otium*». «Incluso, pronto se llegará al punto de no poder abandonarse, sin despreciarse a uno mismo y sin remordimientos (...) a la vida contemplativa»².

Una crítica que alcanza también a denunciar la pérdida misma del sentido religioso. «Entre aquellos que ahora viven, por ejemplo en Alemania, desprendidos de la religión, encuentro hombres de muchas clases (...); pero ante todo, la mayoría de ellos está formada por personas en quien la laboriosidad ha ido disolviendo, de generación en generación, los instintos religiosos: ya no saben para qué sirve la religión, y sólo registran (...) su existencia en el mundo con una especie de estúpido asombro (...) por los negocios o los placeres, por no hablar de la patria y de los periódicos»³.

En el mundo moderno, se asiste así, a juicio de Nietzsche, a un vuelco de la visión clásica, para la cual la contemplación se encontraba por encima del trabajo y le daba sentido. Ahora, lo que antes se veía como signo de la indigencia del hombre, obligado a preocuparse por producir y conservar las condiciones de su existencia, se convierte en su rasgo definitorio y esencial, y cobra tal importancia que Marx llega a sostener que el trabajo es la autoproducción misma del ser humano⁴.

Pero ¿a qué se está refiriendo Nietzsche con su defensa de la contemplación? La contemplación clásica se dirigía a la naturaleza y sus primeras causas —lo divino—, pues consideraba que lo más elevado del ser humano era la capacidad de conocer y poseer intelectualmente la realidad. Por eso el trabajo se entendía como una actividad subordinada, que no es de suyo perfecta y que, si bien se beneficia de nuestras capacidades espirituales, responde en último extremo a nuestra dimensión meramente animal. Para los clásicos, la contemplación es improductiva, pero no porque sea deficiente, sino porque no necesita serlo. Nietzsche, en cambio, no concibe al hombre sin producción, y, por lo tanto, sin trabajo, en el sentido que los clásicos concedían al término —aunque se trate de un trabajo que está por encima de toda utilidad y al margen del sistema social y productivo— porque su paradigma de la

2. ÍD., *Fröhliche Wissenschaft*, af. 348, 349, 373.

3. ÍD., *Jenseits von Gut und Böse*, af. 58.

4. «Toda la historia universal no es otra cosa que la generación del hombre por el trabajo». MARX, K., *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, trad. de W. Roces, Barcelona 1975, p. 126.

vida superior es la producción artística, en la cual el hombre también se subordina a su obra.

Bastan estas breves referencias para situar el problema que nos ocupa. La cultura moderna valora el trabajo, y en éste, la producción. Pero para ella, la producción se convierte en un fin terminal que no guarda referencia a nada que le dé sentido. Ser es, para el hombre, trabajar, y trabajar es inmolarse al producto, sea éste colectivo –como bien supieron explotar los totalitarismos del siglo pasado–, sea éste –como Nietzsche defiende– individual y aristocrático.

De nada sirve que se precise que, para algunos pensadores, ese producto no es otra cosa que el hombre mismo, y que, por lo tanto, el trabajo no implica servidumbre, sino que es manifestación de la máxima autonomía. El hombre se convierte en su autor, pero, una vez realizado, ¿qué queda de su capacidad configuradora? El trabajo no puede ser a la vez la definición del hombre y el acontecimiento que lo produce, porque el producto siempre es externo a la acción que lo realiza. Por eso la consideración del hombre como productor de sí mismo separa de modo drástico dos estados: el de la producción y el del disfrute de la obra realizada, convirtiendo la historia o bien en un proceso intrínsecamente frustrado, o bien en una preparación que nada tiene que ver con aquello que la culmina. En otras palabras, esta forma de entender la autorrealización es un ídolo al que se sacrifica el hombre real. Una posición, sea dicho de paso, muy distinta de la escatología cristiana, que considera que el estado definitivo del hombre será la culminación de lo que éste ya posee de modo incoado en su condición histórica.

La exigencia de autonomía que se contiene en esta pretensión autoprodutora explica también que Hegel definiera el trabajo como una aniquilación del mundo, que, en cambio, para el pensamiento cristiano había sido siempre lo entregado al cuidado del hombre. Así se deja ver en estas palabras tomadas de la *Vida de Hegel* de Rosenkranz: «Ora et labora! ¡Ruega y maldice! Si al proferir una imprecación alguien dice ¡sacramento!, la maldición será vana; pero en religión se unifican las cosas que de otro modo estarían separadas. ¡Que la tierra sea maldita y que debas comer el pan con el sudor de tu frente! *Trabajar significa aniquilar el mundo o maldecir*»⁵.

5. ROSENKRANZ, K., *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstat 1998, p. 543. Citado, como los textos precedentes de Zola y Nietzsche, en LÖWITZ, K., *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX. Marx y Kierkegaard*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires 1968. (Reproduzco esos textos tan sólo con ligeros retoques). Algunas reflexiones en torno a esta actitud respecto de la actividad artística, cfr. STEINER, G., *Presencias reales*, Destino, Barcelona 1998.

En este orden de cosas, ¿qué relación tiene con Dios el trabajo humano? El trabajo llega a aparecer como una suplantación de la actividad creadora cerrada a la trascendencia. Por eso el trabajo remite al hombre y sólo al hombre, lo expresa o, más bien, lo realiza, y su consideración y su ejercicio lo cierra a toda trascendencia⁶.

La subordinación del trabajo a la contemplación

Es lógico que para una concepción cristiana, esta descripción del trabajo resulte inaceptable. Así, por ejemplo, Leonardo Polo señala un error antropológico y metafísico, que consiste en conceder valor de radical último al producto⁷. Se trata de una idea que, procedente del tardío Medioevo, se encuentra en gran parte del pensamiento moderno. Se manifiesta, por ejemplo, en la concepción del conocimiento como un proceso de constitución del objeto, dejando en suspenso en qué consista una actividad puramente contemplativa, y llega –por ejemplo en Hegel– a comprender el Absoluto mismo como el resultado de un proceso⁸. Una buena expresión de esta convicción es el conocido argumento con el que Francis Bacon descalifica la causa final. Según él, «la consideración de los procesos naturales desde el punto de vista de la finalidad es estéril, y, como una virgen consagrada a Dios, no engendra nada»⁹. En otras palabras, es improductiva.

6. «La confusión del ser del hombre con una supuesta culminación de su hacer es mero ateísmo. Pero lo cierto es que dicha culminación no existe, y no puede ser avistada desde ninguna situación de época. Naturalmente, esta circunstancia no justifica el relativismo historicista, pues lo que ha de excluirse de antemano es la absolutización de la acción. Tal exclusión es un acierto indudable del planteamiento clásico». POLO, L., «La *Sollicitudo rei socialis*: una encíclica sobre la situación actual de la humanidad», en VV.AA., *Estudios sobre la encíclica «Sollicitudo rei socialis»*, Unión Editorial, Madrid 1990, p. 94.

7. «El radical moderno es el principio del resultado. El hombre está a la búsqueda de sí mismo en el modo del producir. Es lo que Nietzsche llama la metafísica del artista. La vida consiste en autorrealizarse. El hombre depende de sus actos, pero no por el valor intrínseco de éstos, sino por los resultados que de ellos se derivan. Hay en este planteamiento una nueva idolatría. Vivir es producir, porque de entrada el hombre es negativo, vacío o indeterminación. Lo positivo es lo producido». *Ibid.*, p. 83.

8. He abordado algunos aspectos de este problema, junto con el planteamiento de Leonardo Polo del lugar de la producción en la actividad humana, en MURILLO, J.I., «La teoría de la cultura de Leonardo Polo», *Anuario Filosófico* 29 (1996), pp. 851-867. Cfr. POLO, L., «El conocimiento de Dios y la crisis de la filosofía en la Edad Media», en *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid 1993; MIRALBELL, I., *El dinamismo voluntarista de Duns Escoto. Una transformación del aristotelismo*, EUNSA, Pamplona 1994. En cuanto a las repercusiones de esta tesis en la teoría del conocimiento, cfr., por ejemplo, POLO, L., *Curso de Teoría del Conocimiento*, vol. I, EUNSA, Pamplona 1987 (3.ª ed.), pp. 68 y ss.

9. «Nam causarum finalium inquisitio sterilis est, et, tanquam virgo Deo consecrata, nihil parit». «*De dignitate et augmentis scientiarum*», III, 5, en BACON, F., *The Works of Lord Bacon*, tomo 2, London 1841, p. 340.

De todos modos, una cosa es rechazar esta interpretación del trabajo, que se presta a plantear de modo problemático la relación del hombre con la trascendencia, y otra distinta rechazar la importancia del trabajo en la vida del hombre. En ese caso, si reconocemos que el trabajo es una actividad propiamente humana y sostenemos que el hombre es imagen de Dios, parece que éste debe participar de algún modo de esta imagen, y así, reflejar en la creación algún aspecto de la vida divina. Ahora bien, aunque el pensamiento cristiano ha tenido una visión del trabajo más positiva que el pensamiento griego, no es difícil suponer cuáles son las razones de que su consideración como reflejo de la imagen de Dios haya sido postergada. De una parte, porque, como hemos visto, las categorías clásicas de las que ha dependido a la hora de formular una concepción filosófica y teológica del hombre, dejan a duras penas lugar para explicar de qué modo el trabajo humano remite a Dios. De otra, porque la realidad misma del trabajo humano está entrecruzada de luces y sombras, que dificultan a menudo ver en ella un reflejo de la gloria de Dios.

En primer lugar, el trabajo humano, como ya hemos señalado, parece responder a la imperfección del hombre y no a su perfección. El hombre debe trabajar para poder mantenerse vivo porque no es autosuficiente. Pero, además, el trabajo mismo y sus logros llevan el signo de la imperfección de su autor. El trabajo fatiga y va acompañado de dolor y sufrimiento. Las obras humanas se resienten de la ignorancia, de la fallibilidad de su autor, y de todas las consecuencias de su condición pecadora. Y, además, una vez realizadas, se encuentran a merced de la implacable naturaleza, que las destruye o puede impedir que lleguen a cumplir el propósito que las originó.

Estas mismas cualidades son las que llevaron a Aristóteles y, con él, a gran parte del mundo antiguo a asociar la tarea productiva a la condición servil. Una observación que, además, nos pone frente a la realidad de que el trabajador puede ser instrumentalizado también por obra de una injusta organización de la sociedad, de modo que el trabajo viene a resultar un talón de Aquiles del hombre, un riesgo de esclavitud.

Fueron seguramente estas dificultades las que condujeron a desdeñar el papel del trabajo como parte de la imagen de Dios en el hombre, e incluso a verlo —al menos en algunas imágenes populares— como un castigo por el pecado, mientras que la imagen de Dios se ponía en aquellas actividades que son perfectas en sí mismas y que están de suyo exentas de la fatiga. Así, por ejemplo, en la teología medieval, la imagen de Dios se sitúa en el entendimiento y en la voluntad. Es más, dentro del intelecto, lo que refleja a Dios es la capacidad contemplativa, correspondiente al intelecto, y no su capacidad discursiva (la *ratio*), que

conserva la alusión al trabajo y que se subordina a la contemplación¹⁰. Y, dentro de la voluntad, la imagen se encuentra en el libre albedrío entendido más como capacidad de amar y de decidirse que como capacidad de transformar la realidad externa.

No es mi intención restar importancia a este análisis de las facultades humanas. Resulta cierto que, en cuanto actividades, éstas que acabamos de describir son más perfectas que las orientadas a la producción y reflejan mejor la naturaleza divina. Por otro lado, el hecho de que éstas sean actividades inmanentes, es decir, que constituyan de suyo una perfección del sujeto, refleja en el hombre la trascendencia y autosuficiencia de Dios, a quien nada externo puede perfeccionar, y a quien toda criatura externa se dirige y glorifica. En este sentido, que las acciones humanas reviertan y permanezcan en el hombre como perfecciones suyas significa que éste no está subordinado al perfeccionamiento de lo externo, sino que es lo externo lo que, ante todo, contribuye a su crecimiento.

Sin embargo, cabe hacer algunas observaciones. Ante todo, que el crecimiento humano, incluido el crecimiento intelectual, pasa por el ejercicio de una actividad que tiene un reflejo externo. Por eso, centrarse en la actividad contemplativa en ejercicio tiene como contrapartida ofrecer una imagen del hombre activa, sí, pero estática, porque excluye en realidad su crecimiento; y además parcial, porque excluye el papel que tiene el cuerpo en ese proceso. Podríamos decir incluso que ni siquiera el intelecto –cuya actividad parece, como notaron los griegos, la más autárquica– escapa a la ley que obliga al espíritu humano a salir de sí para mejorar, y a contar, por tanto, con el cuerpo. Pues, de acuerdo con la experiencia humana, al menos en condiciones ordinarias, toda actividad intelectual, aun la más contemplativa, exige al menos el esfuerzo de la atención, que implica al cuerpo y bien puede denominarse trabajo.

Pero donde la insuficiencia se ve con más claridad es en el plano de la voluntad. Si el acto propio de la voluntad es el amor, éste no se puede concebir sin alteridad y sin exterioridad. Dicho de otro modo, el amor es una actividad espiritual y personal, pero no solitaria, sino dirigida a una persona distinta y resulta incompleta si no se manifiesta eficazmente en obras. *Obras son amores*. En este sentido, la locución divina que san Josemaría recibió con las palabras de un refrán castellano¹¹, expresa adecuadamente la dinámica que incluye el cuerpo en la actividad humana del espíritu.

10. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, SANTO, *Summa theologiae*, I, q. 93, a. 3, ad 6.

11. Cfr. VÁZQUEZ DE PRADA, A., *El Fundador del Opus Dei*, tomo I: *Señor, que vea*, Rialp, Madrid 1997, p. 417.

De hecho, se puede decir que la consideración de la imagen de Dios que tiene en cuenta exclusivamente las facultades espirituales pone en sordina lo específicamente humano, pues sirve también para la naturaleza angélica. Pero, en comparación con ellas, y si no atendemos a nada más, la imagen de Dios en el hombre resulta entonces más oscura e imperfecta que en aquellos. Así, aunque el hombre aparece como criatura espiritual y querida en sí misma, también resulta la más imperfecta de entre ellas. ¿Por qué habría querido Dios una criatura así, en la que la dignidad espiritual se encuentra sometida a la inestabilidad y dispersión de la materia? ¿Por qué dotar a un espíritu de un cuerpo, y de un cuerpo como el humano? Y, lo que resulta más sorprendente, ¿por qué hacer de esa naturaleza, al asumirla, el punto culminante de su obra creadora?

En mi opinión, si centramos la perfección humana exclusivamente en la inteligencia, la condición humana se vuelve difícilmente comprensible. Incluso puede resultar fácil considerar al hombre como una criatura imperfecta. Pero si consideramos la condición humana a la luz de la capacidad de amar, y no la vemos simplemente como la tendencia que deriva del conocimiento intelectual, sino como la más alta expresión y la culminación de la condición personal, las cosas adquieren otros matices.

En este sentido, no podemos hablar de una superioridad natural del hombre sobre el ángel, pero sí podemos decir que la naturaleza humana ofrece un repertorio mayor de posibilidades, que permiten a Dios expresar de formas inéditas en las criaturas su naturaleza y su relación con ellas. Dicho de otro modo, si bien la criatura humana es menos poderosa y más insuficiente, tal vez constituya, sin embargo, un lenguaje más rico y adecuado como vehículo de las *magnalia Dei*.

El trabajo como manifestación de Dios

Creo que puede ser interesante para explorar esta idea, aplicada en concreto a la condición trabajadora del ser humano, acudir a las enseñanzas de san Josemaría Escrivá, pues en ellas, como en pocos lugares, se descubre en el trabajo una hondura antropológica y teológica que lo saca del marco estrecho que le imponen los moldes culturales con los que se abordó en la cultura cristiana occidental, y aparece de este modo una valoración más alta del trabajo que permite no sólo corregir la extrapolación moderna, sino también mostrar hasta qué punto se queda corta. Dicho de otro modo, no sólo permite denunciar que se acomete un camino equivocado cuando se reduce al hombre a su condición de trabajador, sino también que con ello la misma dignidad del trabajo queda disminuida.

Ante todo, debemos aclarar en qué sentidos podemos referirnos al trabajo como manifestación de Dios. En primer lugar, podemos decir que la condición humana manifiesta a Dios en la medida en que, tomando como punto de partida lo que el hombre es, podemos conocer algo acerca de Dios. Pero también cabe hablar, en otro sentido, de manifestación de Dios en el hombre, en la medida en que Dios toma la naturaleza humana como destinataria de algunas acciones, que, de este modo, se plasman en la creación y lo manifiestan en ella. En el primer caso, estamos hablando de lo que propiamente entendemos cuando decimos que el hombre es imagen de Dios. En el segundo, en cambio, lo que manifiesta a Dios es la especial relación que puede establecerse entre ambos.

Respecto a la posibilidad de que podamos conocer a Dios a través del trabajo, san Josemaría afirma: «Reconocemos a Dios no sólo en el espectáculo de la naturaleza, sino también en la experiencia de nuestra propia labor, de nuestro esfuerzo»¹².

La tradición teológica solía basar sus pruebas de la existencia de Dios en la naturaleza. Tal vez porque ésta es externa y porque su orden no ha sido afectado directamente por el pecado. Pero sobre todo, al menos según Tomás de Aquino, porque el hombre tras el pecado se encuentra *corporalibus deditus*¹³, inclinado a lo sensible, y sólo de ello extrae su conocimiento¹⁴. En cambio, san Josemaría, sin desdeñar esa vía, parece reconocer también una audaz vía antropológica para acceder a Dios. No sólo el universo material, y tampoco el hombre sólo en lo que tiene de realidad natural, sino también la actividad humana, son una vía para descubrirlo.

Afirmar que la actividad humana sea un camino para descubrir la existencia de Dios no quiere decir de suyo que la actividad humana sea imagen de Dios, o que el hombre lo sea en ese aspecto. De hecho, las criaturas materiales son un punto de partida válido y no contienen la imagen divina. Sin embargo, hay que reconocer que el conocimiento de cómo es Dios cuenta con cierto conocimiento de su imagen. Las criaturas pueden dar razón de su insuficiencia constitutiva y reclamar un Creador omnipotente, pero determinar ese creador como inteligente, libre y capaz de amar, atributos sin los cuales no cabe concebir al Dios cristiano, sólo es posible porque conocemos qué es entender y amar en virtud de la experiencia que de nosotros mismos tenemos. También podríamos decir, siguiendo esta consideración, que el modo

12. JOSEMARÍA ESCRIVÁ, SAN, *Es Cristo que pasa*, Rialp, Madrid, n. 49.

13. TOMÁS DE AQUINO, SANTO, *Summa theologiae*, III, q. 61, a. 1 c.

14. Cfr. *Ibid.*, I, q. 84, a. 6 y a. 7.

en que entendemos la creación como una actividad personal toma pie en algunas características del modo de trabajar del hombre.

De todos modos, para poder considerar esa actividad como parte de la imagen de Dios es preciso despojarla de las características que la hacen limitada e imperfecta, para considerarla desde aquello que le otorga propiamente dignidad personal. ¿Resulta esto posible?

En este sentido, y para resaltar aún más la dificultad, cabe notar que san Josemaría no se refiere a las actividades espirituales, que parecen ajenas al esfuerzo. No es la inteligencia la que sirve en este caso para demostrar la existencia de Dios, sino el trabajo, lo que queda de manifiesto con la aclaración «de nuestro esfuerzo», pues éste se refiere aun en ellas a la dimensión de trabajo —es decir, de transformación de lo externo, de implicación en ello— y no a lo que de actividad meramente espiritual les corresponde.

Por otro lado, ¿dónde se experimenta esta labor, que es vía para reconocer a Dios? No es en las realizaciones externas que de ella resultan, pues éstas ante todo llevan la marca de su autor y a él remiten en primer lugar, sino en la actividad transformadora, que es un trasunto de la acción creadora y providente de Dios y cuya energía de él procede¹⁵.

Para entender la eficacia cognoscitiva de esta experiencia del propio trabajo, hay que recordar que, para san Josemaría, la realidad humana del trabajo debe ser situada en el marco del amor.

«Conviene no olvidar (...) que esta dignidad del trabajo está fundada en el Amor. El gran privilegio del hombre es poder amar, trascendiendo así lo efímero y lo transitorio. Puede amar a las otras criaturas, decir un tú y un yo llenos de sentido. Y puede amar a Dios, que nos abre las puertas del cielo, que nos constituye miembros de su familia, que nos autoriza a hablarle también de tú a Tú, cara a cara.

Por eso el hombre no debe limitarse a hacer cosas, a construir objetos. El trabajo nace del amor, manifiesta el amor, se ordena al amor»¹⁶.

Así entendido, el trabajo nos permite conocer algunos aspectos de Dios, que, en la enseñanza de san Josemaría, remiten a la Encarnación redentora. «Mi Padre no deja de trabajar, y yo también trabajo»¹⁷. Estas

15. «La obra que desde el exterior añade el hombre, proviene, en última instancia, de Dios que lo creó y que gobierna invisiblemente todas las cosas». AGUSTÍN, SAN, *De genesi ad litteram*, VIII, 8 (CSEL 28, 1, 243). Nótese que la experiencia de nuestra labor y nuestro esfuerzo a que se refiere san Josemaría es ante todo interior. De modo que la vía señalada parece emparentada con la que propone san Agustín: «*In interiore homine habitat veritas*».

16. JOSEMARÍA ESCRIVÁ, SAN, *Es Cristo que pasa*, cit., n. 48.

17. Jn 5, 17. A este respecto conviene notar —como señala Francisco Varo— que en el Antiguo Testamento el verbo trabajar nunca se predica de Dios. En cambio, el trabajo se designa con un verbo que sirve al mismo tiempo para designar lo que nosotros entendemos por

palabras, pronunciadas por Jesús en polémica con algunos judíos acerca de una curación realizada en sábado, parecen indicar que Dios comparte algo de lo que en el hombre llamamos trabajo, y que, tal vez, comprendido a la luz del amor y despojado de la condición creatural que adopta en éste, también forma parte de la vida divina. Una vida que, como Verbo encarnado que es, se manifiesta en la actividad de Jesucristo. «En verdad, en verdad os digo –afirma poco más adelante– que el Hijo no puede hacer nada por sí mismo, sino lo que ve hacer al Padre; pues lo que Él hace, eso lo hace del mismo modo el Hijo».

Aunque, en el contexto de este pasaje, las palabras de Jesús se refieren a sus milagros, el empleo de la palabra trabajo permite extenderlo a todo lo que los hombres entendemos como trabajo y que el Verbo quiso compartir con nosotros al asumir nuestra condición. El hecho es que san Josemaría –que, por otro lado, señalaba que para él era tan prodigioso lo que llamamos milagro como la omnipotencia divina que manifiesta su providencia ordinaria– tenía una gran devoción a los años de vida oculta de Jesús, los años que consumió trabajando en una ocupación manual, desconocido para las miradas de sus contemporáneos. Esta consideración le servirá para poner de manifiesto la eficacia de la vida del cristiano corriente, que vive como uno más de sus contemporáneos y cuya actividad no lleva exteriormente otros rasgos mesiánicos que la perfección con que Cristo acabó todas las cosas, aun las más menudas. «Todos los días de Jesucristo en la tierra, desde su nacimiento hasta su muerte, fueron así: *pertransiit benefaciendo*, los llenó haciendo el bien. Y en otro lugar recoge la Escritura: *bene omnia fecit*¹⁸: todo lo acabó bien, terminó todas las cosas bien, no hizo más que el bien»¹⁹. En este sentido, la vida de trabajo humano de Jesucristo manifiesta al hombre el modo en que debe realizar en sí mismo el mandato dirigido a quienes son su imagen: «Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto»²⁰.

Otra prueba de esta percepción de la referencia del trabajo a Dios, se contiene en el nombre de la institución que fundó, *Opus Dei, Trabajo de Dios*, que algunas veces explicaba aludiendo a que Dios y no él era su autor, pero otras –quizá no se trataba de algo distinto, pues se refiere a su núcleo mismo– en el sentido de que sus hijos debían hacer que su labor se convirtiera en trabajo divino, intervención divina en el mundo, que llevara a poner a Cristo en la cumbre de todas las actividades humanas.

trabajo y el culto a Dios. Sin embargo, en mi opinión, es preciso reconocer que el verbo empleado en el evangelio de san Juan no deja lugar a duda acerca de su sentido. Tal vez esto pueda indicar que entender a Dios como trabajador sólo sea posible en un marco trinitario.

18. Mc 7, 37.

19. JOSEMARÍA ESCRIVÁ, SAN, *Es Cristo que pasa*, cit., n. 16.

20. Mt 5, 48.

Por otro lado, entender el trabajo como expresión del amor se traduce en comprenderlo como servicio abnegado, que no rehúsa llegar hasta las últimas consecuencias. También aquí el trabajo aparece como realización de otro de los imperativos dirigidos al hombre en los que Dios –en este caso a través de la Humanidad de su Hijo– se pone como modelo: «Amaos los unos a los otros como yo os he amado»²¹. Pero en ellas el hombre se encuentra con la realidad del dolor, que aparece a menudo en la forma del cansancio y la fatiga, que debe ser superada con esfuerzo para poder llegar hasta el final siguiendo la inspiración del amor.

Por supuesto que el dolor, en lo que tiene de consecuencia del pecado y de imperfección de nuestra naturaleza, no puede ser situado en la naturaleza divina. Pero ¿puede servirle la realidad del dolor para manifestarse a las criaturas? El dolor no estaba en el plan original de Dios, pero Dios lo permite porque es capaz de sacar bienes de él. En concreto, la Redención se llevará a cabo, como medio privilegiado, a través del dolor y la muerte. De hecho, comparada con los ángeles, la naturaleza humana es la única que puede sufrir sin culpa propia, y, en virtud de ello, el Verbo, al asumirla, pudo expresar, aceptando el dolor, hasta dónde llega el Amor de Dios y cómo consiste en una entrega que va más allá de todo cálculo. La misma realidad del pecado, que no puede ni tiene sentido que asuma el Hijo, permite manifestar que ese amor es capaz incluso de perdonar, una manifestación del amor de Dios que a san Josemaría siempre llenó de asombro y agradecimiento²².

Pero tal vez uno de los más profundos descubrimientos del significado divino del trabajo sea el que deja entrever la narración de un descubrimiento que relataba el 24 de octubre de 1966: «A mis sesenta y cinco años, he hecho un descubrimiento maravilloso. Me encanta celebrar la Santa Misa, pero ayer me costó un trabajo tremendo. ¡Qué esfuerzo! Vi que la Misa es verdaderamente Opus Dei, trabajo, como fue un trabajo para Jesucristo su primera Misa: la Cruz. Vi que el oficio de sacerdote, la celebración de la Santa Misa, es un trabajo para confeccionar la Eucaristía; que se experimenta dolor, y alegría, y cansancio. Sentí en mi carne el agotamiento de un trabajo divino»²³. A lo que añadía pocas semanas después: «A Cristo también le costó esfuerzo (...). Su

21. Jn 13, 34.

22. «A la pregunta acerca de por qué, tras la caída de los ángeles, había creado Dios al hombre, Ambrosio de Milán respondió así: tras esa experiencia, Dios quería tener trato con seres a los que pudiera perdonar». SPAEMANN, R., *Felicidad y benevolencia*, Rialp, Madrid 1991. La naturaleza del ángel, aunque es más perfecta que la del hombre, no permite que Dios lo ame de este modo.

23. AGP, P01 1990, p. 69. Cit. en ECHEVARRÍA, J., *Para servir a la Iglesia. Homilias sobre el sacerdocio (1995-1999)*, Rialp, Madrid 2001, p. 191.

Humanidad Santísima se resistía a abrir los brazos en la Cruz, con gesto de Sacerdote eterno. A mí nunca me ha costado tanto la celebración del Santo Sacrificio como ayer, cuando sentí que también la Misa es Opus Dei. Me dio mucha alegría, pero me quedé hecho migas»²⁴.

A san Josemaría le es dado comprender que la Cruz, el centro mismo de la obra redentora, es también trabajo. La vinculación entre el dolor y el trabajo, que trae reminiscencias de la consideración negativa que le correspondía en otro tiempo, no debe engañar. No se trata de que la Cruz sea trabajo porque en ambos el hombre sufre, es decir, por la pasividad que conlleva, sino porque ambos constituyen un empeño eficaz. En la Cruz Cristo realiza con su activa entrega la redención de los hombres, y en la Misa, el sacerdote confecciona la Eucaristía unido a ese sacrificio.

Se puede pensar que esta extensión del trabajo acaba por difuminar su sentido y que lo aparta de la obra que de él resulta. Pero, por el contrario, lo que de este modo se descubre es la íntima conexión entre el amor y el esfuerzo por traducirlo en obras. El sufrimiento y el dolor no formaban parte de la criatura humana y de su actividad cuando salió de las manos de Dios, pero, una vez introducidas, son la «piedra de toque del Amor»²⁵ y sirven para expresar la verdad y radicalidad de la entrega. De este modo, al conectar el amor y el trabajo hasta sus últimas consecuencias, se descubre su verdadero valor y se muestra de modo patente cómo incluso la aparente debilidad del hombre manifiesta la imagen de Dios en él.

24. Citado en ECHEVARRÍA, J., *Para servir a la Iglesia. Homilias sobre el sacerdocio (1995-1999)*, cit., p.191.

25. JOSEMARÍA ESCRIVÁ, SAN, *Camino*, Rialp, Madrid, n. 439.