

Rafael Corazón González

Filosofía del trabajo



RIALP

FILOSOFÍA DEL TRABAJO



RAFAEL CORAZÓN GONZÁLEZ

FILOSOFÍA DEL TRABAJO

EDICIONES RIALP, S. A.
MADRID

© 2007 *by* RAFAEL CORAZÓN GONZÁLEZ
© 2007 *by* EDICIONES RIALP, S. A., Alcalá, 290, 28027 Madrid

No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su tratamiento informático, ni la transmisión de ninguna forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, por fotocopia, por registro u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito de los titulares del Copyright.

Fotocomposición. M. T. S. L.

ISBN: 978-84-321-3632-0
Depósito legal: M. 11.725-2007

Printed in Spain

Impreso en España

Gráficas Rógar, S. A., Navalcarnero (Madrid)

Índice

Introducción	9
I. Hombre y mundo	15
1. El hombre como habitante	15
1.1. El lugar del hombre en el mundo	18
1.2. Habitar y tener en el pensamiento clásico .	19
1.3. La idea moderna de posesión	23
2. El «mundo» clásico	28
2.1. El desencantamiento del mundo	32
3. La relación con la naturaleza: el trabajo	34
4. El materialismo histórico	40
5. Antropología y trascendencia	46
5.1. El trabajo en la filosofía cristiana	49
5.2. La persona en el pensamiento medieval .	50
5.3. <i>Praxis y poiesis. Facere y agere</i>	52
5.4. El trabajo en la tradición cristiana me- dieval	54
5.5. El <i>uso</i> como acto de la voluntad	57
5.6. Trabajo y sentido	61
II. La dimensión objetiva del trabajo	67
1. Trabajo y producto	67
1.1. La desvalorización del trabajo	69

1.2. El trabajo como autorrealización	75
1.3. El hombre como ser objetivo	80
2. Producir y causar	87
3. Problemas éticos del trabajo y la producción .	93
3.1. Trabajo y sociedad	98
3.2. El utilitarismo como pretensión de sí .	102
3.3. La sociedad de consumo	105
3.4. El problema ecológico	107
3.5. Progreso y desarrollo	115
III. El sentido subjetivo del trabajo	121
1. El valor del trabajo	121
2. Trabajador y producto	122
2.1. La inversión de la <i>praxis</i> y la <i>poiesis</i>	123
2.2. El olvido de la <i>praxis</i>	127
3. Ética y trabajo	131
3.1. El trabajo como ética	134
3.2. La ética aplicada al trabajo	140
4. Trabajo y contemplación	144
4.1. El trabajo como don	148
5. Persona y trabajo	156
Bibliografía	161

Introducción

En la historia de la filosofía el trabajo apenas ha sido objeto de estudio de un modo específico; puede decirse que no existe, propiamente, una filosofía del trabajo, y menos aún una antropología del trabajo. En el pensamiento clásico aparece ligado a la satisfacción de las necesidades básicas, como una actividad propia de esclavos, no de hombres libres, de aquellos que buscan la «vida buena»; los modernos se fijan principalmente en el producto y en la propiedad, partiendo de la base de que el primer producto y la propiedad fundamental del hombre es él mismo. El trabajo como actividad, en ambos casos, queda en la penumbra, cuando no en la oscuridad.

Las circunstancias históricas han influido notablemente en la consideración social del trabajo, hasta el punto de que hoy se le considera un derecho y un deber. La sociedad se organiza en torno al trabajo, sin que se desprecie ya ninguno de ellos; al contrario, los más básicos se consideran más necesarios, aunque no gocen de mucho valor ni la retribución económica coincida con el reconocimiento de su importancia. Por ejemplo, la incorporación de la mujer al mundo del trabajo ha hecho, por contraste, que se revaloricen las tareas del hogar.

Hasta tal punto la sociedad gira en torno al trabajo que una huelga en cualquier sector puede paralizar otros muchos, además de hacerse sentir con mayor o menor intensidad en todos. Es el caso de los servicios de recogida de basuras, hospitales, grúas de carretera, gasolineras, etc. El mayor desarrollo cultural y técnico lleva consigo una dependencia mayor del trabajo: la materia bruta, sin trabajar, carece de valor, es inútil en un mundo cada vez más tecnificado.

En este libro se intenta hacer una antropología del trabajo, una aproximación desde el punto de vista filosófico, dejando de lado otros aspectos (sociológico, económico, psicológico, político, etc.) que, hasta ahora, han llamado más la atención. La filosofía del trabajo requiere una antropología previa; a lo largo de la historia los méritos y limitaciones de estas antropologías han quedado de manifiesto al haberse enfrentado a esta piedra de toque, pues el trabajo no puede ser considerado como algo marginal, negativo o despreciable, pero tampoco puede constituir un fin en sí mismo.

¿Dónde situar el trabajo dentro de las actividades propiamente humanas? La respuesta que aquí se adelanta es que es la más profundamente humana, aquella en la que el hombre manifiesta su ser personal. Es cierto que con el trabajo se atiende a las necesidades vitales, se alcanza una posición económica y social, se asciende en la escala social, se logra poder económico, social e incluso político..., pero todo esto, hasta cierto punto, es secundario. Detenerse en cualquiera de esas finalidades es perder de vista lo decisivo, porque quien lo haga trabajará para sí mismo, instrumentalizará el trabajo y, a la larga, lo degradará y se degradará.

Lo decisivo, aquello que hace del trabajo la actividad más propiamente humana, es que en él la razón teórica, que busca la verdad, se continúa en la razón práctica, introduce la verdad en el mundo material y en las relaciones con los demás: la persona manifiesta su intimidad, aporta y hace de su vida un don. El hombre es un ser personal con naturaleza corpórea que tiene que habitar en el mundo. Como persona, busca la verdad y el bien, no en el mundo, sino en otra persona; pero esa búsqueda no es egoísta; lo propio de la persona es abrir su intimidad, darse, y para ello cuenta con la naturaleza humana y el mundo, a los que ha de elevar a la condición de don. La ofrenda espiritual, en el caso del hombre, pasa necesariamente por el don material, que de este modo adquiere carácter simbólico.

La esencia del hombre, mediante las virtudes, es el camino por el que la persona se manifiesta y aporta, continuando la naturaleza, cultivándola, y coexistiendo con las demás personas. Pero como el destino personal es trascendente, tanto el mundo físico como el amor a los demás han de servir de cauce para la búsqueda de Dios. El trabajo, por tanto, es la actividad gracias a la cual la naturaleza y el propio hombre se destinan a Dios.

En la Biblia se dice que el hombre fue creado para trabajar; inmediatamente, después del pecado original, se añade que comerá el pan con el sudor de su frente. ¿Cuál de estas dos afirmaciones es la fundamental? El castigo es la consecuencia de haber pervertido el sentido de la vida humana, la cual, sin embargo, no ha quedado desprovista de él aunque ahora, para alcanzarlo, requiere un fatigoso empeño. Pero el trabajo sigue siendo el medio por el que el hombre puede volver a recuperar, con la ayuda de la

gracia divina, su condición primera. En la tradición filosófica de inspiración cristiana esta verdad, enunciada en la primera página de la Sagrada Escritura, no ha sido tematizada y, sin embargo, forma parte de aquellas verdades que la razón puede alcanzar por sí misma.

¿Qué es lo que impide considerar el trabajo en su integridad sin detenerse en aspectos importantes pero secundarios como la fatiga que le acompaña o el producto y el beneficio que de él se siguen? Seguramente la apreciación de su utilidad: como recoge y aúna todas las dimensiones de la persona, es fácil caer en la tentación de valorar alguna de ellas como si fuera lo fundamental olvidando las demás, incurriendo en un reduccionismo. La antropología con que se afronta el tema es siempre, en definitiva, la que marca el sentido del trabajo.

Pero el fin del trabajo no es la utilidad, el producto. Lograr que el esfuerzo que hay que realizar para obtenerlo no sea un precio demasiado alto, tan alto que lo haga despreciable, tampoco es el sentido de la técnica y el progreso. Todo ello es necesario, pero si se olvida que lo propio del trabajo es manifestar la verdad del hombre, su relación con el mundo, consigo mismo, con los demás y con Dios, entonces se vuelve contra el propio hombre, al que encierra en sí mismo y rebaja a la condición de un ser más de la naturaleza. La sinceridad con que se acepta el propio ser, la condición humana, se mide por la rectitud con que se trabaja. Si la persona es un don fruto de la predilección divina, el trabajo es el medio para que ella misma retorne al Creador haciendo de sí misma el don con el que aceptar y agradecer su misma existencia. Una tarea que implica la vida entera y en la que han de invertirse todas las capacidades humanas. Por eso, trabajar no

es un castigo, una desgracia o una necesidad; es, ante todo, el modo como el hombre puede y debe destinarse a Dios, haciendo de su propia existencia una oblación espiritual que comprende la naturaleza entera y las relaciones con las demás personas.

Para poner de manifiesto la naturaleza del trabajo se ha dividido este estudio en tres partes. En la primera el tema es el trabajo en sí mismo, como actividad en la que el hombre crea un mundo humano transformando la naturaleza. La segunda se centra en el sentido objetivo del trabajo: el producto y las relaciones laborales, así como los problemas éticos derivados de la producción. La última parte trata sobre el sentido subjetivo del trabajo: qué hace el hombre con su propia vida cuando trabaja. Y siempre se atiende a las diversas concepciones del trabajo a lo largo de la historia y las repercusiones que han tenido sobre el propio hombre, tanto teórica como prácticamente.

El trabajo se funda en una antropología pero, a la vez, aporta una visión del hombre que la propia antropología ha de asumir. Por ser la actividad más propiamente humana, en él se reúnen todas las dimensiones de la persona. El sentido del trabajo no puede separarse del sentido de la vida humana. Esa es su grandeza.

I. Hombre y mundo

1. El hombre como habitante

El trabajo ha sido definido de muchas formas a lo largo de la historia, pero siempre como una relación estrecha entre el hombre y la naturaleza. Trabajar, según unos u otros, es ordenar, causar, informar, dominar, regir, destruir y hacer violencia, desnaturalizar, elevar, agredir o cultivar... la naturaleza. Las diversas teorías tienen que ver tanto con la antropología como con la filosofía de la naturaleza de cada pensador o escuela.

Para comprender qué es el trabajo y cómo se lo ha entendido, es preciso, por tanto, destacar las diversas concepciones sobre el hombre como ser que habita en la naturaleza, pues ahí podremos encontrar los fundamentos que dan razón de las distintas valoraciones de esta actividad propia y exclusiva del hombre.

Con demasiada frecuencia se ha pensado que el trabajo es un castigo o, al menos, la necesidad ineludible pero más baja a la que debe dedicarse el hombre¹. Esta

¹ «La etimología de la palabra ‘trabajo’ apunta indudablemente a la actividad forzada (onerosa, molesta). La voz latina *trepalium*, de la cual deriva el vocablo en cuestión, es el nombre de un instrumento de tortura: una

postura no es propia de una determinada época; se encuentra en la antigua Grecia, en Platón, por ejemplo, para quien el cuerpo es una cárcel en la que el alma paga la pena debida a un pecado; pero también en el pensamiento moderno que, aunque en principio lo valora más, sueña con una edad dorada en la que la sociedad del ocio sustituya, gracias a las máquinas y a la técnica, a la sociedad organizada según clases sociales, en la que la estructura económica determina el rol y el estatus de cada uno de sus miembros.

También en el momento presente nos encontramos con una postura semejante: «advertida, alertada, instruida, espabilada por las obras de Marcuse, la generación del 68 sabía que ya no teníamos que trabajar para vivir. En todas partes el progreso de la productividad hacía inútil el tiempo que invertían obreros y empleados en talleres y oficinas... La satisfacción de las necesidades iba a exigir sólo un tiempo de trabajo mínimo: uno o dos días por semana. El problema que se planteaba no era ya cómo organizar o distribuir mejor el trabajo, sino el de aprender a vivir sin trabajar»². Este hecho no era una desgracia sino una bendición.

Sin embargo, «no se estaba aún preparado para la idea de acabar con el trabajo y deshacerse de sus tópicos, cuando una epidemia de paro se convirtió en una obsesión»; y aunque «por primera vez sin duda en la historia

especie de cepo, con *tres palos* cruzados, al cual se ataba la víctima. *Triपालiare*, de donde viene 'trabajar', significó, inicialmente, atar a un hombre al *trepalium*, y luego, por extensión, cualquier modo o forma de suplicio». MILLÁN-PUELLES, A., *Léxico filosófico*, Rialp, Madrid, 1984, 560.

² GRIMALDI, N., *El trabajo. Comunión y excomunicación*, Eunsia, Pamplona, 2000, 9-10.

de las grandes crisis económicas, los parados pueden vivir sin trabajar y no están sometidos a la rigurosa necesidad de trabajar para vivir..., sin embargo, no consideran este ocio imprevisto como una buena fortuna, o como una condonación de la pena, o como unas vacaciones adelantadas. Paradójicamente, y en contra de lo que se había proclamado tan alegremente, este tiempo libre no es de forma alguna para ellos el de su libertad. Lejos de probar que el trabajo les privaba de sus vidas, más bien consideran sus vidas mutiladas al ser privados de sus trabajos»³.

En otras épocas liberarse de la necesidad de trabajar era la condición necesaria para ser libre o noble; hoy el problema del paro, en cambio, produce profundas depresiones, incluso en quienes tienen recursos suficientes para vivir. En pocos años hemos pasado de un extremo al otro. El trabajo es un derecho y un deber, y quienes no lo ejercen son mal vistos. La libertad y la nobleza no se asimilan al ocio sino, al contrario, son consecuencia del trabajo.

La relación del hombre con la naturaleza es, por un lado, necesaria, insoslayable, pero es mucho más que eso; es también fuente de riqueza interior, no sólo exterior, marca la personalidad del hombre, lo eleva en la estructura social y, sobre todo, cultiva su personalidad y lo ennoblece. ¿Se debe esto a circunstancias históricas y culturales o tiene que ver, por el contrario, con la condición humana? ¿La relación con la naturaleza es esencial al hombre o, más bien, se trata de un «accidente» del que podríamos prescindir?

³ Ibidem, 13.

1.1. El lugar del hombre en el mundo

Es una constante del pensamiento filosófico, salvo casos muy excepcionales, situar al hombre por encima de la naturaleza. Para Platón el hombre es su alma, y el alma pertenece al mundo de las Ideas; Aristóteles afirma que en el hombre hay algo, el intelecto agente, divino, venido de fuera, separado. Estas ideas tienen especial relevancia si se tiene en cuenta que eran pensadores paganos, para los cuales no hay nada que no sea «natural». Tanto el mundo de las Ideas como el físico son mundos; el mundo supralunar, cuyo ser supremo es Dios, forma parte también de la naturaleza. La trascendencia, en el pensamiento griego, no significa más que superioridad dentro de la escala de los seres, concretamente, inmortalidad y eternidad frente a cambio y temporalidad. Pero incluso con estas limitaciones, en el hombre hay algo que lo eleva sobre lo físico, que le hace superior a lo cambiante y material: una cierta trascendencia que le asemeja a la divinidad, en la que se encuentra su destino si vive de acuerdo con sus capacidades más altas.

En los orígenes de la filosofía moderna, a partir de Descartes, el dualismo se presenta como la solución para comprender al hombre. La distinción entre *res cogitans* y *res extensa*, *percepción* y *apercepción*, *mundo fenoménico* y *nouménico*, etc., hace posible, explicable, que el hombre se sitúe más allá de la naturaleza y pueda dominarla. Llegar a ser «dueños y poseedores de la naturaleza»⁴ es el ideal cartesiano de relación entre hombre y mundo.

⁴ DESCARTES, R., *Discurso del método*, 6ª parte, 32 ed., Espasa Calpe, Madrid, 1997, 93.

Desde entonces la Física ha ocupado el lugar de la Metafísica como ciencia suprema, pues el desarrollo de la técnica marca el grado de superioridad del ser humano. El ideal del progreso indefinido va ligado a su desarrollo. Hombre y mundo están ligados de tal modo que el primero sólo es propiamente hombre si se libera de las necesidades naturales mediante el control y el dominio del mundo físico.

El hombre trasciende el mundo. Algo hay en el ser humano que no pertenece a la naturaleza. De un modo u otro, esta es la idea que del hombre ha tenido la humanidad siempre. Pero ¿es posible liberarse del trabajo?, ¿puede vivir el hombre sin dedicar sus mayores esfuerzos y energías a la obtención de los bienes materiales que le permiten subsistir?, ¿realmente el trabajo no tiene otro sentido que la mera subsistencia?

Por más que se afirme la trascendencia humana, siempre queda el hecho de que vivimos en el mundo. Incluso si se lograra satisfacer las necesidades vitales sin esfuerzo, no por eso dejaríamos de estar en el mundo. Situados por encima suyo, ¿podríamos desentendernos de él?, ¿ha de ser sólo el lugar, la habitación, en la que desarrollar otro género de vida?, ¿y qué vida sería esa?

1.2. Habitar y tener en el pensamiento clásico

Aristóteles incluyó entre las «categorías» una que es exclusiva del hombre: el tener o hábito categorial⁵. Sólo el hombre puede incorporarse algo externo hasta el punto

⁵ ARISTÓTELES, *Categorías*, 15, 15b 16 s.

de hacerlo suyo, ya sea un vestido, un collar o un anillo. Pero lo asombroso es que, al definir al hombre, acudió a este «accidente» para señalar su diferencia específica: el hombre es el animal que «tiene» *logos*⁶.

No siempre se ha atendido suficientemente a este hecho aparentemente paradójico. La inteligencia es «tenida» por el hombre; viene de fuera, es divina⁷, pero se incluye entre sus pertenencias, hasta el punto de diferenciarlo de los demás seres mundanos. La traducción usual de la definición aristotélica como «animal racional» no sólo no añade nada, al contrario, «con ello se empobrece el planteamiento aristotélico. Sin duda, el hombre es el animal racional, pero lo es de manera sumamente precisa (incluso lingüísticamente)... La racionalidad, o cualquier otra característica del hombre, se vincula con el hombre mismo, con el sujeto humano, en la forma de tener... El hombre es un ser que, a diferencia de los demás, guarda una relación de tenencia con sus propias características, y también con el resto del mundo: *con todo* (ser animal racional es ser capaz de poseerlo todo en la forma de conocerlo). En resumen: lo rigurosamente característico del hombre (y esto es digno hoy de una larga meditación) es el tener»⁸.

Puede parecer contradictorio definir al hombre por un accidente, puesto que se trata de una definición esencial; pero no es así. La sustancia, para Aristóteles, es el sujeto de predicación y ella no se predica de nada. Al poner el concepto de hombre como sujeto, que es la «sustancia

⁶ ARISTÓTELES, *Política*, I, 2, 1253a 11 s.

⁷ Cfr. ARISTÓTELES, *De Anima*, III, 5, 430a 18 s.

⁸ POLO, L., *Sobre la existencia cristiana*, Euns, Pamplona, 1996, 105.

segunda», la definición se construye recurriendo al género próximo y, más que a la diferencia específica de una especie biológica, a una posesión que supera al género y le sitúa por encima del resto de los animales.

Tener, sin embargo, puede entenderse de diversos modos. «Si caracterizamos al hombre así, esto es, si decimos que lo diferencial del hombre no es que sea racional sino algo más primario, a saber, que es capaz de tener y que es racional en cuanto que tiene razón; si éste es realmente el núcleo de la antropología clásica, ahora hay que añadir que la relación de tener en el hombre es más o menos intensa según las dimensiones de su naturaleza. El hombre es capaz de guardar una relación de apropiación en distintos niveles. Según los niveles de esa apropiación, se acerca más a lo que en Dios es estricta identidad: Ser»⁹.

El pensamiento aristotélico se orienta hacia el ser perfecto, aquél que es autosuficiente o, en terminología más apropiada, autárquico. Dios es el pensamiento que se piensa a sí mismo y que no desea nada¹⁰; los astros se mueven con movimiento circular y uniforme intentado imitar así la reflexión perfecta de la divinidad; el ciclo de la naturaleza sublunar también es circular, aunque mucho menos perfecto. ¿Cómo puede el hombre, que habita el mundo pero está dotado de razón, imitar a Dios?

«Son tres los niveles de pertenencia humana: 1) el hombre es capaz de tener según su hacer y según su cuerpo: éste es un primer nivel; 2) el hombre es capaz de

⁹ Ibidem, 106.

¹⁰ Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, XII, 9, 1074b 34.

tener según su espíritu, y eso es justamente lo racional en el hombre; 3) por último, el hombre es capaz de tener (de modo intrínseco) en su misma naturaleza una perfección adquirida. Es lo que los griegos llaman virtud o hábito»¹¹. Por tanto, lo más propio del hombre es la virtud, porque ésta hace posible el recto ejercicio de los actos. Pero es preciso dar un paso más para comprender el sentido de la antropología aristotélica.

La posesión no consiste en tener, sino en «tenerse», porque «en la medida en que el hombre ejerce la relación medio-fin es dueño de su conducta práctica desde sus operaciones inmanentes [intelectuales y voluntarias], y dueño de estas últimas desde las virtudes. Ser dueño de la práctica y de las propias operaciones, lo que es posible precisamente porque el hombre vive según la relación medio-fin, es el primer significado de la libertad. Ser libre, es decir, ser dueño de los propios actos, es imposible para el hombre si no establece relaciones de medio-fin, si no subordina unos niveles a otros. La capacidad de tener, vista sintéticamente, en definitiva significa libertad»¹².

El trabajo, en este esquema, se sitúa en el nivel más bajo, en el tener corpóreo-práctico, necesario para la vida humana, pero subordinado a los niveles superiores. Si se trastoca el orden, el hombre deja de ser *causa sui*, en el sentido de causa de sus actos, *causa sibi* más propiamente, porque el hombre no se hace a sí mismo sino que ordena su acción en beneficio propio para, de este modo, perfeccionarse y asemejarse a Dios.

¹¹ POLO, L., *Sobre la existencia cristiana*, 106.

¹² Ibidem, 107.

1.3. *La idea moderna de posesión*

En el pensamiento moderno se da una inversión respecto del clásico. La *vida contemplativa* será sustituida por la *vida activa*, porque la inteligencia perderá su carácter de tenencia superior del hombre y será sustituida por la voluntad. Ya Descartes quería sustituir la filosofía especulativa por una práctica que permitiera el dominio y la posesión no sólo del mundo, sino de uno mismo. Pero esta posesión no se refiere sólo a los propios actos, sino que va más allá hasta alcanzar al ser mismo del hombre. Descartes lo expresa con claridad: «el libre albedrío es, en sí mismo, lo más noble que puede haber en nosotros, tanto más cuanto que nos iguala, en cierto modo, a Dios y parece eximirnos de someternos a él y, en consecuencia, su uso atinado es el mayor de todos nuestros bienes, ese libre albedrío es también lo que más nos *pertenece* e importa, de lo que se deduce que sólo de él pueden venirnos nuestros mayores contentos. Así es como vemos, por ejemplo, que ese reposo espiritual y esa íntima satisfacción que experimentan quienes saben que, de entre lo que está a su alcance, nunca dejan de hacer lo mejor tanto para conocer el bien como para conseguirlo, son deleites incomparablemente más suaves, duraderos y estables que todos los que proceden de otras causas»¹³.

«Tener» el propio espíritu contento y satisfecho es el ideal cartesiano, la felicidad máxima que puede alcanzarse en esta vida¹⁴. Pero no es un caso aislado. En Kant

¹³ DESCARTES, R., *Carta a Cristina de Suecia*, 20-XI-1647. En ID., *Correspondencia con Isabel de Bohemia y otras cartas*, Alba Editorial, Barcelona, 1999, 257.

¹⁴ Cfr. DESCARTES, R., *Discurso del método*, 6ª parte, 94-95.

se encuentra la misma idea formulada de otro modo: la autonomía moral, obrar de acuerdo con el imperativo categórico, lleva al hombre a sentir respeto por sí mismo y a hacerse digno de ser feliz¹⁵.

Aquí se ha producido un giro notable respecto de la noción de posesión tal como la entendían los clásicos. Antes los actos lo eran de la sustancia, del hombre; ahora lo que el hombre realiza es su propio ser. La trascendencia se ha perdido, el fin del hombre no es asemejarse a Dios, sino «poseerse» y, para ello, dotarse de contenido, llegar a ser propiamente hombre. ¿Cómo pudo llegarse a esta concepción del hombre y la libertad?, ¿qué había producido este cambio en la antropología y en la concepción del mundo?

En pocas palabras puede resumirse así: «Descartes se halla, por vez primera en la historia del pensamiento humano, en la trágica y paradójica situación, no solamente de encontrarse segregado del universo —eso lo realiza ya el Cristianismo al comienzo de nuestra Era—, sino segregado también de Dios. En el momento en que el nominalismo ha reducido la razón a ser una cosa de *puertas a dentro* del hombre, una determinación suya, puramente humana, y no esencia de la divinidad; en este momento queda el espíritu humano segregado también de ésta. Solo, pues, sin mundo y sin Dios, el espíritu humano co-

¹⁵ «Nuestra propia voluntad, en la medida en que obraría tan sólo bajo la condición de una legislación universal posible por sus máximas, esta voluntad posible para nosotros en la idea, es el auténtico objeto del respeto, y la dignidad de la humanidad consiste justo en esa capacidad para dar leyes universales, aunque con la condición de quedar sometida ella misma a esa legislación». KANT, I., *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Alianza, Madrid, 2002, 131. Ak. IV, 440.

mienza a sentirse inseguro en el universo. Y lo que Descartes pide a la Filosofía, al principio del filosofar, es justamente eso: volver a encontrar un punto de apoyo, una seguridad... El último reducto seguro es aquél en que aún subsiste la necesidad racional. De esta manera llega el yo, el sujeto humano, a ser centro de la Filosofía...»¹⁶.

Si se desconecta el pensamiento de la realidad, entonces resulta que «el imperar dominante de lo lógico vuelto de espaldas a la radicalidad del ente es válido respecto de la apariencia. Y esto implica que la lógica va a tomar a su cargo la estructura del interés. El aprovechamiento de la verdad en tanto que el hombre la posee se vincula de suyo con la práctica una vez prescindida la intención recta. Así pues, lo racionalizado es el interés, el habitar humano y su mundo»¹⁷. Si la voluntad se sitúa por delante de la razón, ésta se convierte en un instrumento con el que aquella, mediante la lógica, organiza sus propias creaciones, funda un mundo ideal que la voluntad plasmará en la naturaleza, considerada ahora como *materia bruta*, externa e incluso contraria, en principio, al hombre.

Esto significa que la voluntad es espontánea, que no se rige por la razón, sino a la inversa, y que tanto el hombre como la naturaleza han de ser obra de la voluntad. Ser será ya «llegar a ser», moldear la propia naturaleza humana según un programa a elaborar por el propio hombre.

Si la verdad se desecha por incognoscible, queda al menos el deseo de alcanzar la certeza. ¿Certeza de qué?

¹⁶ ZUBIRI, X., *Naturaleza, Historia, Dios*, 6ª ed. Editora Nacional, Madrid, 1974, 230.

¹⁷ POLO, L., *La persona humana y su crecimiento*, Eunsa, Pamplona, 1996, 146.

De no ser engañado; pero ¿quién va a engañar al hombre si la realidad se sitúa fuera de su alcance? Además la certeza es una actitud subjetiva: un deseo de seguridad interior regido por un criterio igualmente subjetivo; se está cierto de lo que cumple determinadas condiciones, de lo que se ajusta a un examen cuyas preguntas formula uno mismo¹⁸.

Descartes pensaba aún que las ideas podían ser falsas¹⁹; luego Kant y el idealismo comprenderán que esas ideas no pueden ser más que obra del sujeto. La lógica trascendental y la dialéctica sustituirán a la lógica clásica, porque ofrecen la posibilidad de construir un mundo «racional» que puede llegar a ser real. De este modo el pensamiento se hace creador de su objeto, pero sometido siempre a la voluntad que es, en definitiva, la que se siente segura.

¿Qué es lo que «tiene» el hombre y lo posee de tal modo que le lleva a su propia perfección? ¿Cómo se entiende, en esta situación, la libertad y el actuar humano? ¿Cuál es, en definitiva, su interés, el objeto del deseo? En Aristóteles estaba claro: «todos los hombres desean por naturaleza saber»²⁰; el deseo se dirigía a la contemplación, que es lo que hace al hombre semejante a Dios. Pero, ¿qué

¹⁸ «Nada hay que esté enteramente en nuestro poder sino nuestros propios pensamientos». DESCARTES, R., *Discurso del método*, 3ª parte, 61.

¹⁹ «Había, además, otra cosa que yo afirmaba, y que pensaba percibir muy claramente por la costumbre que tenía de creerla, a saber: que había fuera de mí ciertas cosas, de las que procedían esas ideas, y a las que éstas se asemejaban por completo. Y en eso me engañaba; o al menos, si es que mi juicio era verdadero, no lo era en virtud de un conocimiento que yo tuviera». DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas con Objeciones y Respuestas*, 3ª Meditación, Alfaguara, Madrid, 1977, 32.

²⁰ ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 1, 980a 20.

desea el hombre moderno?, ¿hacia dónde se dirige con todo su ser?, ¿qué quiere poseer? Ya lo hemos leído: para Descartes «el libre albedrío es, en sí mismo, lo más noble que puede haber en nosotros, tanto más cuanto que nos iguala, en cierto modo, a Dios y parece eximirnos de someternos a él». Se trata de sentirse en las propias manos, de no depender de nada ni de nadie, de disponer de la propia vida²¹.

Esta doctrina alcanzará un punto de inflexión en Locke. Lo propio del hombre, para este autor, es poseer y, en primer lugar, poseerse: «el yo es aquella cosa pensante y consciente —sea cual sea la sustancia de que está hecha (espiritual o material, simple o compuesta, no importa)—, que es sensible o consciente de placer y dolor, capaz de felicidad e infelicidad; y por eso, hasta allá donde alcanza aquella conciencia se preocupa de sí misma»²². La conciencia de sí, más que la realidad de sí, es lo determinante; la realidad ha de ser poseída por la conciencia, tenida, porque sin conciencia el hombre no es hombre.

Pero tanto Kant, como Hegel, Marx o Nietzsche repetirán el mismo planteamiento con tonos distintos. Es decir, el trabajo, que se refiere a la relación entre el hombre y el mundo, no tiene otro sentido que hacer del hombre el dueño y poseedor de sí mismo. Que para ello deba mediar la naturaleza, empezando por la propia naturaleza humana, es una consecuencia necesaria de lo dicho: mal podría el hombre ser dueño de sí mismo si está a merced de lo externo, si no posee y controla el

²¹ Cfr. DESCARTES, R., *Las pasiones del alma*, art. 152.

²² LOCKE, J., *Ensayo sobre el entendimiento humano*, II, 27, 19.

mundo. Por eso «encontrarse» en el trabajo es lo mismo que «realizarse», términos éstos inconcebibles para la mentalidad clásica²³.

2. El «mundo» clásico

La visión del mundo, de la naturaleza, es la otra cara de la concepción del trabajo como realidad humana. Qué relación puede haber entre hombre y mundo, depende también de cómo se conciba la naturaleza.

La tesis clásica más importante a este respecto es el finalismo: la naturaleza está finalizada, los fenómenos naturales sólo pueden entenderse teleológicamente, hasta tal punto que Aristóteles llegó a afirmar que quienes niegan la causa final destruyen la naturaleza: si la lluvia no estuviera relacionada con el crecimiento del trigo, por ejemplo, sino que, por decisión de Júpiter, lloviera arbitrariamente, no podría haber ciencia sobre ella²⁴.

²³ Hacer y, al hacer, hacerse, y hacerse solamente lo que uno se ha hecho». SARTRE, J. P., *Mise au point*, en "Action", 27, 1944.

²⁴ «¿Qué impide que la naturaleza no obre por un fin, y por qué ha de ser mejor así, y no más bien como Júpiter hace llover, no para que crezca el trigo, sino por necesidad? Pues lo que sube hacia arriba por la evaporación debe enfriarse, y enfriado y convertido en agua, caer; el crecer del trigo, que sigue a eso, es algo accidental. Y lo mismo, si el trigo se pierde, no ha llovido para eso, para que se perdiese el trigo, sino que es algo accidental. Entonces, ¿qué dificultad hay en que se comporten así las partes de la naturaleza?... Esta teoría suprime completamente las cosas naturales y la naturaleza. En efecto, cosas naturales son todas aquellas que, movidas continuamente por un principio interior, llegan a un fin; de cada uno de los principios proviene un término final que no es el mismo para todos ni es obra de la casualidad, sino que es constante para cada cosa si no hay impedimento". ARISTÓTELES, *Física*, II, 8, 199b 13-18.

La causa final es la que le da sentido y racionalidad; en ella se encuentra el *logos* de la naturaleza. Pero, ¿a qué tiende la naturaleza?, ¿cuál es su fin? En el pensamiento aristotélico sólo Dios es autárquico en sentido pleno; las demás realidades tratan de imitar su perfección sin lograrla nunca del todo, pero esta tendencia explica su orden y regularidad. De ahí se sigue que la naturaleza sea un *cosmos* y no un *caos*. Existen, por tanto, leyes de la naturaleza, reglas, regularidades independientes de la voluntad de los hombres. En este sentido la naturaleza no es sólo el «principio», el *arché*, sino también la norma a la que deben ajustarse tanto la conducta humana como la técnica.

Praxis y técnica no se confunden, al menos desde Aristóteles, pues la praxis hace referencia al comportamiento humano, a la ética y la política, y la técnica al mundo físico. Pero «el arte imita a la naturaleza». Si no fuera así, si le hiciera violencia, la destruiría y el esfuerzo humano sería vano, carecería de sentido y no produciría ningún fruto. Principios tales como «la naturaleza no hace nada en vano»²⁵ o «la naturaleza actúa siempre del modo más simple», expresan bien la idea griega acerca del cosmos.

El hombre mismo es un ser de la naturaleza, si bien puede elevarse por encima de ella, conocerla y actuar sobre ella. Pero esta capacidad tiene sus límites, que no deben superarse si no se quiere ser castigado por la propia naturaleza. El concepto griego de *hybris* expresa bien el respeto que la naturaleza merece: si la vida buena tiene que ver con la armonía, la desmesura rompe el equilibrio

²⁵ ARISTÓTELES, *Política*, I, 2, 1235a.

interior y exterior y provoca males impredecibles e inevitables. Romper la armonía del universo sólo puede dar lugar a catástrofes.

Seguramente ésta fue una de las razones por las que el mundo antiguo no se empeñó en desarrollar la técnica, con lo que tiene de agresión o alteración del orden natural. Al hombre clásico le bastaba con obtener de la naturaleza lo que necesitaba para vivir, sin someterla a una explotación que rompiera su equilibrio interno. Para Aristóteles «naturaleza es lo que no hemos fabricado nosotros. Pero si podemos fabricar algo es porque la naturaleza misma es de la índole del material ya formado y podemos entenderla por analogía con lo que nosotros fabricamos. Y sólo gracias a que la naturaleza no es materia meramente pasiva, Aristóteles puede distinguir a su vez entre movimiento natural y violento, una distinción cuyo abandono pertenece a las premisas fundamentales de la física moderna»²⁶.

Hoy suena mal esta concepción de la naturaleza, porque se parte del supuesto de que sólo pueden finalizarse los seres inteligentes. Efectivamente, el conocimiento del fin es exclusivo de la razón. Pero esto lo sabían también los griegos. Para Platón existe un Demiurgo que da forma a la materia según el modelo de las Ideas; Aristóteles da un paso más: la finalidad es intrínseca a la naturaleza porque ella misma es un principio de reposo y de movimiento, y el movimiento sólo se explica si se admiten las cuatro causas, de las que la final es la más importante, la que mueve a la causa eficiente que da forma a la materia.

²⁶ SPAEMANN, *Ensayos filosóficos*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 2004, 25.

Un movimiento que no va a ninguna parte, que carece de sentido, regido por el azar, es contradictorio, más aún, no empezaría nunca y, por tanto, no se daría.

El finalismo, con todo, no es para Aristóteles un «postulado» o una mera hipótesis. El principio de finalidad es evidente, es uno de los primeros principios y, por tanto, no sólo rige el pensamiento sino también la realidad. «Platón y Aristóteles defendían lo que se puede llamar la visión natural del mundo. Defendían la opinión de que el lenguaje finalista no es una mera *façon de parler*. Cuando Aristóteles dice de Anaxágoras, quien había hablado de la razón en el cosmos, que «fue el primer prudente entre quienes desvariaban», esto suena raro a nuestros oídos. No se nos ocurre precisamente el adjetivo «prudente» para referirnos al lenguaje teleologista. Pero lo que Aristóteles quería decir está claro: el intento científico de interpretar la carrera del perro hacia la escudilla sin la palabra «hambre» y su ladrido al regresar el amo sin la palabra «alegría», tiene siempre algo de fantástico»²⁷.

Con el cristianismo la finalidad de la naturaleza se asentará en la acción creadora de Dios, acción que deriva de su sabiduría, su voluntad y su poder. La quinta vía tomista toma como punto de partida precisamente el orden del universo, para ascender hacia una Suprema Inteligencia creadora²⁸.

¿Qué consecuencias se siguen de esta concepción para la comprensión del trabajo? Ya se ha dicho: la técnica debe imitar a la naturaleza y, además, la acumulación de bienes materiales, más que ayudar al hombre, le impide

²⁷ Ibidem, 47.

²⁸ Cfr. S. Th., I, q. 2, a. 3.

dedicarse a lo que le corresponde por naturaleza, que es la contemplación de la verdad. Dedicarse exclusivamente al trabajo es, desde este punto de vista, una tarea infrahumana, porque no contribuye en nada a la perfección del hombre. Sobrevivir no es vivir bien, atender a las necesidades de la vida es necesario, pero es lo mínimo, la condición para poder luego llevar una vida digna del hombre.

2.1. El desencantamiento del mundo

La característica fundamental de la ciencia y la filosofía modernas es el rechazo de la teleología y, con ello, del mismo concepto de naturaleza: «el abandono de la teleología natural es entendido como abandono del concepto mismo de naturaleza... Tras esta nueva visión alentaba un poderoso interés, el interés en el sometimiento ilimitado de la naturaleza»²⁹.

Quizás sorprenda el antifinalismo de la ciencia moderna teniendo en cuenta que sus principales representantes pretendían, al construirla, evitar los defectos de la filosofía nominalista. Lo característico de estos intentos para superar la crisis provocada por el nominalismo, asumiendo sin embargo algunos de sus presupuestos, está en entender la racionalidad de la naturaleza como externa o añadida. De este modo, la finalidad sigue siendo rechazada. Dios por una parte y el hombre por otra, pueden hacer funcionar la máquina del mundo, cada uno de acuerdo con sus posibilidades. Por eso, «a una naturaleza que no tiende de suyo a nada tampoco cabe hacerle nin-

²⁹ SPAEMANN, R., *Ensayos filosóficos*, 26-27.

guna violencia. Con ello cae la diferencia entre el movimiento natural y el violento. Lo que nosotros manipulamos era ya de todos modos resultado de un paralelogramo de fuerzas mecánicas y el mundo un reloj al que se ha dado cuerda. La contraposición de naturaleza y convención se vuelve ontológicamente indiferente»³⁰.

Pensar la naturaleza como inclinada a un fin es, para el pensamiento moderno, un antropomorfismo carente de fundamento. La naturaleza no es más que un conjunto de seres cuyo orden y movimiento viene impuesto desde fuera. ¿Por qué el orden «natural» va a ser mejor que el «artificial»? ¿en qué se diferencian si lo natural, propiamente, intrínsecamente, carece de orden?

El dualismo moderno, para el que el hombre, como sujeto, no forma parte de la naturaleza, no podía entender la relación con ella más que como dominio: «allí donde se cobra conciencia de que la satisfacción de las necesidades humanas no es un fenómeno natural, sino que precisa del rodeo que pasa por la inhibición de los instintos y de la acción, y de que las necesidades mismas está mediadas por los sistemas que las satisfacen, allí la naturaleza ya sólo aparece como *terminus a quo* de la libertad, y su realización se concibe como un salirse de la naturaleza»³¹. Dominar la naturaleza tiene entonces un sentido preciso: emanciparse, liberarse del engranaje de la máquina del mundo.

Pero si, más allá, se logra incluso controlarla y dirigirla, entonces la emancipación se cambia en control y dominio. Sólo falta saber qué se quiere hacer con ella, qué se pretende. De ese modo la naturaleza se convertirá

³⁰ Ibidem, 27.

³¹ Ibidem, 37-38.

en el campo en el que la libertad se impondrá despóticamente y en el que, por tanto, el hombre podrá realizar el proyecto que es él mismo.

La naturaleza, según este punto de vista, no es más que la materia prima, informe, de la que el hombre ha de obtener un producto que se identifica con él mismo; ser es ahora poseer, tener, ser propietario. Habiéndose emancipado de la naturaleza, es necesario, sin embargo, volver sobre ella para hacerla propia. Por eso se ha podido hablar de una «teleología invertida»³² como nota distintiva de la antropología moderna. El hombre no tiene otro fin que él mismo, su conservación, que se identifica con su auto-realización, pues quien no posee no es nadie.

El mundo entendido como máquina no encierra ya ningún misterio y si, en algunos autores, todavía remite a lo trascendente, es porque existen unos datos iniciales, unas fuerzas fijas, que no pueden explicarse sino que han de admitirse como presupuestos o hechos brutos tan inexplicables como la existencia misma del mundo, y que remiten a su Creador.

3. La relación con la naturaleza: el trabajo

No cabe duda de que la comprensión y la valoración del trabajo dependen del sentido que se dé al hombre y a la naturaleza. En cierto modo el trabajo es una mediación derivada de los dos extremos que la determinan.

¿Qué podía significar el trabajo en el mundo antiguo? «Es un hecho bastante notable, como se ha observado fre-

³² Ibidem, 15.

cuentemente, que la lengua griega no disponga de una palabra que equivalga a lo que nosotros entendemos por trabajo. Ésta puede expresar la actividad..., el ejercicio, la función, la operación..., el arte, el artificio, el artesano, el oficio..., la producción, la formación de un talento o el desarrollo de una aptitud... Designa con acierto el esfuerzo y la fatiga que les acompañan..., pero no existe una palabra para todo ello junto»³³.

Después de lo dicho, este hecho tan extraño tiene una justificación antropológica clara. La lucha por la subsistencia fue, antes del nacimiento de la filosofía, la actividad más propia del hombre. «Cuando el más antiguo poeta griego transmitía a la posteridad los preceptos de la inmemorial sabiduría, prescribía el trabajo como el primero de los bienes. En efecto, en todas las distintas exhortaciones que hacía, siempre muestra el trabajo como el único medio para preservarse del hambre, de la miseria, de la pobreza, de la mediocridad, del anónimo grisáceo. Recíprocamente, y al mismo tiempo que procura la riqueza, también a él se deben los amigos, la notoriedad, la consideración que acompaña a la riqueza. No solamente no es indigno trabajar, sino que, por el contrario, no trabajar es vergonzoso»³⁴.

Si el trabajo hace posible que el hombre satisfaga sus necesidades básicas, si además es fuente de riqueza, si lleva consigo relaciones sociales estrechas, ¿cómo pudo, cuando se reflexionó sobre él, ser considerado como indigno del hombre libre?

Para los griegos del periodo clásico el trabajo no es más que una actividad básica, cuyo fin es la subsistencia,

³³ GRIMALDI, N., *El trabajo*, 21.

³⁴ *Ibidem*, 32.

tanto más cuanto que la naturaleza tiene su propia legalidad, que es la que debe imitar el arte. Pero subsistir no es el fin del hombre. Aristóteles, por ejemplo, señala que la ciudad nació por las necesidades de la vida pero que ahora existe para vivir bien, y señala un itinerario en su constitución: primero la familia, luego la aldea y, por fin, la ciudad. Cada etapa prepara la siguiente, pero no desaparece cuando ha sido superada; todas ellas siguen siendo necesarias, si bien subordinadas unas a otras. La inferior es la que, fundamentalmente, atiende a las necesidades primarias: la subsistencia y la reproducción³⁵.

Platón es más drástico. Puesto que este mundo es como una caverna en la que estamos prisioneros, vivir no es otra cosa que prepararse para morir mediante la purificación de las tendencias y los afectos. El verdadero amor, el *eros*, tiene por objeto una perfección, una belleza, de la que aquí sólo podemos vislumbrar unas copias casi deformes. Si incluso la vida política es un mal menor a la que el sabio ha de dedicarse muy a su pesar, el trabajo manual, la artesanía y el comercio son actividades casi degradantes, reservadas a los esclavos y a la clase social más baja, formada por quienes son incapaces de dedicarse a actividades nobles y elevadas³⁶.

Propiamente, para un griego, la naturaleza no ha de ser «cultivada», no merece la pena; basta con obtener de ella los medios de subsistencia para poder luego «cultivar» la propia vida, el alma y la razón. «Aristóteles definió la casa (el término griego es *oikta*, también traducido por familia) atendiendo precisamente a los trabajos en orden a la supervivencia. La casa representa la primera forma de unidad or-

³⁵ Cfr. ARISTÓTELES, *Política*, I, 2.

³⁶ Cfr. PLATÓN, *Fedro y República*, II, 371e.

ganizativa humana y la agrupación mínima desde la que se atienden las necesidades cotidiana de la vida, porque, además de reunir a todos sus miembros —la mujer, los hijos, los esclavos—, guarda también los instrumentos para el trabajo. Toda casa se determina según unas leyes propias: de ahí que la conjunción de los términos *oikía* y *nomos* diese lugar a la economía, y que su primera acepción se refiriese precisamente a este tipo de actividades»³⁷.

En la Edad Moderna este planteamiento cambia radicalmente. Kant advierte, por ejemplo, que no es la sabiduría la fuente de la dignidad humana, sino la libertad³⁸; gracias a ella el hombre se hace autónomo, dueño de sí mismo, independiente. Pero para llegar a la plenitud moral es preciso desarrollar todas las capacidades humanas mediante la cultura, y este proceso no acabará nunca³⁹. La historia está marcada por la «insociable sociabilidad»

³⁷ CHIRINOS, M^a P., *Antropología y trabajos*, 63.

³⁸ «Soy un buscador por instinto, ávido de conocer. Yo creía sinceramente que la grandeza del hombre consistía en esto y que por esto el hombre cultivado se distingue de la *plebe*. Rousseau me ha vuelto a poner en el buen camino. Rousseau es otro Newton. Newton ha perfeccionado la ciencia del universo exterior; Rousseau la del universo interior o del hombre. De la misma manera que Newton ha puesto al desnudo el orden y la regularidad del mundo exterior, Rousseau ha descubierto la naturaleza escondida del hombre. Era urgente volver al sitio de honor a la naturaleza verdadera, no falseada del hombre. La filosofía no es, en suma, otra cosa que el conocimiento práctico del hombre». KANT, I., *Nota marginal a Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y de lo sublime*.

³⁹ «La producción de la aptitud de un ser racional para cualquier fin, en general (consiguientemente, en su libertad), es la *cultura*. Así, pues, sólo la cultura puede ser el último fin que hay motivo para atribuir a la naturaleza en consideración de la especie humana (no la propia felicidad en la tierra, ni tampoco ser sólo el principal instrumento para establecer fuera del hombre, en la naturaleza irracional, orden y armonía)». KANT, I., *Crítica del juicio*, § 83.

del hombre, que une y divide al mismo tiempo y que, en consecuencia, unas veces favorece el progreso y otras lo detiene⁴⁰. Pero a la larga la historia va hacia su plenitud, el progreso no tiene un término, es indefinido, y la cultura hará posible el desarrollo moral de la humanidad.

Aunque la riqueza material no sea la causa del desarrollo moral, sí es una condición necesaria, porque sin ella la cultura no podría avanzar. De ahí que el trabajo adquiriera una importancia notable, aun no siendo el fin del hombre; gracias al trabajo, al progreso cultural, el hombre logrará la autonomía moral y, con ella, el respeto por sí mismo que aquella le hace merecer.

La doctrina kantiana se apoya, en este punto, en el pensamiento de Rousseau. En el estado de naturaleza el hombre no necesita trabajar: vive en unidad consigo mismo y con la naturaleza. Pero por causas fortuitas, ajenas a su voluntad, el hombre comienza a perder su unidad, a distinguirse de la naturaleza y de los demás. Nace así la propiedad privada y con ella las luchas y enfrentamientos⁴¹. Esta situación es, en principio, penosa, mala; en ella el hombre

⁴⁰ «Entiendo aquí por antagonismo la *insociable sociabilidad* del hombre; es decir, la misma inclinación a caminar hacia la sociedad está vinculada con una resistencia opuesta, que amenaza continuamente con romper esta sociedad». KANT, I., *Idea de una historia universal con propósito cosmopolita*, en *En defensa de la Ilustración*, Alba editorial, Barcelona, 1999, 78.

⁴¹ «El primero al que, tras haber cercado un terreno, se le ocurrió decir *esto es mío* y encontró personas lo bastante simples para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad civil. Cuántos crímenes, guerras, asesinatos, miserias y horrores no habría ahorrado al género humano quien, arrancando las estacas o rellenando la zanja, hubiera gritado a sus semejantes: '¡guardaos de escuchar a este impostor!; estáis perdidos si olvidáis que los frutos son de todos y que la tierra no es de nadie'». ROUSSEAU, J.J., *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, en ID., *Del contrato social. Discursos*, Alianza, Madrid, 1996, 276.

no se reconoce a sí mismo sino que se busca en lo que posee y en el fruto de su esfuerzo; en cierto modo es una alienación, un desdoblamiento de su personalidad en el que no puede encontrarse a sí mismo porque el ser y el parecer se han disociado⁴².

También en Rousseau el desarrollo de la cultura, sobre todo mediante el pacto social y la correcta organización del Estado, puede garantizarse la vuelta, no ya al estado de naturaleza, perdido para siempre, sino a la identidad consigo mismo, mediada por la identificación con la voluntad general. Gracias a ella las capacidades humanas pueden elevar al hombre, hacerlo pasar de ser un animal a una persona libre, segura de su propiedad y de su vida y gobernada por principios morales⁴³.

⁴² «Tan pronto como estuve en condición de observar a los hombres, los miraba actuar, y los oía hablar; después, al ver que sus acciones no se asemejaban a sus discursos, busqué la razón de esa semejanza, y descubrí que, siendo para ellos ser y parecer dos cosas tan diferentes como obrar y hablar, esta segunda diferencia era la causa de la otra, y tenía a su vez una causa que me restaba averiguar. La encontré en nuestro orden social, que, de todo punto contrario a la naturaleza que no es destruida por nada, la tiraniza sin cesar, y le hace continuamente reclamar sus derechos. Seguí las consecuencias de esa contradicción y vi que ella sola explicaba todos los defectos de los hombres y todos los males de la sociedad. De donde concluí que no era necesario suponer al hombre malvado por naturaleza, puesto que se podía señalar el origen y el progreso de su maldad». ROUSSEAU, J.-J., *Carta a Christophe de Beaumont*, cit. por STAROBINSKI, J., *Jean-Jacques Rousseau*, en BELAVAL, Y., dir., *Historia de la filosofía*, VI, 10ª ed., Siglo XXI, Madrid, 1997, 318.

⁴³ «Este paso del estado de naturaleza al estado civil produce en el hombre un cambio muy notable, sustituyendo en su conducta el instinto por la justicia, y dando a sus acciones la moralidad que les faltaba antes... Aunque en ese estado se prive de muchas ventajas que tiene de la naturaleza..., debería bendecir continuamente el instante dichoso que le arrancó de ella para siempre y que hizo de un animal estúpido y limitado un ser inteligente y un hombre». ROUSSEAU, J.J., *Del contrato social*, I, 8, 43.

Tanto en Rousseau como en Kant la cultura, de la que el trabajo es una parte fundamental, es el medio para que el hombre se recupere a sí mismo y progrese como hombre. Es decir, el hombre, que en el estado de naturaleza vivía feliz pero sin sacar partido de sus capacidades, logra emanciparse de la naturaleza, situarse por encima y constituirse propiamente como lo que es. Gracias al trabajo, por tanto, se hace a sí mismo; a partir de un estado inicial natural, sin cultivarse, las posibilidades humanas se ponen en marcha hacia su despliegue, y sólo al final el hombre se encuentra a sí mismo, pero ahora en toda su plenitud. Por eso, vivir sin trabajar es, no sólo ser un parásito social, sino algo mucho más grave: renunciar a sí mismo, a llegar a ser lo que se es.

4. El materialismo histórico

El proyecto moderno —lograr que el hombre sea obra de sí mismo—, tiene en Hegel un momento culminante. Para Hegel el hombre no es más que un «momento» en la marcha del espíritu hacia la autoconciencia absoluta, y esta marcha se realiza mediante el «trabajo» del negativo: la conciencia, negándose a sí misma al reconocerse como finita, como conciencia de lo que no es, pues aún le falta mucho para llegar a ser autoconciencia plena, se asume de nuevo bajo un concepto que engloba tanto a ella misma como a su negación.

Lo más contrario a un concepto es, según Hegel, su negación. Caer en la cuenta de que todavía no se es lo que se debe llegar a ser es negarse a sí mismo, pero, al mismo tiempo, es reconocerse como más amplio, más

abarcante, pues la negación de sí mismo ha de ser reconocida como parte integrante de la propia conciencia; si la negación quedara fuera de ella, la conciencia quedaría mutilada, pues tendría que reconocer que existe algo impensable, no susceptible de ser integrado por ella.

En Hegel la negación, la contradicción, engendra nuevos contenidos de conciencia que, por tanto, pertenecen a la propia conciencia y, en este sentido, la constituyen. De este modo el sujeto avanza hacia el saber absoluto. Esto significa que cualquier momento de la conciencia, tanto individual como colectiva, es, visto desde la conciencia absoluta, falso y, como tal, objeto de negación por parte de la misma conciencia.

La filosofía de Hegel representa un momento culminante del pensamiento moderno. Partiendo de la nada (de conciencia), ésta camina por sí misma hacia la plenitud, hacia la comprensión plena de todo lo pensable. En ese momento el objeto y el sujeto se identifican —de otro modo la autoconciencia dejaría fuera de sí un resto no comprendido, no abarcado por ella—. Es decir, Hegel pretende hacer del hombre no sólo el creador de sí mismo, sino, al final, el Todo en el que se incluyen todas y cada una de las determinaciones pensables.

Negarse a sí mismo, no aceptarse nunca como limitado, exige un esfuerzo continuo que, más que un derroche de energía, es la fuerza con la que el sujeto se construye y se realiza.

Aunque la filosofía de Hegel es eso, filosofía, él piensa que esa idea se ha plasmado a lo largo de la historia, se ha encarnado en los individuos y en los pueblos. La historia de la humanidad es el juicio de Dios, el calvario que lleva a la muerte del propio yo pero que terminará en la resu-

rrECCIÓN final, en la constitución del sujeto absoluto en el que el pensar llegará al máximo porque habrá pensado todo lo pensable que, por ser su contenido, se identificará con él⁴⁴.

Al menos Hegel es consecuente consigo mismo cuando identifica a Dios como el sujeto de este itinerario, un Dios, sin embargo, que se identifica con la creación. Por eso su filosofía, además de un *idealismo*, es también un *panteísmo* y un *gnosticismo*: conocimiento de la mente divina, identificación con ella.

Pero Hegel «cierra» la historia: puesto que él conoce su sentido, en él se ha dado ya el saber absoluto; su mente, por tanto, coincide con la de Dios. Pero es evidente que esto es, no sólo una exageración, sino un gran error: el mundo continúa, la vida sigue y, lo que es peor, las contradicciones, a nivel personal y social, o sea, las luchas y enfrentamientos sociales y políticos, se han acentuado. Ésta es la crítica básica de Marx al sistema hegeliano⁴⁵.

La realidad, por el contrario, es que el trabajo no es algo *abstracto espiritual*, sino un esfuerzo físico y material que no da lugar a ideas sino a productos sensibles. Por consiguiente, el modo como el hombre camina hacia su

⁴⁴ «La historia del espíritu es su *acción*, pues el espíritu no es más que lo que hace, y su acción es hacerse en cuanto espíritu objeto de su conciencia, aprehenderse a sí mismo explicitándose». HEGEL, G.W.F., *Principios de la filosofía del derecho*, 2ª ed., Edhasa, Barcelona, 1999, § 343, 490.

⁴⁵ MARX, K., *Manuscritos económico-filosóficos*, 3º manuscrito, XXIII: «el único trabajo que Hegel conoce y reconoce es el *abstracto espiritual*. Lo que, en general, constituye la esencia de la filosofía, la *enajenación del hombre que se conoce*, o la *conciencia enajenada que se piensa*, lo capta Hegel como esencia del trabajo y por eso puede, frente a la filosofía precedente, reunir sus diversos momentos, presentar su filosofía como *la Filosofía*».

realización no es *pensándose*, sino *construyéndose* física y materialmente⁴⁶.

¿Cómo logrará el hombre hacerse a sí mismo?, ¿cuándo y cómo culminará esta pretensión de sí que constituye su ser, su energía vital? La respuesta es la siguiente: «un ser sólo se considera independiente cuando es dueño de sí; y sólo es dueño de sí cuando se debe a sí mismo su existencia. Un hombre que vive gracias a otro se considera a sí mismo un ser dependiente... Sin embargo, como para el hombre socialista toda la llamada historia universal no es otra cosa que la producción del hombre por el trabajo humano... tiene así la prueba evidente, irrefutable, de su nacimiento a partir de sí mismo, de su proceso de originación»⁴⁷.

La clave está en estas palabras: el hombre produce las condiciones de su propia existencia y, al hacerlo, camina hacia su propia constitución como hombre, pasa de ser dependiente a ser dueño de sí mismo, a ser su propia causa. Así es como debe entenderse la historia de la humanidad: es la historia del trabajo humano, cuyo producto no es otro que el propio hombre.

Al trabajar, la naturaleza externa se transforma en obra del hombre, el cual, por decirlo de un modo gráfico, la *asimila* y la hace suya; por eso, «el comunismo es, por tanto, en tanto que naturalismo, humanismo; en tanto que humanismo perfecto, naturalismo. Es la verdadera so-

⁴⁶ Ibidem, XXIV, Ad. 2: «es completamente natural que un ser vivo, natural, dotado y provisto de fuerzas esenciales objetivas, es decir, materiales, tenga *objetos reales, naturales*, de su ser, así como que su autoenajenación sea el establecimiento de un mundo *real*, objetivo, pero bajo la forma de la *exterioridad*, es decir, no perteneciente a su ser pero dominándolo».

⁴⁷ Ibidem, X.

lución del problema de las relaciones del hombre con la Naturaleza y con el hombre, del conflicto entre existencia y esencia, entre la objetivación y la afirmación de sí... Resuelve el enigma de la Historia y es consciente de ello»⁴⁸.

Marx ha puesto a Hegel sobre sus pies, le ha dado la vuelta: el panteísmo se ha trocado en ateísmo y el idealismo en materialismo. Es la consecuencia de haber hecho del trabajo el medio por el que el hombre se pretende a sí mismo y llega a ser su propio creador⁴⁹.

Evidentemente este proceso ha de tener un final, no puede durar indefinidamente, pues en ese caso el hombre nunca alcanzaría a ser hombre, causa de sí mismo. Aquí la doctrina marxista es de una simplicidad asombrosa: cuando el dominio de la naturaleza sea total, no hará falta trabajar pues las máquinas, obra del hombre, sustituirán al hombre en esa labor ingrata y sacrificada. La plenitud se logrará cuando el hombre se libere del esfuerzo por hacerse a sí mismo, pues la señal de que ya lo ha logrado es que domina de tal modo la naturaleza, que ésta no ofrece resistencia a su transformación en el ser del hombre, y esto sólo ocurrirá cuando, sin trabajar, pueda ser definitivamente *asimilada* por él. Teniendo satisfechas todas sus necesidades, ¿qué más puede desear el hombre?

La mediación de la naturaleza es imprescindible para que la humanidad llegue a poseerse porque, en realidad,

⁴⁸ Ibidem, IV.

⁴⁹ Ibidem, XXX: «ateísmo y comunismo no son ninguna huida, ninguna abstracción, ninguna pérdida del mundo objetivo engendrado por el hombre, de sus fuerzas esenciales nacidas para la objetividad; no son una indigencia que retorna a la simplicidad antinatural no desarrollada. Son, por el contrario y por primera vez, el devenir real, la realización, hecha real para el hombre, de su esencia, y de su esencia como algo real».

en el hombre la naturaleza misma se autotransforma, se convierte en producto de sí misma. Por eso Marx cree conocer todos los secretos de la historia, además de tener la clave para profetizar el futuro. En realidad, como ya sucedía con Hegel, el método dialéctico no puede predecir nada —lo que aparece como negación de lo dado es, según ese método, novedad pura—, salvo que Marx se crea él mismo la culminación de esa historia. Su misión profética, por tanto, queda anulada por su propia doctrina. Pero esta contradicción no es meramente teórica: si el hombre crea las condiciones de su propia existencia, no puede saber hacia dónde se dirige, porque lo hace enajenándose a sí mismo, alienándose continuamente en el producto de su trabajo. Más aún, *pensar* este proceso histórico, interpretarlo, no deja de ser una alienación más y, por cierto, la más peligrosa. Por eso, a la vez que Marx blindaba su doctrina contra toda posible crítica, la destruye para que nadie pueda apoyarse en ella: sólo queda en pie la práctica, la *praxis*: «las proposiciones teóricas de los comunistas no descansan en las ideas, en los principios forjados por ningún redentor de la Humanidad. Son todas la expresión generalizada de las condiciones materiales de una lucha de clases real y vivida, de un movimiento histórico que se está desarrollando a la vista de todos»⁵⁰. Es el

⁵⁰ MARX, K., ENGELS, F., *Manifiesto del Partido Comunista*. «El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema práctico. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento que se aísla de la práctica, es un problema puramente escolástico». MARX, K., *Tesis sobre Feuerbach*, 2ª tesis. ¿Predecir el futuro no sería pura teoría?

reconocimiento de su fracaso: su *teoría*, como la de Hegel, no es más que una *interpretación* del pasado.

5. Antropología y trascendencia

Tanto en la filosofía griega como en la moderna la trascendencia, lo que está más allá del hombre y del mundo, es muy limitada. Para los paganos no hay nada fuera de la naturaleza, si bien distinguían dos mundos —mundo sensible y mundo de las Ideas, mundo subluar y mundo celeste—. El hombre vive en el inferior, pero está llamado al superior. El pensamiento moderno debe mucho al protestantismo y, por tanto, a su concepción pesimista sobre la naturaleza humana. ¿Cómo superar el pesimismo?, ¿cómo dejar atrás la propia naturaleza manchada y corrompida?: haciendo de ella una mera fuerza vacía de contenido pero disparada hacia la dirección que la voluntad, entendida como espontaneidad, le señale. De este modo la naturaleza queda reducida a la mínima expresión, el ser humano pasa a ser una tarea y la libertad es la causa de lo que el hombre decida llegar a ser. «Conviene insistir y destacar que la historia del concepto del trabajo no es una historia neutral, sino llena de sesgos de todo tipo. No es la historia de la evolución de una idea científica o técnica, de algo neutral y objetivo, ajustada a leyes inexorables, sino que tiene mucho que ver con lo que el hombre ha pensado sobre el sentido de su vida, sobre el modo de entender la sociedad, sobre el uso de los bienes, la dignidad del prójimo, etc. No se trata, como algunos han hecho, de escribir la historia de cómo ha mejorado la eficacia en los modos de producción, o de la tec-

nología. Toda persona que relata la historia del trabajo lo hace desde su concepción del hombre y de la historia»⁵¹.

Pero entre ambas antropologías, insuficientes porque renuncian a lo más propiamente humano, se desarrolla la antropología cristiana. El cristianismo no es una filosofía, pero ha influido decisivamente en el pensamiento de los que aceptaban la Revelación divina contenida en él. No se pretende aquí hacer una teología del trabajo, pero no puede dejarse de lado la influencia de la visión cristiana del hombre en el pensamiento y en la cultura a lo largo de los siglos.

Las principales verdades contenidas en la Revelación cristiana respecto de la filosofía del trabajo pueden resumirse así:

1. El mundo es bueno porque es obra de Dios. Pero no es un fin en sí mismo. Incluso su aparente consistencia es frágil, pues remite al Creador, que lo conserva en el ser.

2. El hombre ha sido creado por Dios por un acto de amor; su razón, su libertad y todo su ser están destinados a Dios mismo. En el caso del hombre, por tanto, la aparente consistencia de su ser es más débil aún que la del mundo, porque su dependencia respecto de Dios, por ser libre, es mayor. Sin Dios, sin trascendencia, la vida humana carece de sentido, cae en el nihilismo, pues la nada, para la persona, es la soledad absoluta, la ausencia de Dios.

3. «El trabajo es la vocación inicial del hombre»⁵². Al trabajar, el hombre no se degrada ni se rebaja; al contra-

⁵¹ MARTÍNEZ-ECHEVARRÍA, M.A., *Repensar el trabajo*, Eiunsa, Madrid, 2004, 12-13.

⁵² SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Surco*, 482.

rio, vive la solidaridad y la fraternidad con los demás hombres, eleva el mundo a la categoría de don que ofrecer a Dios y, sobre todo, se destina a Dios mismo con todo su ser. La ofrenda de sí mismo pasa por la mediación de la naturaleza y de los demás, y de ese modo hace de la Creación entera una oblación espiritual⁵³.

4. Pero lo más decisivo no se sigue del plan creador sino del salvador: el mismo Dios hecho Hombre nace, vive y trabaja como uno más entre los hombres. Luego, durante su «vida pública», que acaba con la muerte en la Cruz y la Resurrección y Ascensión a los cielos, enseña que la vida sobrenatural, la elevación al orden de la gracia, no es ajena a la vida natural sino que, por el contrario, es la sanación y elevación de esa misma vida y de la naturaleza humana. Nacer de nuevo, renacer, no significa mortificar y dar muerte a lo natural, sino a lo antinatural, a aquellas heridas que el pecado causó en el hombre. Esto quiere decir que no cabe ya una vida puramente natural sino que o se vive sobrenatural de hijo de Dios, o se vive vida animal más o menos ilustrada⁵⁴.

⁵³ La antropología católica tiene, en este sentido de la vida humana y del trabajo, uno de sus puntos centrales: «una cosa hay cierta para los creyentes: la actividad humana individual y colectiva o el conjunto ingente de esfuerzos realizados por el hombre a lo largo de los siglos para lograr mejores condiciones de vida, considerado en sí mismo, responde a la voluntad de Dios. Creado el hombre a imagen de Dios, recibió el mandato de gobernar el mundo en justicia y santidad, sometiendo a sí la tierra y cuanto en ella se contiene y de orientar a Dios la propia persona y el universo entero, reconociendo a Dios como Creador de todo, de modo que con el sometimiento de todas las cosas al hombre, sea admirable el nombre de Dios en el mundo». CONC. VATICANO II, *Gaudium et Spes*, 34.

⁵⁴ Cfr. SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Amigos de Dios*, 2ª ed., Rialp, Madrid, 1977, 206.

La persona humana no sólo no ha perdido su sentido, sino que, al haber sido asumida la naturaleza humana por Jesucristo, ha sido enriquecida y destinada a un fin que la supera.

En consecuencia, el trabajo ha adquirido una nueva dimensión: no sólo es una realidad meramente humana, sino que ocupa un lugar destacado en la vida nueva otorgada al hombre; sin dejar de ser el medio natural para ir hacia Dios, ha adquirido un valor sobrenatural, por encima del meramente natural⁵⁵.

5.1. El trabajo en la filosofía cristiana

La filosofía cristiana no es un híbrido de filosofía y teología, sino verdadera y auténtica filosofía; pero, al tener en cuenta los datos contenidos en la Revelación, muchos de ellos cognoscibles por la razón aunque desconocidos por los pensadores paganos y malinterpretados por el pensamiento inspirado en el protestantismo, puede tener una visión del mundo y del hombre más rica y, a la vez, más radical.

¿Cuál es el radical cristiano respecto del hombre? La persona como ser llamado a co-existir con el mundo, con los demás hombres y con Dios mismo, siendo esto último un don inmerecido que se le ofrece gratuitamente. Sin embargo, la noción de persona tiene una larga historia y ha sido entendida de diversas formas, por eso es preciso detenerse en ella.

⁵⁵ «El ser y el actuar en el mundo son para los fieles laicos no sólo una realidad antropológica y sociológica, sino también, y específicamente, una realidad teológica y eclesial». JUAN PABLO II, Exh. ap. *Christifideles laici*, 15.

5.2. La persona en el pensamiento medieval

El término «persona», tomado del teatro, hacía referencia a la apariencia, al papel que alguien desempeña; como es natural, cada uno encarna diversos papeles a lo largo del día, pues es, al mismo tiempo, padre e hijo, súbdito y autoridad, etc. Pero en el pensamiento cristiano sufrió una profunda transformación: dejó de designar el papel para referirse al sujeto que desempeña diversos papeles. Así, ahora, la persona, aunque use diversas máscaras, es siempre la misma, porque designa la identidad de quien los encarna. En la teología el término se aplicó a la Santísima Trinidad (tres Personas y una sola naturaleza) y a Jesucristo (Segunda Persona de la Trinidad y dos naturalezas, la divina y la humana)⁵⁶.

La definición clásica es la de Boecio: persona es la «sustancia individual de naturaleza racional»⁵⁷. Sustancia individual significa sustancia primera, el sujeto de predicción y de los accidentes; naturaleza racional puede aplicarse tanto al hombre como a los ángeles y a Dios, si bien en este caso ha de hacerse mediante la analogía, pues la naturaleza divina es común a las tres Personas⁵⁸.

Santo Tomás enriqueció esta definición afirmando que la persona es lo más perfecto en la naturaleza⁵⁹, así como que es el «supuesto» de naturaleza racional. Aunque se admite la distinción real entre naturaleza y per-

⁵⁶ Un resumen de la génesis de esta noción, muy acertado, en SPAE-MANN, R., *Personas*, Eunsa, Pamplona, 2000, 41 s. y MILLÁN-PUELLES, A., *Léxico filosófico*, 457 s.

⁵⁷ BOECIO, *De duabus naturis et una persona Christi*, 3. ML 64, 1343.

⁵⁸ Cfr. SANTO TOMÁS, *Quodl.* II, q. 2, a. 2 y *S. Th.*, I, q. 29, a. 2.

⁵⁹ Cfr. SANTO TOMÁS, *S. Th.*, I, q. 29, a. 3.

sona, ésta se entiende como el todo del que la naturaleza es parte, es decir, la distinción no señala tanto la pertenencia de la naturaleza a la persona como el lugar ontológico que ocupa en ella⁶⁰.

La dignidad de la persona, según esto, deriva de su naturaleza racional, abierta a la verdad y al bien, o sea, a Dios mismo. Una persona encerrada en sí misma, no abierta a la trascendencia, sería una contradicción, pues su naturaleza no sería racional, ya que el objeto de la inteligencia es el ente en toda su extensión y el de la voluntad la razón común de bondad.

En el caso de la persona humana, el cuerpo, con sus necesidades y tendencias así como el conocimiento sensible, forma parte de su naturaleza. Así, además de evitar el dualismo platónico, se afirma la dignidad del cuerpo contra el gnosticismo y el maniqueísmo.

El fin trascendente encierra en sí, como fin último, los demás fines parciales, los fines de las diversas tendencias incluidas en el ser humano. Todas las actividades del hombre, por tanto, están en función del conocimiento y el amor de Dios; el mal, el pecado, se da cuando se desordenan, lo que conlleva que la persona misma se aparte de su propio fin y se degrade conformándose con un fin que, en realidad, no es más que un medio. Por tanto, la satisfacción de las necesidades corpóreas no puede separarse o considerarse al margen del «supuesto», sino que ha de contribuir a su perfección.

Aunque la persona es el todo, en el pensamiento medieval, por influencia de la filosofía griega, sobre todo de Aristóteles, la unidad del obrar humano no llega a formu-

⁶⁰ Cfr. *Q. d. De unione Verbi Incarnati*, q. un, a. 3.

larse de un modo preciso. De hecho, en su doctrina ética, Aristóteles había distinguido entre la felicidad en sentido absoluto y la felicidad propiamente humana⁶¹. La primera es la contemplación de Dios y se corresponde con el *nous*, pero él mismo advierte que, en esta vida, no es posible alcanzarla más que en algunos momentos; el hombre, como ser corpóreo, tiene que atender a muchas necesidades y, por ello, ha de aspirar a una felicidad menos elevada en la que, junto a la contemplación, se posean los necesarios bienes materiales, honor en la vida social, libertad y ocio y, sobre todo, amigos. Dios, ser supremo de la naturaleza, es autárquico; en cambio el hombre sólo puede asemejarse a él con una autarquía relativa, la propia del sabio por una parte, y la del ciudadano de una *polis* por otra.

5.3. Praxis y poiesis. Facere y agere

El pensamiento cristiano medieval reunió en parte estos dos aspectos de la actividad humana; ambos son propios del hombre y ninguno de ellos, por tanto, puede considerarse como accidental. Sin embargo, la distinción aristotélica entre la *praxis* como acción inmanente y la *poiesis* como acción transeúnte, dificultó comprender plenamente esa unidad.

Se sigue insistiendo en que el fin del hombre es sólo uno, al cual debe dirigirse todo, pero se admite una cierta independencia entre el *agere* y el *facere*. Es significativo, en este sentido, que Aristóteles, a pesar de haber superado

⁶¹ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, X, 8, 1178b 34 s.

el dualismo platónico, admita, contra Platón, que un hombre pueda ser, a la vez, un buen técnico pero malo moralmente o, con más precisión, que quien realiza mal a sabiendas una acción técnica es más sabio que quien la realiza mal por error⁶². Platón, siguiendo a Sócrates, defendía la existencia de un «arte áureo» del que dependen los demás, al que se subordinan, y que es el que rige todas las acciones del hombre. Según esto, quien hace el mal a sabiendas, aunque se trate de una acción técnica, actúa mal no sólo como técnico sino también como hombre⁶³.

Santo Tomás sigue en este punto a Aristóteles: quien hace el mal a sabiendas conoce su oficio mejor que el que lo hace por error, por eso es mejor técnico, al margen de que dicha acción pueda ser buena o mala moralmente.

Sin entrar en los detalles de esta disputa, que admite muchos matices y puntualizaciones, aquí se manifiesta una cierta independencia del trabajo respecto de la ética⁶⁴. Santo Tomás, desde luego, respecto del fin último del hombre, que viene determinado por la ética, no admitió nunca una separación tajante, más aún, los deberes de justicia obligan a hacer bien el trabajo y a no engañar a nadie, pero la unión entre ambos aspectos de la acción humana es, hasta cierto punto, externa al trabajo, pues viene determinada por su vertiente moral, no por la propiamente técnica.

Hay que tener en cuenta la situación histórica. Como en el caso de Aristóteles, y seguramente por su influjo, la

⁶² Cfr. Ibidem, VI, 5, 1140b 22 s.

⁶³ Cfr. PLATÓN, *Hipias Menor*.

⁶⁴ Sobre esta disputa, cfr., INCIARTE, F., *Liberalismo y republicanismo*, Eunsu, Pamplona, 2001, 81 s.

vida activa y la *vida contemplativa* se entendían no sólo como distintas sino incluso, en parte, como incompatibles. La tradición monástica tuvo mucho que ver en esta apreciación. Era necesario el *desprecio* del mundo para poder dedicarse enteramente a Dios, pues las ocupaciones «mundanas» dificultan el recogimiento interior y, por tanto, mantener la mente elevada sobre las realidades temporales. La misma distinción entre trabajos serviles y liberales, es un indicador de esta dicotomía.

5.4. *El trabajo en la tradición cristiana medieval*

Llama la atención que el trabajo no sea el tema de ninguna cuestión y de ningún artículo de la *Summa Theologiae* de Santo Tomás. Pero, si se mira desde la perspectiva de su tiempo, este hecho es normal. El trabajo, entonces, se situaba entre los deberes del propio estado —el estado de los laicos—, junto a otros deberes y con parecido valor. Es decir, no era objeto de una especial atención, no se consideraba un derecho y un deber, como ocurre hoy día. Más bien al contrario; todavía en los siglos XVI y XVII, los hidalgos ocultaban su pobreza y su necesidad de ganarse la vida trabajando, porque eran signos que podían hacerles perder su condición social. La distinción entre artes serviles y artes liberales seguía siendo tajante y marcaba la diferencia entre los distintos estamentos sociales.

Dentro de la *vida contemplativa*, propia de la vida clerical e incluso casi exclusiva de la monacal, el trabajo tenía un valor meramente ascético que, al mismo tiempo, procuraba el sustento. Trabajando se evitaba la pereza, se

ocupaba el tiempo, se mortificaba el cuerpo y se obtenían los medios materiales para no tener que depender del mundo. Por extraño que parezca, era un medio para practicar el *contemptus mundi*, el desprecio del mundo.

Esto no quiere decir que, desde el punto de vista filosófico, fuera valorado despectivamente, sino, más bien, que no entraba dentro de su campo de estudio. No hubo entonces ni una filosofía ni una teología del trabajo. Cumplir los deberes del propio estado era una parte de la virtud de la justicia, una de las virtudes cardinales, pero no la única. Además, por encima de ella estaba la caridad, en la que se incluían las obras de misericordia y la limosna, es decir, aquellas que excedían a los deberes de justicia o, al menos, así se consideraba.

Esta visión, como se ha dicho, no es falsa sino insuficiente. Primero, porque dependía demasiado del pensamiento clásico, griego y latino, y segundo, porque la vida *activa* se separaba de tal modo de la *contemplativa*, que no se acertaba a unir las más que de un modo extrínseco y forzado.

La postura de Santo Tomás, como reflejo de lo que acaba de indicarse, puede resumirse así: «del hábito del *arte*, según Tomás de Aquino, no separa a la prudencia ni su *sujeto* (razón práctica) ni su *materia* (lo contingente), sino la razón de hábito, pues el *arte* conviene más con los hábitos teóricos que la prudencia. Esa conveniencia la marca la relación de uno y otro hábito a la voluntad, pues «la prudencia no está simplemente en el entendimiento como el arte; pues tiene la aplicación a la obra, la cual pertenece a la voluntad»⁶⁵. Se puede objetar a esto que

⁶⁵ SANTO TOMÁS, *In Ethicorum*, VI, lec. 4, 12 y 13.

también, sin duda, el arte requiere de la voluntad para la aplicación a la obra. ¿Cuál es la distinción entonces?: que el uno, la prudencia, requiere la *rectitud* de la voluntad y el otro, el arte, no⁶⁶. Más aún, la primera requiere de *virtudes* morales en la voluntad y el arte, en cambio, no⁶⁷,⁶⁸.

Según este punto de vista, la rectitud moral del arte es extrínseca al propio arte; por descontado que se requiere para la perfección moral de la persona, pero en sí mismo el arte puede ser «recto» incluso aunque se use para un fin malo. El principio moral según el cual «el fin no justifica los medios», tiene especial valor en esta concepción del arte, pues se parte de su valoración neutra desde el punto de vista moral, como puede verse por lo siguiente: «como el hábito del arte es ante todo *luz* cognoscitiva, se puede describir como «hábito factivo con razón verdadera»⁶⁹. Si se hiciese la obra sin razón verdadera, quedaría sin duda una obra hecha, pero estaría realizada a causa de la *fortuna*⁷⁰, y *carecería de sentido*. Esa falta de razón sería el indicio de la carencia del hábito, causa de la falta de rectitud de la razón. Este hábito tiene, según Tomás de Aquino, cierto parecido con los hábitos teóricos, pues lo impor-

⁶⁶ «La rectitud de la voluntad es de la razón de la prudencia. Pero no de la razón del arte». *S. Th.*, I-II, q. 57, a. 4.

⁶⁷ «Así pues, como el arte requiere cierta rectitud en las realidades exteriores, ya que el arte dispone según alguna forma, así la prudencia requiere la recta disposición en nuestras pasiones y afecciones; y por esto la prudencia requiere algunos hábitos morales en la parte apetitiva, pero no el arte». *Q. D. De Veritate*, q. 1, a. 12 ad 17.

⁶⁸ SELLÉS, J. F., *Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y de la voluntad según Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, 118, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2000, 115.

⁶⁹ SANTO TOMÁS, *In Ethicorum*, VI, lec. 3, n. 19.

⁷⁰ *Ibidem*, n. 18.

tante en éstos, son «las cosas que consideran, no la relación del apetito humano a ellas:... por eso ni el arte ni los hábitos especulativos hacen buena la obra para el *uso*, que es lo propio de las virtudes que perfeccionan al apetito; sino que sólo perfeccionan la facultad para obrar bien⁷¹»⁷².

La diferencia entre la perfección de la facultad y la de la persona es aquí la clave. La primera permite obrar bien, no moralmente, sino de acuerdo con la facultad; a la segunda, por el contrario, ha de añadirse la rectitud moral. ¿Puede, sin embargo, *usarse* bien una facultad al margen de su referencia al fin último del hombre?, ¿es recto el *uso* que contradice al sujeto de la facultad?

5.5. *El uso como acto de la voluntad*

La antropología de inspiración cristiana no se ha detenido sino que ha profundizado más en el ser del hombre. La filosofía medieval hacía de la antropología una «filosofía segunda», una metafísica de la persona; el hombre se estudiaba como un ente particular dentro del ámbito más amplio de la realidad. Esta deficiencia, cuya rémora principal consistía en aplicar categorías físicas al ser humano, tales como la causalidad para entender la libertad, por ejemplo, va siendo superada por muchas corrientes actuales de pensamiento.

Concretamente, en la filosofía tomista, centrada sobre todo en el estudio del acto voluntario, más que en la pro-

⁷¹ SANTO TOMÁS, S. *Th.*, I-II, q. 57, a. 3.

⁷² SELLÉS, J. F., *Los hábitos adquiridos*, 117-118.

pia voluntad o que en el mismo ser personal, el *uso activo* se interpreta como el último de los actos de la voluntad, aquel por el que ésta mueve a las demás potencias humanas para realizar lo previamente decidido. Así se pensaba hacer depender la acción de la voluntad, aunque no se explicaba cómo era posible que la libertad alcanzara a la acción misma. El acto no era obra de la voluntad más que indirectamente —a través del uso— sino de otras facultades o del cuerpo, movidos por la voluntad como causa eficiente.

Esta doctrina, sin embargo, puede ser completada. Al *uso* «conviene llamarle *acción*: es la *praxis* voluntaria cuya intención es la obra. En la obra el conocimiento se comunica a las facultades motoras... En esa comunicación, la forma conocida por la operación inmanente, pasa a ser configurante de lo que se hace»⁷³. ¿Qué se sigue de esta visión del acto voluntario?, ¿por qué es preciso corregir el esquema tomista? El motivo es profundamente antropológico y no se debe a razones de corrección formal o para lograr una mejor explicación teórica. Se debe a un hecho que debe ser tenido en cuenta, y es que «la acción tiene que ver con la obra en virtud de su propia intención de otro. Ello implica que, para la acción, la alteridad de los procesos naturales es insuficiente, y que la modificación de ellos que la obra significa es un incremento de alteridad; es decir, que la obra es más buena que los procesos naturales. Ahora bien, para que la voluntad humana sea capaz de modificar dichos procesos, el incremento de la intención de otro ha de correr a cargo del movimiento que construye la obra, el acto voluntario ha de servirse del conocimiento y de las fa-

⁷³ POLO, L., *Antropología trascendental*, II, Eunsá, Pamplona, 2003, 168.

cultades motoras, lo que requiere que éstas no sean pasivas. En caso contrario, no se podría usarlas»⁷⁴.

Dicho en otros términos, la acción, el *uso*, no tiene por objeto sólo las demás facultades humanas y el cuerpo; la acción reúne al hombre por entero, atraviesa sus facultades, que colaboran activamente, alcanza a la naturaleza, a la que perfecciona mediante la obra, y la dirige hacia un fin más alto no incluido en ella misma, que es otro, el destinatario⁷⁵. De este modo, «la intención de otro de la acción es la obra. Sin embargo, la intención de otro peculiar de la acción no se detiene en la obra, sino que la *atraviesa*... En tanto que la intención de la acción no se detiene en la obra, ésta es un medio..., y en tanto que la atraviesa, la acción desemboca en la *intention*»⁷⁶.

⁷⁴ Ibidem. La intención (*intentio finis*) sólo puede referirse a «otro», es decir, a una persona, no al producto. Para el hombre, las cosas, y por tanto el producto, son siempre medios; detenerse en ellas es rebajarse, descender a su nivel.

⁷⁵ «La intención de otro tiene que ser ratificada por el amor esencial... En cambio, en la expresión “yo pienso algo”, *yo* no forma parte del *pienso*... Pero cuando se trata de la voluntad no es así. En la expresión “yo quiero”, *quiero* no puede ser sin el *yo*. El yo tiene que comprometerse en el quiero para que el querer sea; el yo tiene que constituir los actos que comportan intención de otro. Sin esa constitución la intención de otro no es posible». POLO, L., *Antropología trascendental*, II, 199. Expresado en terminología clásica, el acto libre requiere “plena advertencia (de la inteligencia) y perfecto consentimiento (del yo)”. El pensamiento, en cambio, es más impersonal: incluso asentir a una verdad no es un acto voluntario sino intelectual; para aceptar una verdad no se requiere el “consentimiento”, sino sólo el asentimiento, que es un acto de la inteligencia. Basta, por tanto, con la plena advertencia.

⁷⁶ Ibidem, 168-169. «La transición de la multiplicidad a la igualdad de los elementos de la experiencia se realiza desde el punto de vista de la aprehensión de la persona; nos permite afirmar que en cada uno de los casos en que actúa una persona, se produce la misma relación persona-acción; que esta relación idéntica implica la forma en que se concibe a una persona a través de la acción. En este contexto, “igualdad” equivale a la “unidad de significado”». WOJTYLA, K., *Persona y acción*, BAC, Madrid, 1982, 17.

En el aristotelismo, la acción técnica acaba en la obra, en el producto, no va más allá; en cambio, la prudencia, que se refiere a la ética, considera los actos como medios, pues el fin, lo amado, puede siempre ser amado más y mejor y, por tanto, no es un tope, un fondo que no admita más actos voluntarios. En cambio, si se advierte que la intención de otro, la intencionalidad propia de la voluntad, atraviesa incluso a la obra, entonces «atravesar la obra equivale a descifrar o desvelar su sentido. El sentido de la obra se prolonga de acuerdo con la inspiración de la acción en el modo de la *intentio finis*»⁷⁷. A esto hay que añadir que el fin, así entendido, no puede ser más que otra persona, pues el ser no personal no puede ser amado por sí mismo. De este modo *praxis* y *poiesis* no se separan sino que van siempre juntas⁷⁸.

El trabajo, por tanto, no puede considerarse nunca aisladamente, al margen del fin de la persona. Si la *intentio* atraviesa la obra, ésta adquiere un significado nuevo, mucho más profundo del que tiene si se la considera aisladamente o como si ella misma fuera el fin. Todo acto humano, por tanto, en cuanto que acto libre, es simbólico, porque siempre significa y manifiesta más de lo que contiene. Es decir, la naturaleza humana, mediante los

⁷⁷ POLO, L., *Antropología trascendental*, II, 169.

⁷⁸ La acción no *supone* a la persona sino que la *revela*: «[en este estudio] no se trata de una disertación sobre la acción en que se presupone la persona... Para nosotros, la acción *revela* a la persona, y miramos a la persona a través de su acción. La misma naturaleza de la correlación inherente a la experiencia, en la misma naturaleza de la actuación del hombre, implica que la acción constituye el momento específico por medio del cual se revela la persona. La acción nos ofrece el mejor acceso para penetrar en la esencia intrínseca de la persona y nos permite conseguir el mayor grado posible de conocimiento de la persona. Experimentamos al hombre en cuanto persona, y estamos convencidos de ello porque realiza acciones». WOJTYLA, K., *Persona y acción*, 12-13.

actos, manifiesta la intimidad de la persona, pero de un modo sensible; y como dicha manifestación es siempre, necesariamente, imperfecta e incompleta, ha de ser entendida como un símbolo que requiere ser interpretado.

La co-existencia con los demás sólo puede realizarse mediante la manifestación esencial, con actos concretos; pero los actos son siempre insuficientes. Un anillo o un beso manifiestan el amor, pero no lo son; una sonrisa o un gesto despectivo se interpretan como agradecimiento o como desprecio, etc. La intimidad aflora gracias a las obras, pero lo que contiene es siempre más que ellas. Por eso se ha dicho que el *uso* atraviesa de sentido las acciones humanas, de ahí que «la acción humana no es mera acción, o acción sola, sino acción *transida de sentido*, de intelección»⁷⁹.

5.6. Trabajo y sentido

Ahora, volviendo al tema del trabajo, puede entenderse mejor lo que acaba de explicarse. ¿Es el trabajo un fin?, ¿no estará, más bien, atravesado de sentido?, ¿puede relacionarse de modo directo con la intimidad personal y el destino que la persona haga de sí misma como don ofrecido a otra persona?

Detenerse en la obra hecha es imposible; no se trabaja sólo para producir algo; en este sentido el producto no es mero efecto de una acción física o intelectual. Desde el momento en que la libertad recorre la acción humana, la atraviesa y continúa más allá de ella, puede decirse que

⁷⁹ SELLÉS, J. F., *Razón teórica y Razón práctica según Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, 101, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2000, 58.

ninguna acción es moralmente indiferente (tesis clásica, por otra parte).

El trabajo, además, no es exclusivamente una actividad necesaria para la supervivencia, no sólo porque hoy la división entre trabajos serviles y artes liberales no tenga sentido, sino porque es la acción más propiamente simbólica del hombre. El lenguaje es la expresión más propiamente humana (es la definición de Aristóteles: animal que tiene *logos*), pero, además de expresar la intimidad, ha de referirse a la realidad; ahora bien, la realidad no es en primer lugar la naturaleza, sino el mundo humano, la naturaleza dotada de sentido gracias a la acción humana. En el trabajo, «mediante la producción, una idea ha llegado a ser efectiva, ha sido dotada de vigencia real»⁸⁰; incluso sin trabajar, sin producir, poner nombre a las cosas es ya una acción en la que se dota de sentido a las cosas, porque pasan, de pertenecer al orden del universo, a formar parte del plexo de los medios que constituye el mundo para el hombre.

Trabajar, por tanto, es más que causar. El hombre no irrumpe en la naturaleza como una fuerza natural más, como un elemento o fenómeno natural. En la acción humana, atravesada de sentido por la *intentio finis*, la naturaleza es elevada, porque el fin al que la destina el hombre se añade a la finalidad física, y la transforma en obra del hombre, que éste puede ofrecer, junto consigo mismo, a los demás y, sobre todo, a Dios⁸¹.

⁸⁰ FALGUERAS, I., *Crisis y renovación de la Metafísica*, Servicio de Publicaciones e Intercambio Científico de la Universidad de Málaga, Málaga, 1997, 56.

⁸¹ Gracias a la aportación esencial, puede afirmarse que «el alma es la esencialización del acto de ser del universo, es decir, de la persistencia; por eso, a través de la acción se perfecciona la esencia física y se refuerza la vida recibida». POLO, L., *Antropología trascendental*, II, 229.

Esta tesis ha de entenderse bien: trabajar no es rebajar el universo, sino elevarlo, pues queda en cierto modo incorporado al ser humano por la mediación de la esencia humana. Es decir, la libertad se incorpora también al universo, que de este modo recibe un sentido del que carece ya que ahora es también manifestación y aportación del ser del hombre; mediante el trabajo, pues, el hombre «asocia la esencia del mundo a la habitación humana, de manera que gracias a ella el hombre hace pasar sus fines propios (no la causa final sino su destinación) por el entramado mundano, ligando así la esencia del mundo al destino eterno del hombre. Producir es, en este sentido, potenciar y elevar humanamente la esencia del mundo»⁸².

Dicho en terminología teológica, el hombre que se destina a Dios, al trabajar realiza la *consecratio mundi*⁸³, porque el mundo se transforma en don, mediante el cual el propio hombre puede ofrecerse a su vez como don a

⁸² FALGUERAS, I., *Crisis y renovación de la Metafísica*, 57. La doctrina de la Iglesia, en este punto, es explícita: «a los laicos corresponde, por propia vocación, tratar de obtener el reino de Dios gestionando los asuntos temporales y ordenándolos según Dios». CONC. VATICANO II, *Lumen gentium*, 31.

⁸³ Cfr. SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Texto de 14-II-1950*, cit. ILLANES, J.L., *La santificación del trabajo*, 7ª ed., Palabra, Madrid, 1980, 88. «Lo que he enseñado siempre —desde hace cuarenta años— es que todo trabajo humano honesto, intelectual o manual, debe ser realizado por el cristiano con la mayor perfección humana (competencia profesional) y con perfección cristiana (por amor a la voluntad de Dios y en servicio de los hombres). Porque hecho así, ese trabajo humano, por humilde e insignificante que parezca la tarea, contribuye a ordenar cristianamente las realidades temporales —a manifestar su dimensión divina— y es asumido e integrado en la obra prodigiosa de la Creación y de la Redención del mundo: se eleva así el trabajo al orden de la gracia, se santifica, se convierte en obra de Dios, *operatio Dei, opus Dei*». ID., *Conversaciones con monseñor Escrivá de Balaguer*, 7ª ed., Rialp, Madrid, 1969, 10.

Dios. De este modo la Creación entera vuelve a Dios, pero no por sí misma, sino a través del hombre, al que se ha incorporado. Por eso, «precisamente porque se refiere al sentido más hondo de la vida humana no es posible una definición precisa y terminante del trabajo. Por el mismo motivo que nadie llega a conocer su verdadera identidad, tampoco nadie llega a conocer con plenitud el sentido del trabajo, lo que ha hecho con su propia vida. Pero eso no debe llevar al escepticismo, sino que, por el contrario, tratar de entender el sentido del trabajo es un modo de adentrarse en el misterio del hombre»⁸⁴.

Para ello es preciso que la persona sea entendida como don y que la libertad de la voluntad dependa de la libertad trascendental, personal. Así el esquema causal, que clásicamente se aplicaba a la voluntad, útil pero imperfecto, es sustituido por la libertad como ser mismo del hombre, entendida ahora, no como capacidad de decisión, sino como intimidad, apertura y capacidad de trascenderse, de destinarse a Dios mismo⁸⁵. La antropología, de este modo, se eleva al nivel trascendental de manera más neta que en el pensamiento clásico. No se trata ya de que la persona pueda abrirse a la trascendencia, sino de que pertenece al orden trascendental, no al categorial: no es un ente entre los entes, sino un ser dependiente de Dios de un modo radical, porque dicha dependencia es libre.

⁸⁴ MARTÍNEZ-ECHEVARRÍA, M. A., *Repensar el trabajo*, 10.

⁸⁵ Por eso es posible una espiritualidad del trabajo: «no me cansaré de repetir, por tanto, que el mundo es santificable; que a los cristianos nos toca especialmente esa tarea, purificándolo de las ocasiones de pecado con que los hombres lo afeamos, y ofreciéndolo al Señor como hostia espiritual, presentada y dignificada con la gracia de Dios y con nuestro esfuerzo». SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Es Cristo que pasa*, 120.

Pensar que depender libremente es un modo menos intenso de depender es un error. El ser del universo excluye la nada (ese es el sentido del principio de no contradicción): *persiste* y, por tanto, no deja resquicio para que se introduzca la nada. Pero la persona, en cuanto que co-existente, no puede dejar de destinarse a Dios, pues en ese caso su libertad desaparecería, no estaría destinada a la Persona que puede aceptarla con don, y eso significa que sobrevendría la nada. La contradicción, para el ser personal, es la soledad, la carencia de destino, la libertad sin *intención de otro* o limitada y finita en dicha intención. El pensamiento moderno, al cerrarse a la trascendencia, ha querido dar sentido positivo al nihilismo, lo ha valorado como lo más propiamente humano, con lo que ha incurrido en contradicción consigo mismo: si tener valor es carecer de valor, el hombre está de sobra⁸⁶, no puede querer más que la nada para siempre⁸⁷, es un ser para la muerte⁸⁸, etc. Cabe otra posibilidad: la teoría del progreso ilimitado; con ella se evita de momento la contradicción, pero se la sitúa como horizonte hacia el que tender⁸⁹.

⁸⁶ SARTRE, J. P., *El ser y la nada*, Losada, Buenos Aires, 1968, 668: «Es absurdo que hayamos nacido; es absurdo que muramos».

⁸⁷ NIETZSCHE, F., *La voluntad de poder*, 75: «He aquí la forma extrema del nihilismo: la nada (lo 'carente de sentido') eternamente».

⁸⁸ Cfr. HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, § 46 s.

⁸⁹ POLO, L., *La persona humana y su crecimiento*, 192: «La Ilustración postula la emancipación de la razón en los términos de un total disponer de ella. Pero se trata de un postulado ilusorio, que sólo se sostiene mientras dicha totalidad dispositiva no se logra, o precisamente porque no se logra. Esta imposibilidad es lo que impide la completa demenciación del ilustrado. Para comprobarlo basta señalar que si se lograra la total disposición de la razón se produciría la coincidencia de la razón con un postulado. El absurdo es manifiesto: esa coincidencia aniquilaría a la razón». Es lo que sucede, por ejemplo, en Kant: la «fe racional» en la inmortalidad del alma y la existencia de Dios —postulados de la razón práctica— es, propiamente, fe en la razón misma, en que no es irracional.

II. La dimensión objetiva del trabajo

1. Trabajo y producto

El trabajo es una de las «manifestaciones» humanas que no puede faltar nunca. Las manifestaciones de la esencia humana son siempre simbólicas, pues la intimidad ha de ser «traducida» para darla a conocer. En concreto, «la convencionalidad se corresponde con una profunda característica de la inteligencia humana. Es evidente que la elipsis pone al lenguaje al servicio del pensamiento. Ahora bien, como el pensamiento ha de conectar con la práctica, la convencionalidad tiene todavía otra gran justificación...: el lenguaje natural sin emisión de voz, es negativo para el hombre. Frente a ella, la alternativa positiva es indicada por Aristóteles. Así como el arte a veces imita la naturaleza y otras veces la continúa, el lenguaje de suyo la continúa, en tanto que está en la voz. Así considerado, el lenguaje hace posible el arte»¹.

El lenguaje, el *logos*, indica que el hombre no es un ser de la naturaleza, sino que la habita, la *tiene*. Si no la habi-

¹ POLO, L., *Quién es el hombre*, Rialp, Madrid, 1991, 166.

tara, se confundiría con un animal más, formaría parte de ella y no sería capaz de trabajar. «¿En qué mundo vivimos de acuerdo con nuestra capacidad de posesión corpórea? ¿En un mundo natural o en mundo cultural? ¿Cuál es el verdadero mundo humano, las realidades físicas o los símbolos? El hombre, en cuanto continuador de la naturaleza, es un quasi creador. El hombre no es como el animal, que se encontraría ante el vacío si se abriera más allá de lo natural... El hombre está en el mundo cultivándolo; al cultivarlo añade, continúa el mundo, y así aparece algo nuevo, no precontenido. Eso es la cultura y lo simbólico; ahí es donde el hombre habita»². No hay, pues, simbiosis entre el hombre y la naturaleza, no existe un *hábitat* humano sino que el propio hombre ha de construir su propio mundo.

El trabajo manifiesta la superioridad del hombre sobre la naturaleza, no sólo porque la domine, sino porque, al trabajar, se trasciende, va más allá de la naturaleza y de sí mismo. Lo fabricado, el producto, no es nunca un fin, un término, sino al contrario, tiene siempre valor simbólico, es un medio: «la existencia humana traspasa el ámbito cultural: no se limita a seguir viviendo, sino que revive... El hombre es un ser simbólico. Los símbolos no son injustificados; tienen un doble carácter de apoyatura: nos apoyamos en símbolos, que nos envían más allá, porque no son detenciones, sino que abren su propio *en*, como la palabra la voz. Ni los símbolos son detenciones, ni nos detenemos en ellos; los tras-pasamos, trascendemos a través de ellos»³.

² Ibidem, 167.

³ Ibidem, 167-168.

Si no se tiene en cuenta este hecho, si se piensa que el producto del trabajo es un fin en sí mismo, y que la persona se detiene en él —por muy necesario que sea para la subsistencia—, pierde su verdadero sentido y, en lugar de servir de apoyo para trascenderse, se convierte en un obstáculo que impide que el hombre viva como hombre.

Sin embargo, a lo largo de la historia, el valor del trabajo y, más en concreto, del producto, ha sufrido oscilaciones; cuanto más se valore el producto en sí mismo, menos se valora al trabajo y al trabajador. Darle valor absoluto no es, como podría parecer, valorarlos, sino depreciarlos.

1.1. La desvalorización del trabajo

Llama la atención que la cultura clásica, griega y romana, despreciara el trabajo y lo redujera a una actividad propia de esclavos, de seres inferiores que no merecían propiamente el nombre de hombres. De hecho no existe en ella una verdadera filosofía de la cultura. Hay, por supuesto, *poéticas*, pero la *poiesis* sobre la que tratan es lo que hoy entendemos por arte, no el trabajo. Aun habiendo creado culturas muy elevadas, en la escultura, la arquitectura e incluso el derecho y la doctrina política, el sentido de esas grandes obras quedaba encerrado en el plano político o religioso, pero de una religión ligada estrechamente a la vida social y política.

Esto se debe, en buena medida, a que los productos del trabajo manual, así como el comercio, fueron reducidos a su mero valor de uso. No puede extrañar, por tanto, que el trabajo careciera de consideración social, más aún,

que fuera despreciado como una actividad indigna del hombre libre⁴.

Todavía en Platón, por influencia de Sócrates, hay una cierta consideración hacia los oficios y la actividad artesanal; incluso la ética era, para Sócrates, un «arte». En Aristóteles este resto de consideración desaparece. Trabajar es la actividad que nos iguala a los animales, porque en el trabajo no se busca otra cosa que la supervivencia, hasta el punto que quienes trabajan se hacen incapaces para llevar una vida buena.

Después de haber definido la casa como «la comunidad constituida naturalmente para la vida de cada día»⁵, es decir, para atender a las necesidades más básicas, Aristóteles pasa a hablar de los «instrumentos» necesarios para la administración de la casa y es ahí donde sitúa a los esclavos: «las posesiones son un instrumento para la vida y la propiedad es una multitud de instrumentos; también el esclavo es una posesión animada, y todo subordinado es como un instrumento previo a los otros instrumentos»⁶. La diferencia entre el esclavo y el instrumento inanimado es que éste no actúa, mientras que «el esclavo es un subordinado para la acción»; es decir, el instrumento físico sirve para producir algo que luego será usado; en

⁴ «Este arte [la crematística], como hemos dicho, tiene dos formas: una, la del comercio de compra y venta, y otra, la de la administración doméstica. Esta es necesaria y alabada; la otra, la del cambio, justamente censurada (pues no es conforme a la naturaleza, sino a expensas de otros). Y muy razonablemente es aborrecida la usura, porque, en ella, la ganancia procede del mismo dinero, y no de aquello para lo que éste se inventó. ARISTÓTELES, *Política*, 10, 1258a-b.

⁵ ARISTÓTELES, *Política*, I, 2, 1252a.

⁶ *Ibidem*, 4, 1253b 34.

cambio, el esclavo no, sino para usarlo, lo mismo que se usa un vestido o un lecho⁷. Es el valor de uso el que determina la naturaleza del esclavo, por eso aclara que el esclavo es como una parte del amo.

La conclusión es la misma definición de esclavo: «cuál es la naturaleza del esclavo y cuál su facultad resulta claro de lo expuesto; el que, siendo hombre, no se pertenece por naturaleza a sí mismo, sino a otro, ese es por naturaleza esclavo. Y es hombre de otro el que, siendo hombre, es una posesión. Y la posesión es un instrumento activo y distinto»⁸.

Hoy estas distinciones nos resultan incomprensibles, cuando no absurdas. Pero hay que tener en cuenta que el ideal de vida, para un griego, era el del ciudadano libre de la *polis*, en la cual todos actúan y participan. Sólo en sociedad el hombre vive como hombre, tomando parte activa en su gobierno. El dominio, en ese caso, es *político*. Cuando, en cambio, el dominio es *despótico*, la libertad no existe y el dominado no puede, aunque lo quiera, vivir como hombre. «Así pues, todos los seres que se diferencian de los demás tanto como el alma del cuerpo y como el hombre del animal (se encuentran en esta relación todos cuantos su trabajo es el uso del cuerpo, y esto es lo mejor de ellos), estos son esclavos por naturaleza, para los cuales es mejor estar sometidos a esta clase de mando, como en los casos mencionados. Pues es esclavo por naturaleza el que puede ser de otro (por eso precisamente es de otro) y el que participa de la razón tanto como para recibirla, pero no para poseerla»⁹.

⁷ «La vida es acción (*praxis*), no producción (*poiesis*), y por ello el esclavo es un subordinado para la acción». Ibidem, 4, 1254a.

⁸ Ibidem, 4, 1254a.

⁹ Ibidem, 5, 1254b.

Esclavo es aquel que no es capaz de gobernarse a sí mismo ni de participar en un gobierno político; sólo puede ser gobernado, y además despóticamente: «está claro, por estas razones, que no es lo mismo el poder del amo y el político, ni todos los poderes son idénticos entre sí, como algunos dicen; pues uno se ejerce sobre personas libres por naturaleza, y otro, sobre esclavos, y el gobierno doméstico es una monarquía..., mientras que el gobierno político es sobre hombres libres e iguales»¹⁰.

No se entiende bien a Aristóteles si se interpreta la libertad sólo como una propiedad externa, como la capacidad para hacer esto o lo otro; la libertad de la que habla es interna: la capacidad para gobernarse a sí mismo, para ser causa de los propios actos. Quien no es dueño de sí mismo, ése es esclavo por naturaleza, porque, por naturaleza, le conviene ser mandado y servir a otro. El que no sabe gobernarse a sí mismo debe ser gobernado por otro, y esto es lo mejor para él; si esta incapacidad se debe a la naturaleza, entonces la condición de esclavo viene dada por naturaleza.

El trabajo es la tarea propia de los esclavos. En la casa el ciudadano no actúa como tal, sino que manda despóticamente; y la razón es que en ella debe encontrar los medios necesarios para cubrir las necesidades básicas y elementales; de este modo quedará libre para poder dedicarse al gobierno de la *polis*, que es donde tratará con personas igualmente libres. Pero la ciudad no puede existir sin la casa, ya que ésta es parte de aquélla. Así es como debe entenderse el mal llamado organicismo aristotélico, pues, en realidad, su doctrina va en-

¹⁰ Ibidem, 7, 1255b.

caminada a la perfección del hombre, que sin la mediación de la ciudad es impensable: «la comunidad perfecta de varias aldeas es la ciudad, que tiene ya, por así decirlo, el nivel más alto de autosuficiencia, que nació a causa de las necesidades de la vida, pero subsiste para el vivir bien»¹¹.

Sin embargo, la vida buena, para Aristóteles, no es la del ciudadano libre, la vida *activa*. Ésta es la condición que hace posible la vida *contemplativa*, propia del sabio. Además, como la contemplación no puede ser la actividad normal del hombre, porque está sometido a muchas necesidades, la *polis* le proporcionará, no pasivamente sino gracias a su actuación como ciudadano, las virtudes morales que le harán dueño de sí mismo, los bienes necesarios y, sobre todo, amigos. De este modo se comprende que para él la ética sea inseparable de la política, a la que se subordina, porque sólo mediante la educación y las leyes justas puede el hombre lograr la bondad moral y la contemplación de Dios: «si, como se ha dicho, el hombre que ha de ser bueno debe ser bien educado y adquirir los hábitos apropiados, de tal manera que pueda vivir en buenas ocupaciones, y no hacer ni voluntaria ni involuntariamente lo que es malo, esto será alcanzado por aquellos que viven de acuerdo con cierta inteligencia y orden recto que tengan fuerza. Ahora bien, las órdenes del padre no tienen fuerza ni obligatoriedad, ni en general las de un simple hombre, a menos que sea rey o alguien semejante; en cambio, la ley tiene fuerza obligatoria, y es la expresión de cierta prudencia e inteligencia. Y mientras los hombres suelen odiar a los que se oponen a sus impulsos,

¹¹ Ibidem, 2, 1252b.

aun cuando lo hagan rectamente, la ley, sin embargo, no es odiada al ordenar a hacer el bien»¹².

En resumen, el producto del trabajo no añade nada a la vida, sólo la mantiene, y por tanto quienes se dedican a esa actividad no llevan una vida verdaderamente humana, libre: «lo que dieron por sentado todos los filósofos griegos, fuera cual fuera su oposición a la vida de la *polis*, es que la libertad se localiza exclusivamente en la esfera política, que la necesidad es de manera fundamental un fenómeno prepolítico, característico de la organización doméstica privada, y que la fuerza y la violencia se justifican en esta esfera porque son los únicos medios para dominar la necesidad —por ejemplo, gobernando a los esclavos— y llegar a ser libre. Debido a que todos los seres humanos están sujetos a la necesidad, tienen derecho a ejercer la violencia sobre otros; la violencia es el acto prepolítico de liberarse de la necesidad para la libertad del mundo»¹³. Dicho de otro modo: el trabajo, al no ser una ocupación propia del hombre libre, no aporta más que las condiciones elementales, básicas, para la subsistencia, y sus productos no permiten a quienes trabajan elevarse sobre sí mismos. En este sentido el trabajo, por no aportar nada al trabajador, es una tarea inhumana. «Así se entiende que Aristóteles no tuviese reparo en sostener que el trabajo manual —propio de la razón poiética— es incompatible con la plenitud propia del hombre: la división entre hombre político (que pertenece a la *polis*) del no político excluía a éste de la condición plenamente humana. Ahora

¹² ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, X, 9, 1180a 15-25.

¹³ ARENDT, H., *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1996, 43-44.

bien, el hecho de poder participar en la *polis* exigía una condición: contar con la ayuda necesaria para no tener que trabajar. Y es aquí donde cumplen su papel la mujer, los hijos y el esclavo, o lo que es lo mismo, quienes se ocupan de trabajos manuales: pertenecen al mundo de la economía, es decir, al ámbito doméstico —la casa (*oikía*)— regido por unas leyes concretas (*nomoi*), donde no existe la libertad política ni la posibilidad de alcanzar la virtud»¹⁴.

1.2. El trabajo como autorrealización

El mecanicismo como forma de entender el mundo llevó, en la Edad Moderna, a plantear el tema de la emancipación del hombre. Ser hombre se convirtió así en una tarea, un programa de vida: de entrada el hombre depende de la naturaleza, vive en ella; si logra dominarla, en cambio, la trascenderá, la poseerá y, al mismo tiempo, se hará a sí mismo, será dueño de sí mismo, autónomo, libre.

La relación con la naturaleza define, en este momento, al propio hombre: «allí donde se cobra conciencia de que la satisfacción de las necesidades humanas no es un fenómeno natural..., allí la naturaleza ya sólo aparece como *terminus a quo* de la libertad, y su realización se concibe como un salirse de la naturaleza. Así, Hobbes habla del abandono del estado de naturaleza como primera

¹⁴ CHIRINOS, M^a P., *Antropología y trabajos*, Cuaderno de Anuario Filosófico, 157, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2002, 15.

exigencia de la razón. Kant escribe que el hombre debe salir del estado ético de naturaleza para convertirse en miembro de una comunidad ética... Schiller entiende en este sentido el camino hacia el estado civil de derecho como paso del «estado de naturaleza» al «estado de razón». Y Marx llama «espontáneamente naturales» a las estructuras sociales que son el resultado del ciego juego de fuerzas de acciones humanas que compiten entre sí»¹⁵.

Salirse de la naturaleza es una obligación moral, la primera, que fundamenta todas las demás, pues de su cumplimiento depende que el hombre pueda vivir como tal: «al permanecer conscientemente en la naturaleza lo llama por eso Hegel el «mal». Pero el mal había sido comprendido siempre en la tradición filosófica precisamente como obrar *contra* la naturaleza»¹⁶. Tenemos aquí, por tanto, una inversión del planteamiento clásico: ser libre, actuar como hombre, era ser dueño de los propios actos, ser *causa sibi*, aceptando que hay actos buenos y malos *por naturaleza*. Ahora, en cambio, ser hombre es ser *causa sui*, dotarse de contenido sustituyendo lo natural por lo *racional* según un plan o proyecto determinado por cada uno o la humanidad.

La dignidad del trabajo se identifica con la dignidad personal: cuanto más emancipado de la naturaleza esté uno, cuanto más «posea», más llega a ser como hombre: la estratificación social que deriva del trabajo, es el barómetro de la dignidad de cada persona. En Rousseau este punto de vista es más evidente: «el salir de la naturaleza mediante la sociedad, la división del trabajo, la propiedad

¹⁵ SPAEMANN, R., *Ensayos filosóficos*, 35-36.

¹⁶ *Ibidem*, 39.

y la dominación es, visto desde la perspectiva de la historia natural, un hecho contingente... A quien ya está al otro lado del límite, esto le parece el comienzo de toda corrupción y, a la vez, el ser llamado a un destino superior, *felix culpa*. Un estado precario sigue siéndolo siempre, hasta en el mejor de los casos. Y una vez se han desarrollado las necesidades más allá de lo imprescindible para la conservación de uno mismo y de la especie, ya no existe la posibilidad de invocar la naturaleza como medida o norma. Es más, las mejores instituciones sociales son las que más plenamente desnaturalizan al hombre, las que hacen del hombre un ciudadano que no tiene ya en sí mismo el centro de su existencia, sino en la institución social»¹⁷.

Hacer es hacerse. El producto del trabajo es uno mismo. Ser, para el hombre, es tener, y lo tenido se mide en dinero y ello porque «el radical moderno es el principio del resultado. El hombre está a la búsqueda de sí mismo en el modo del producir... La vida consiste en autorrealizarse. El hombre depende de sus actos, pero no por el intrínseco valor de éstos, sino por los resultados que de ellos se derivan»¹⁸. Por eso lo importante es la propiedad, ya sea privada o colectiva, porque ser propietario es lo mismo que ser hombre.

La propiedad es el contenido del contrato social, porque constituye el contenido del derecho natural, de lo que el hombre es propiamente. Hobbes lo expresa así: «una ley natural, *lex naturalis*, es un precepto, una regla general que se descubre con ayuda de la razón, según la

¹⁷ Ibidem, 37-38.

¹⁸ POLO, L., *Sobre la existencia cristiana*, Eunsa, Pamplona, 1996, 164.

cual un hombre ha de evitar hacer lo que puede destruir su vida o privarle de los medios para conservarla, así como hacer todo lo que él crea mejor para preservarla»¹⁹. Esos medios comprenden tanto la propia fuerza física, como los bienes materiales que con ella puedan lograrse. Más explícito aún es Locke: «aunque los hombres, al entrar en sociedad, renuncian a la igualdad, a la libertad y al poder ejecutivo que tenían en el estado de naturaleza, poniendo todo esto en manos de la sociedad misma para que el poder legislativo disponga de ello según lo requiera el bien de la sociedad, esa renuncia es hecha por cada uno con la exclusiva intención de preservarse a sí mismo y de preservar su libertad y su propiedad de una manera mejor... Y por eso, el poder de la sociedad o legislatura constituida por ellos no puede suponerse que vaya más allá de lo que pide el bien común, sino que ha de obligarse a asegurar la propiedad de cada uno»²⁰.

En Kant esta doctrina está más elaborada y, según este autor, emana de la razón pura. De entrada, «la *libertad* (la independencia con respecto al arbitrio constrictivo de otro), en la medida en que puede coexistir con la libertad de cualquier otro según una ley universal, es este derecho único, originario, que corresponde a todo hombre en virtud de su humanidad»²¹; pero lo llamativo es que este derecho se concreta, externamente, en uno solo, a saber, la propiedad: «un objeto de mi arbitrio es algo cuyo uso está *físicamente* en mi poder. Pero si no pudiera estar de nin-

¹⁹ HOBBS, Th., *Leviathan*, I, XIV.

²⁰ LOCKE, J., *Dos tratados sobre el gobierno civil*, II, 9, 131.

²¹ KANT, I., *La metafísica de las costumbres*, 3ª ed., Tecnos, Madrid, 2002, 48-49. Ak. VI, 237.

guna manera en mi poder *jurídicamente*, es decir, si usarlo no fuera compatible (fuera injusto) con la libertad de cualquier otro según una ley universal: entonces la libertad se privaría a sí misma de usar su arbitrio con relación a un objeto del mismo, al imposibilitar el *uso* de objetos *utilizables*, es decir, al anularlos desde el punto de vista práctico y convertirlos en *res nullius*; aunque el arbitrio en el uso de las cosas coincidiera *formaliter* con la libertad exterior de cada uno según leyes universales»²². La libertad interior se manifiesta externamente mediante la propiedad privada y, en este sentido, ser libre es poseer.

La propiedad comienza por uno mismo, por poseerse, lo cual no es tanto un argumento contra la esclavitud, como una razón para llegar a ser hombre, para hacerse: «Locke encontró la propiedad privada en la cosa más privada que se posee, es decir, en «la propiedad de su propia persona», o sea, de su propio cuerpo. «La labor de nuestro cuerpo y el trabajo de nuestras manos» pasan a ser uno y lo mismo, ya que ambos son los «medios» para «apropiarse» de lo que «Dios... ha dado... en común a los hombres». Y estos medios, cuerpo, manos y boca, son los naturales apropiadores, ya que no «pertenecen en común a la humanidad», sino que se dan a cada hombre para su uso privado»²³.

Aunque el trabajo no ocupe un lugar especial en la filosofía y la antropología de estos autores, la propiedad suple esta carencia, ya que lo que importa no es tanto la acción como el producto. Si en los griegos sólo se tenía en

²² Ibidem, 56-57. Ak. VI, 246.

²³ ARENDT, H., *La condición humana*, 121-122. Las citas internas en LOCKE, J., *Dos tratados sobre el gobierno civil*, II, 26 y 25 respectivamente.

cuenta el valor de uso de los productos, ahora sólo interesa el valor de cambio, el precio.

La influencia del protestantismo en la visión moderna del trabajo está fuera de duda, y a ella se debe, en gran parte, la valoración del producto como lo único positivo en él: «el calvinismo atribuía al éxito un valor positivo en relación con la liberación del hombre —una cierta ética del éxito—, pero se trata de una liberación-redención totalmente externa y condicional, porque 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 esto coincide con las más clásicas tesis luteranas. Si la naturaleza humana está corrompida, ninguna obra —y, por tanto, tampoco el trabajo— la perfecciona: es sólo una acción externa, ciertamente valiosa cuando es valioso el resultado, pero en absoluto immanente»²⁴.

1.3. *El hombre como ser objetivo*

El colectivismo tiene, en el fondo, la misma pretensión que el liberalismo, aunque, para que el hombre pueda autorrealizarse, debe mediar la humanidad entera.

²⁴ CHIRINOS, M^a P., *Antropología y trabajos*, 19-20. La visión católica, opuesta a la protestante, queda expresada en los siguientes términos: «el hombre vale más por lo que es que por lo que tiene. Asimismo, cuanto llevan a cabo los hombres para lograr más justicia, mayor fraternidad y un más humano planteamiento en los problemas sociales, vale más que los progresos técnicos. Pues dichos progresos pueden ofrecer, como si dijéramos, el material para la promoción humana, pero por sí solo no pueden llevarla a cabo». CONC. VATICANO II, *Gaudium et Spes*, 35.

Pero su fundamentación, en el marxismo, requiere también del concurso de la naturaleza, que de este modo queda incluida en el ser del hombre.

Para Hegel la autoconciencia, el sujeto, se generaba mediante su propia negación como finito y la asunción de sus propias determinaciones (conceptuales). La alienación era, pues, necesaria, y no tenía el sentido peyorativo que adquirirá en el marxismo. Alienarse para recuperarse era el modo de crecer, de hacerse a sí misma la conciencia.

En Marx el idealismo es sustituido por el materialismo y la materia no puede, en ningún momento, ser extraña a sí misma; al trabajar el hombre no se aliena —no debe alienarse— sino que se reconoce en la naturaleza, que es su producto: «el *hombre* es inmediatamente *ser natural*. Como *ser natural*, y como *ser natural vivo*, está, de una parte dotado de *fuerzas naturales*, de *fuerzas vitales*, es un *ser natural activo*; estas fuerzas existen en él como talentos y capacidades, como *impulsos*; de otra parte, como *ser natural*, corpóreo, sensible, objetivo, es, como el animal y la planta, un *ser paciente*, condicionado y limitado; esto es, los objetos de sus impulsos existen fuera de él en cuanto *objetos* independientes de él, pero estos objetos son *objetos* de su *necesidad*, indispensables y esenciales para el ejercicio y afirmación de sus fuerzas esenciales. El que el hombre sea un *ser corpóreo* con fuerzas naturales, vivo, real, sensible, objetivo, significa que tiene como objeto de su ser, de su exteriorización vital *objetos reales, sensibles*, o que sólo en objetos reales sensibles, puede *exteriorizar* su vida. *Ser* objetivo natural sensible, es lo mismo que tener fuera de sí objeto, naturaleza, sentido, o que ser para un tercero objeto, naturaleza, sentido... Un ser que no tiene su naturaleza fuera de sí no es un *ser natural*, no participa del ser

de la naturaleza. Un ser que no tiene ningún objeto fuera de sí no es un ser objetivo. Un ser que no es, a su vez, objeto para un tercer ser, no tiene ningún ser como *objeto* suyo, es decir, no se comporta objetivamente, su ser no es objetivo. Un ser no objetivo es un *no ser*, un absurdo»²⁵.

El hombre es aquel momento de la historia natural en que la naturaleza se hace cargo de sí misma, de su evolución y de su perfeccionamiento²⁶. Más que emanciparse de la naturaleza, el hombre es su verdadero cumplimiento, porque en él ella vuelve sobre sí misma y se convierte en la protagonista de su propio desarrollo. Pero para ello es preciso que el hombre se objetive mediante el trabajo, y que el producto de su actividad —el objeto en el que el hombre ha plasmado su ser y su actividad— retorne a él mismo y lo asimile; mediante este rodeo la naturaleza se identifica con el hombre, forma parte de su ser, pero como obra suya. Es decir, el producto del trabajo no es más que el ser del hombre, que de este modo llegará a ser autosuficiente y no necesitará trabajar más; el reino de la abundancia sustituirá al de la necesidad y la naturaleza, en el hombre, habrá llegado a la más perfecta armonía consigo misma: el humanismo será un naturalismo y el naturalismo un humanismo²⁷.

²⁵ MARX, K., *Manuscritos*, 3º manuscrito, XXVI-XXVII.

²⁶ «La naturaleza es el *cuerpo inorgánico* del hombre; la naturaleza, en cuanto ella misma, no es cuerpo humano. Que el hombre *vive* de la naturaleza quiere decir que la naturaleza es su cuerpo, con el cual ha de mantenerse en proceso continuo para no morir. Que la vida física y espiritual del hombre está ligada con la naturaleza no tiene otro sentido que el de que la naturaleza está ligada consigo misma, pues el hombre es una parte de la naturaleza». Ibidem, 1º manuscrito, XXIV.

²⁷ Cfr. Ibidem, 3º manuscrito, V.

Para ello debe desaparecer la propiedad privada y el trabajo asalariado, que son la causa de la alienación del trabajo y del producto: si pertenecen a otro, el trabajador queda al margen de este proceso y es tratado como una mera fuerza natural: «el obrero es más pobre cuanto más riqueza produce, cuanto más crece su producción en potencia y en volumen. El trabajador se convierte en una mercancía tanto más barata cuantas más mercancías produce. La desvalorización del mundo humano crece en razón directa de la valorización del mundo de las cosas. El trabajo no sólo produce mercancías; se produce también a sí mismo y al obrero como *mercancía*, y justamente en la proporción en que produce mercancías en general. Este hecho, por lo demás, no expresa sino esto: el objeto que el trabajo produce, su producto, se enfrenta a él como un *ser extraño*, como un *poder independiente del productor*»²⁸.

El colectivismo es una exigencia del ser objetivo del hombre, del trabajo como producción de objetos que, en realidad, no son más que la plasmación física del ser y del esfuerzo del trabajador. Además, ningún objeto lo es sólo para uno, ni tiene un solo uso posible; lo que es única y exclusivamente de alguien no es objetivo sino subjetivo: su cuerpo. Pero ni siquiera esto es posible, porque un ser único, aislado de todos los demás, que no necesitara de la mediación de otros, no sería activo, natural, sensible: no sería. La relación del hombre con la naturaleza, la mediación a través del trabajo, requiere la mediación de los otros hombres, porque quien trabaja sólo para sí mismo actúa como los animales, que no son objetivos puesto que

²⁸ Ibidem, 1º manuscrito, XXII.

cada uno busca sólo sobrevivir y, por ello, forman parte de la naturaleza, pero no la transforman. En cambio, al trabajar socialmente, «tanto el material del trabajo como el hombre en cuanto sujeto son, al mismo tiempo, resultado y punto de partida del movimiento... El carácter *social* es, pues, el carácter general de todo el movimiento; así como es la sociedad misma la que produce al *hombre* en cuanto *hombre*, así también es *producida* por él. La actividad y el goce son también sociales, tanto en su *modo de existencia* como en su contenido; *actividad social y goce social*. La esencia *humana* de la naturaleza no existe más que para el hombre *social*, pues sólo así existe para él como *vínculo* con el hombre, como existencia suya para el otro y existencia del otro para él, como elemento vital de la realidad humana; sólo así existe como *fundamento* de su propia existencia *humana*. Sólo entonces se convierte para él su existencia *natural* en su existencia *humana*, la naturaleza del hombre. La *sociedad* es, pues, la plena unidad esencial del hombre con la naturaleza, la verdadera resurrección de la naturaleza, el naturalismo realizado del hombre y el realizado humanismo de la naturaleza»²⁹.

En el sistema comunista no puede haber propiedad privada, porque ésta impide que todos formen una unidad entre sí y con la naturaleza. Se da por supuesto que, en ese estado, son imposibles los conflictos sociales, el dominio del hombre por el hombre. Además, al ser el producto lo que une a los hombres —lo producido socialmente—, la naturaleza, que ahora es ya obra del hombre, es el medio de dicha unión, de ahí que hombre, naturaleza y sociedad formen una sola cosa.

²⁹ Ibidem, 3º manuscrito, V.

Entendida en su contexto, en la doctrina marxista «se postula una culminación histórica en que no sólo estará asegurado el reparto equitativo de bienes, sino que, además, la producción económica será poco menos que automática: el progreso sustituirá el trabajo por la máquina. El marxismo coloca al final de la historia, como supremo desentrañamiento de su enigma, un estado de naturaleza socializada y humanizada, idea que rondó ya la mente de Rousseau»³⁰.

El paraíso marxista no es sino una vuelta al estado de naturaleza, pero perfeccionado, porque se podrá vivir en sociedad, ya que las relaciones humanas serán relaciones naturales, no artificiales ni guiadas por el egoísmo o los intereses particulares. Sin embargo, Marx olvida que «la expansión espontáneamente natural del dominio de la naturaleza, lejos de disminuir la dominación de unos hombres por otros, incrementa tanto la necesidad de tal dominación como sus posibilidades. Incrementa la necesidad de la manipulación creciente del ser humano para hacer de él una pieza útil de sus propios mecanismos de dominación de la naturaleza. La «emancipación» respecto a todos los órdenes de la vida históricos favorece esta funcionalización. Y a la inversa, las crecientes posibilidades de sometimiento de la naturaleza incrementan a su vez las posibilidades de dominio sobre el hombre, un dominio que, en tanto que relación de orden y obediencia, no tiene por contenido la libertad, sino que, como «manipulación», objetiva al hombre como naturaleza»³¹.

³⁰ POLO, L., *Hegel y el posthegelianismo*, 2ª ed., Euns, Pamplona, 1999, 263.

³¹ SPAEMANN, R., *Ensayos filosóficos*, 44-45.

Si se tiene en cuenta que el marxismo es una doctrina blindada contra cualquier crítica externa, a la que considera mera ideología de las clases dominantes, hay que acudir entonces a su «verdad práctica», y ésta se ha puesto de manifiesto en el hundimiento del sistema comunista desde dentro, por descomposición interna. En este sentido él mismo se ha refutado, ha puesto de manifiesto su contradicción interna; y la razón hay que verla en que «la fórmula emancipatoria: extensión del dominio sobre la naturaleza, eliminación del dominio sobre el hombre, es demasiado ingenua: como si el propio hombre no fuera parte de la naturaleza. Y como si el dominio sobre la naturaleza no implicara dominio sobre hombres. La pregunta sólo puede ser ésta: ¿quién es el sujeto de este dominio, y para qué fin se ejerce? La idea de que ya no se podrá hablar de dominio sobre los hombres cuando la diferencia entre dominadores y dominados haya desaparecido es falsa. En tanto el dominio sobre la naturaleza no se guíe y, a la vez, se limite teleológicamente —es decir, por determinados fines queridos y alcanzables en común—, sino que se expanda sin rumbo fijo, el dominio irracional sobre los hombres seguirá teniendo lugar. La realización de fines propios será permanentemente sacrificada a la creciente acumulación de medios para la realización de *cualesquiera* fines y, a la vez, la selección y reducción de los fines posibles operada por el sistema de los medios será cada vez más rigurosa»³².

Para que la naturaleza humana sea la esencia de una persona, han de adquirirse las virtudes morales, que no reprimen ni sofocan las tendencias naturales, sino que las

³² Ibidem, 76.

someten a la razón; en cambio, «un derecho de libertad desligado de su vínculo con una naturaleza presupuesta, si no ha de desembocar en la negación anarquista de lo dado, sólo puede ser interpretado como inmanente al sistema, es decir, como funcional respecto al sistema»³³. El marxismo se enreda consigo mismo y acaba siendo sólo un naturalismo materialista en el que el hombre es considerado como producto, no de sí mismo, sino del sistema, al que debe servir ciegamente.

2. Producir y causar

Tanto en la visión griega del trabajo como en la moderna, éste se entiende según el modelo de la causalidad y, en concreto, de la causalidad eficiente. El esclavo es pura fuerza de trabajo; el fin de su actividad es extrínseco a él y al producto, pues viene determinado por el amo. En el pensamiento moderno el hombre es *causa sui*, y el producto ha de ser *recuperado* para evitar la alienación del trabajador.

Ambas concepciones olvidan que el producto no depende de una *causa*, sino de un ser libre. La diferencia es notable. Por un lado, porque la causa no necesita al efecto —sigue siendo lo que era cause o no— y, en cambio, el hombre necesita de sus productos; pero además, el efecto no es ninguna innovación, puesto que está precontenido en la causa. Sin embargo, «en la historia se han dado diversos *tipos* de técnica. Las importantes modificaciones que la técnica ha experimentado sólo pueden entenderse

³³ Ibidem, 77-78.

señalando una peculiar discontinuidad en los comienzos de los tipos mismos. Se trata de tipos, no de especies dentro de un género. Los tipos son intrahistóricos, no intragénicos... Las modificaciones de la práctica dentro de la historia derivan de la libertad... Paralelamente, el dinamismo de la técnica no consiste esencialmente en la producción y el goce subsiguiente; o bien, lo técnico no se reduce al producto: no está constituido objetivamente como puesto o presente ahí —idea de *cultura objetiva*—, sino que se remite a posibilidades inacabables por lo mismo que revierten en su punto de partida y lo remoldean»³⁴.

Es importante tener en cuenta ambos aspectos: ni en su origen la técnica está determinada, de modo que no pueda ser otra que la que es, ni tiene término fijo —producto como objeto—, sino que, tanto en su inicio como en el producto, está presente la libertad. Como se vio al hablar del trabajo, la *intentio finis* atraviesa la acción e incluso la obra y remite más allá de ellas: «el proceso de la técnica no es meramente natural, ni sólo objetivamente histórico, sino que obedece a la discontinuidad de la libertad»³⁵.

En la cultura clásica se tenía en cuenta, casi exclusivamente, el valor de uso de los productos; en la moderna el producto vale por sí mismo. «En la época antigua los fines se colocaron al término de acciones con forma de infinitivo verbal: arar, sembrar, guerrear. El hombre tiene que hacer todos esos infinitivos, los cuales aparecen como tipos de operación perfectamente definidos... El carácter

³⁴ POLO, L., *Hegel y el posthegelianismo*, 265.

³⁵ *Ibidem*.

peculiar de los instrumentos de este período viene dado por el hecho de que se integran en la acción... El hombre no se detiene en el instrumento, sino que lo inserta en el curso de su hacer... En la época moderna, en cambio, los objetos técnicos son concebidos y llevados a cabo como objetividades portadoras de un fin. Esto quiere decir que la acción se subordina al uso de tales objetos, y pierde su carácter de infinitivo, puesto que ese uso no se integra en una acción que se reserva un bien propio, sino que se continúa en virtualidades que arrancan del objeto mismo»³⁶.

Cuando esto sucede, es decir, «si la relación medio-fin se invierte, el *homo faber* se transforma en el «aprendiz de brujo», y aparece el carácter trágico de la técnica, que, al desposeerse de sentido humano, se convierte en nuestro adversario. ¿Controlamos hoy la técnica? No... Los riesgos de la deshumanización inherentes a nuestra situación tecnológica son muy amplios. En crecientes sectores de la tecnología, la situación es tal que, en vez de marcar nosotros la dirección al instrumento, el artefacto captura nuestra actividad según una estructura configuradora de acción que el instrumento mismo impone. Nuestra conducta, en estas condiciones, va a remolque de la dinámica del artefacto»³⁷.

Cuando el producto se convierte en fin, a nivel político el progreso se convierte en norma a la que deben subordinarse los individuos, pues su bien particular debe ceder ante al bien común. Pero a nivel individual, la necesidad de disponer de los últimos adelantos técnicos se presenta también como un imperativo moral. Quien no

³⁶ Ibidem, 266-267.

³⁷ POLO, L., *Sobre la existencia cristiana*, 117.

está al día se queda rezagado, no puede seguir el curso de la vida y se inutiliza para trabajar de acuerdo con las exigencias del momento. El resultado es el utilitarismo, que inmediatamente se transforma en hedonismo: «quizá nada indica con mayor claridad el fundamental fracaso del *homo faber* en afirmarse como la rapidez con que el principio de utilidad, la quintaesencia de su punto de vista sobre el mundo, desapareció y se reemplazó por el de «la mayor felicidad del mayor número»... Dicho con otras palabras, el modelo esencial de mediación no es la utilidad y el uso, sino la «felicidad», es decir, el grado de dolor y de placer experimentado en la producción o en el consumo de las cosas»³⁸.

El progreso técnico no se puede medir internamente, como si él mismo proporcionara el criterio para valorarlo; si se prescinde del destino trascendente, entonces el hombre ha de vivir volcado en su naturaleza, que sustituye a su fin último. «Lo que el dolor y el placer, el temor y el deseo, se supone que logran en todos estos sistemas no es la felicidad, sino el ascenso de la vida individual o la garantía de la supervivencia de la humanidad. Si el egoísmo moderno fuera la despiadada búsqueda del placer (llamada felicidad) como pretende, no faltaría lo que en todos los sistemas verdaderamente hedonistas es un elemento indispensable de la argumentación: la radical justificación del suicidio. Esta ausencia indica que en realidad nos ocupamos aquí de la filosofía en su forma más vulgar y menos crítica»³⁹.

En realidad, esa filosofía acrítica y vulgar no es otra que la tecnocracia, que hace del progreso fuente de mora-

³⁸ ARENDT, H., *La condición humana*, 333 y 334.

³⁹ Ibidem, 336.

lidad: «la transformación de los imperativos morales en imperativos técnicos viene a parar en una tutela del individuo, que no puede juzgar naturalmente lo que es bueno o malo bajo *ese* aspecto. El agente y el afectado por su acción quedan desposeídos de su realidad de un modo semejante. En su lugar hacen acto de presencia dos abstracciones: «el mundo» y «la técnica»»⁴⁰.

La mezcla de utilitarismo, hedonismo y tecnocracia da lugar a un mundo deshumanizado, controlado por técnicos, que son los que deciden acerca del valor de la vida de las personas. No es por casualidad que sea ahora cuando la vida humana está más amenazada. Aborto, eugenesia, reproducción asistida, eutanasia, etc., se conjugan para dar lugar a abortos eugenésicos, clonación terapéutica, control de la natalidad, ingeniería genética, eutanasia por motivos supuestamente humanitarios, etc., confiados en último término a los técnicos, que deciden sobre la vida de la persona con argumentos «altruistas» por el bien de la humanidad.

¿Qué puede justificar la manipulación del hombre por el hombre? ¿Qué autoridad tiene la técnica para decidir sobre la vida de las personas? «Para autorizar la referida manipulación se invoca que el hombre, tal como hoy existe, es el resultado de la historia de la evolución natural, y que la actividad humana planificada no es a fin de cuentas una causa de inferior calidad que las mutaciones ciegas debidas a radiación cósmica. ¿Por qué ha de ser peor el *homme de l'homme* que el *homme de la nature*? La respuesta a esta pregunta sólo puede ser de nuevo «trascendental-pragmática». Los hombres no son sujetos tras-

⁴⁰ SPAEMANN, R., *Felicidad y benevolencia*, 195.

cendentales que dispongan de un instrumento —es decir, de un cuerpo— que eventualmente haya que mejorar. Mejorar, ¿para qué? Para fines humanos, pero los fines humanos derivan de la naturaleza humana, por muy contingente que ésta pueda ser. No disponemos de ningún criterio para distinguir una parte no contingente de nosotros mismos, llamada persona o subjetividad, de otra contingente disponible para reconstrucciones caprichosas. ¿Con vistas a qué fines deberíamos hacer esa reconstrucción? Pues con la reconstrucción modificaríamos también los fines»⁴¹.

El dominio indiscriminado sobre la naturaleza no es, a fin de cuentas, más que el dominio de unos hombres sobre otros. El mismo hombre hace unas veces de sujeto y otras de objeto de la ciencia y de la técnica, es decir, el hombre determina los parámetros que debe cumplir él mismo para que pueda ser considerado persona. Sin embargo, «sólo si el hombre es aceptado por lo que es por naturaleza, se le acepta tal como en sí mismo es, no como alguien que satisface un criterio que ha fijado otro»⁴².

La persona sólo se emancipa realmente de la naturaleza cuando comprende que ésta es un medio que ha de ser continuado mediante la cultura para trascenderse. Es decir, el fin no está en el producto, pero tampoco en todos ellos en su conjunto. Los medios forman un plexo, remiten unos a otros, y ese entramado no tiene término último porque siempre es posible producir más y mejor. Si la cultura ha de ser una *continuatio naturae*, debe estar al servicio del hombre, pero sin impedir, al contrario, que

⁴¹ Ibidem, 250-251.

⁴² Ibidem, 250.

éste se destine a la trascendencia, es decir, ha de estar dirigida por la ética. «Sería absurdo pretender una gran obra y estropear al hombre al hacerla... Si el hombre es el productor de la cultura, es incoherente que la cultura vaya contra el hombre»⁴³.

Perder de vista el fin, enredarse en los medios, es entrar en un laberinto sin salida. El hombre trabaja y produce no sólo porque necesita, sino sobre todo porque aporta, a la naturaleza, continuándola, y a los demás. Contribuir al bien común es una exigencia ética. Pero no acaba aquí el sentido del producto del trabajo: al ser siempre un medio, remite al fin de la persona, la cual es más que un productor. Objetivarse en el producto es rebajarse, porque ninguna acción humana agota el ser de la persona; las acciones tienen siempre, por ser humanas, un significado, son simbólicas, expresan más de lo que contienen. Pero no podrán ser comprendidas, ni por uno ni por los demás, si se agotan en sí mismas.

3. Problemas éticos del trabajo y la producción

La concepción moderna del producto ha dado lugar a una situación problemática para el hombre mismo. Al hacer del producto el medio para realizarse, para dar contenido y sentido a la propia vida, el hombre ha recaído en el naturalismo, el materialismo, el ateísmo y el nihilismo.

Heidegger ha denunciado este hecho de un modo acertado, si bien lo ha extendido a toda la cultura occidental, incluido el mundo antiguo y medieval, en rela-

⁴³ POLO, L., *Quién es el hombre*, 182.

ción con su interpretación de la metafísica como historia del ocultamiento del ser; este punto de vista, sin embargo, es válido sólo para el mundo moderno, que es al que puede aplicarse el calificativo de «la época de la imagen del mundo».

En el pensamiento moderno, «representar quiere decir traer ante sí eso que está ahí delante en tanto que algo situado frente a nosotros, referirlo a sí mismo, al que se lo representa y, en esta relación consigo, obligarlo a retornar a sí como ámbito que impone las normas. En donde ocurre esto, el hombre se sitúa respecto a lo ente en la imagen [que él mismo ha formado del ente]... Lo decisivo es que el hombre ocupa esta posición por sí mismo, en tanto que establecida por él mismo, y que la mantiene voluntariamente en tanto que ocupada por él y la asegura como terreno para un posible desarrollo de la humanidad»⁴⁴.

En la época moderna la naturaleza pierde su entidad y se transforma en *objeto*, en producto, en el campo en el que el hombre puede actuar a su antojo, porque no tiene más valor que el que él quiera darle: «cuanto más completa y absolutamente esté disponible el mundo en tanto que mundo conquistado, tanto más objetivo aparecerá el objeto, tanto más subjetivamente o, lo que es lo mismo, imperiosamente se alzará el *subiectum* y de modo tanto más incontenible se transformará la contemplación del mundo y la teoría del mundo en teoría del hombre, en una antropología»⁴⁵.

De esa antropología, que entiende al hombre como «propietario», ya se ha hablado: la propiedad comienza

⁴⁴ HEIDEGGER, M., *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, 1995, 90.

⁴⁵ Ibidem, 91.

por el propio ser y se extiende al mundo entero. La realidad, incluido el hombre, pierde su ser y se convierte sólo en «valor», porque pertenece al hombre como una posesión: «únicamente donde lo ente se ha convertido en objeto del re-presentar se puede decir de algún modo que lo ente pierde su ser. Esta pérdida se percibe de una manera tan poco clara y vaga que rápidamente se ve colmada de nuevo y de tal modo que al objeto y a lo ente interpretado como tal se les asigna un valor y, en general, se mide lo ente por valores y los propios valores se convierten en la meta de toda actividad. Dado que la actividad se comprende como cultura, los valores se convierten en valores culturales y, a su vez, éstos se convierten en la expresión de las supremas metas del crear al servicio de un asegurarse el hombre como *subiectum*. De ahí ya sólo falta un paso para convertir a los propios valores en objetos»⁴⁶.

La realidad es entonces lo que vale para el hombre, el objeto de su *interés*, lo que significa que el hombre se ha *instalado* en el mundo y ha perdido la capacidad de trascenderse. Ser equivale a tener y se es más en la medida en que se posee más. El subjetivismo, que mide todo tomando como criterio de valor uno mismo, hace que el propio hombre sea un valor más, dentro de un sistema que no tiene más sentido que su propia conservación.

Sin embargo, «el modo de ser de los medios es inseparable de su condición de medios: en otro caso serían medios para un fin cualquiera (en este sentido se dice que el fin no justifica los medios; el fin no es arbitrario). No hay nada en el término de la conducta pragmática que no sea medio y, por tanto, el hombre tiene que ser capaz de en-

⁴⁶ Ibidem, 99.

derezar su conducta hacia los niveles superiores»⁴⁷. Hay que tener en cuenta que el mundo humano no es propiamente la naturaleza, sino aquél que el propio hombre crea mediante el trabajo y la cultura. En este sentido, «el hombre es un organizador porque en tanto que posee medios organiza plexos mediales, es decir, el hombre siempre ordena porque nunca hace aisladamente: hace con alguna cosa y para otra cosa. Las cosas con que hace lo que hace se vinculan; por eso, el hombre añade al mundo su propia organización»⁴⁸.

No existe nada en el mundo humano que sea un fin para el hombre; el mundo cultural se compone de medios relacionados entre sí; por eso, confundir al hombre con el propietario es, se quiera o no, poner en ellos el fin del hombre. Además, «el orden práctico no puede suscitarse a capricho. No es cuestión ideológica, sino regida por la naturaleza humana»⁴⁹, es decir, es un tema ético que, por tanto, remite en último término al destino trascendente de la persona. Dando un paso más, hay que notar que «el hombre solamente es libre cuando establece esa relación de medio a fin... Sin ello, ese mundo técnico, que ya es humano porque está hecho por el hombre, se vuelve inhumano»⁵⁰.

Comprender el mundo es, a la vez, humanizarlo, darle sentido, elevarlo, ponerlo como medio para el fin del hombre. «Sin el pensamiento, la técnica sería imposible. En definitiva, se organiza un mundo práctico porque an-

⁴⁷ POLO, L., *Sobre la existencia cristiana*, 109.

⁴⁸ Ibidem, 111.

⁴⁹ Ibidem, 113.

⁵⁰ Ibidem, 116.

tes se conoce. Los hombres se reúnen en sociedades porque saben hablar (porque saben hablar, saben hacer)... De aquí se concluye que el fin de todas las actividades prácticas es el mejor ejercicio de las operaciones inmanentes. Sorprendente conclusión, a primera vista, pero inevitable. El hombre construye un mundo para llevar mejor a cabo las operaciones cognoscitivas. El fin del hombre no es la producción, sino la contemplación, y la producción vale en tanto en cuanto que es un medio para algo más alto... Todo lo que hacemos en este mundo tiene como fin entender y amar, porque amar también es operación perfecta. Esto último es un descubrimiento de la antropología cristiana»⁵¹.

En el pensamiento clásico la *poiesis* y la *praxis* son dos campos independientes, unidos sólo por el fin subjetivo o intención del agente; en la filosofía moderna, en cambio, la *poiesis* se identifica con la *praxis*, especialmente en el marxismo. En ambos casos la *praxis* —las operaciones inmanentes— no es el fin del trabajo. Pero «hay razones para sostener el carácter virtuoso de los hábitos productivos. En primer lugar, dichos hábitos perfeccionan el *trabajo* humano, el cual, aunque está al servicio del hombre, es imprescindible para su vida. En segundo lugar, porque sin los resultados del trabajo, la justicia quedaría vacía. En tercer lugar, como el trabajo es más eficaz cuando se realiza en común, comporta cooperación, la cual es una dimensión de la amistad. El intercambio de bienes y la ayuda al amigo en desgracia no son posibles sin trabajo. En cuarto lugar, el enlace de la acción con la intención comporta una revisión de la exterioridad de la obra, por-

⁵¹ Ibidem, 115-116.

que dicho enlace sólo es posible a través de ella. De acuerdo con esta rectificación..., se esclarece el valor moral del trabajo»⁵².

En el pensamiento clásico la contemplación y la acción se excluían mutuamente, eran actividades incompatibles. Sin embargo, en el pensamiento cristiano esta distinción no puede admitirse. Santo Tomás, después de afirmar que «el uso corriente que, según cree el Filósofo [Aristóteles], ha de seguirse al denominar las cosas, quiere que comúnmente se llame sabios a quienes ordenan directamente las cosas y las gobiernan bien», y de añadir que «la norma de orden y gobierno de cuanto se ordena a un fin se debe tomar del mismo fin», concluye que «el último fin del universo es, pues, el bien del entendimiento, que es la verdad»⁵³. Se da por descontado que la verdad suprema no es una realidad ideal, como pensaba Platón, sino Dios mismo. Teniendo esto en cuenta, el trabajo y los productos son medios para la contemplación, para conocer el sentido de la naturaleza y del propio hombre, siempre y cuando la persona los ordene según el fin personal. De ese modo es posible contemplar a Dios a través de las obras humanas y de la naturaleza.

3.1. Trabajo y sociedad

El trabajo, como toda actividad humana, es social por su misma naturaleza. No por lo que señalaba Marx, a saber, que el hombre es un ser genérico, pues el término

⁵² POLO, L., *Antropología trascendental*, II, 193.

⁵³ SANTO TOMÁS, C.G., I, 1.

«persona» no es un nombre genérico, ya que cada persona es un quien y, por tanto, única, sino porque la manifestación y la aportación de la persona es esencial, a través de su esencia y, por tanto, de su actividad corpórea. Aristóteles, con razón, hablaba de la sociabilidad natural del hombre apelando a la existencia del bien común, de bienes que sólo pueden alcanzarse si todos cooperan, y que son necesarios para cada uno.

La dimensión social se manifiesta, principalmente, en la división del trabajo; ningún hombre puede atender a todas sus necesidades aisladamente, ni siquiera en la *casa* ni en la *aldea*; la suficiencia se logra en la *ciudad*, o sea, en el Estado. Aquí se manifiesta también la relación entre trabajo y ética, pues con el trabajo se contribuye al bien común o, si se olvida esta conexión, a la conflictividad social.

A nivel social, los bienes materiales, que son medios, no fines, forman un entramado, un plexo, cuya unidad no puede romperse por motivos egoístas, por anteponer el bien particular al bien común. Al trabajar es preciso pensar en los demás. Aquí es importante la tarea de la autoridad política, cuyo sentido es, precisamente, velar por el bien común. Pero a nivel personal las relaciones laborales son muy amplias y complejas. Existen subordinados y superiores, compañeros, clientes, proveedores, etc. Además, nadie trabaja sólo para mantenerse; hay que tener en cuenta la familia, el bienestar, el descanso, etc. El trabajo debe insertarse en la propia vida y en la de los que nos rodean como un servicio que una más a las personas, no como un enfrentamiento para ascender a costa de otros o para enriquecerse.

Para enfocar bien las relaciones laborales, a nivel individual o colectivo, es preciso tener en cuenta, por lo ya

dicho, que «el nivel de la economía es el nivel de los medios: en él no hay más que medios; los fines están más arriba... ¿Es admisible la neutralidad teleológica de la actividad económica? La antropología clásica dice que no, porque ello afecta a la definición del hombre. Si el hombre se empeña en desconocerla, actúa peor que un animal, porque fuerza su propia naturaleza»⁵⁴.

El mundo humano, cultural, es común a todos los miembros de la sociedad, lo que significa que la conducta de sus miembros respecto de los bienes materiales debe articular su actividad práctica. De aquí se sigue que las relaciones sociales y laborales no son, primariamente, económicas, sino personales. La consideración de los demás como meros agentes económicos o laborales, los rebaja a la categoría de medios y olvida lo fundamental. Si se enfocan correctamente estas relaciones, lo que requiere su corrección continua, pues no existe una armonía preestablecida ni un equilibrio estático, el mundo laboral se humaniza, realiza su condición de medio, respeta la dignidad de la persona y ayuda a la búsqueda del destino personal, que es siempre la relación donal entre ellas. «Al entrar en escena el ser persona, la acción poiética muestra un neto desequilibrio debido a la diferencia con él: ni la acción ni el producto son personas, sino *suyas* (las acciones son de los supuestos), pero no de modo estático, puesto que la persona humana se abre y trasciende en el destinarse, lo cual afecta intrínsecamente a la acción, la descifra como a un símbolo (si la acción no fuera un símbolo, su efectividad sería vana, como una palabra sin significado o un gesto sin sentido. Pero también si no fuera

⁵⁴ POLO, L., *Sobre la existencia cristiana*, 108 y 109.

un símbolo descifrado, el trascender del destinarse no sería real... El símbolo descifrado es una realidad de orden superior que no debilita la realidad de la acción). Así pues, vista desde el radical cristiano [la persona], la acción poiética no es solamente una continuación de la naturaleza del hombre, ni un mero resultado, sino que ha de referirse a *destinatarios*»⁵⁵.

La división de la sociedad en clases enfrentadas, el planteamiento de la actividad laboral como lucha de clases, así como la consideración de la propiedad privada como absoluta, rompen las relaciones humanas, que, o miran al bien de la persona, que es trascendente, o deshumanizan al hombre. El trabajo, como toda actividad humana, tiene un valor simbólico mayor que su valor puramente fáctico. Comprenderlo, respetarlo y fomentarlo, es un deber de cada uno, ya que «la determinación del hombre como realizador de la llamada justicia social exclusivamente es inmoral, pues encierra una pretensión de estabilidad de la vida al margen del destinarse personal, y una correlativa reducción de los destinatarios de la acción»⁵⁶.

En algunas ideología modernas este sentido de la justicia, que no mira más allá de la estructura productiva, produce más conflictos y desigualdades que los que pretende resolver, pues no busca más que la emancipación del trabajador al que, sin embargo, considera exclusivamente como agente laboral. La justicia social no hace al hombre en cuanto hombre, sino que lo presupone y, por tanto, debe perfeccionarlo como persona. No existe, ni puede existir, el paraíso en la tierra, porque el destino per-

⁵⁵ Ibidem, 178-179.

⁵⁶ Ibidem, 192, nt. 64.

sonal trasciende toda situación temporal o histórica. Buscar en el trabajo y la organización social el fin de la actividad humana, es un atentado contra la dignidad de la persona, que no se determina por su posición social, laboral o económica.

3.2. *El utilitarismo como pretensión de sí*

La ideología moderna, que hace del trabajo el medio para que el hombre llene de sentido su vida, lleva a la instrumentalización y al dominio de unos hombres sobre otros. «Debido al producto final, se diseñan los útiles y se inventan los instrumentos, y el mismo producto final organiza el propio proceso del trabajo, decide los especialistas que necesita, la medida de cooperación, el número de ayudantes, etc. Durante el proceso de trabajo, todo se juzga en términos de conveniencia y utilidad para el fin deseado, y para nada más... Está claro que no existe respuesta a la cuestión planteada por Lessing a los filósofos utilitarios de su tiempo: «¿Y cuál es el uso del uso?». La perplejidad del utilitarismo radica en que éste se encuentra atrapado en una interminable cadena de medios y fines sin llegar a algún principio que pueda justificar la categoría de medios y fin, esto es, de la propia utilidad. El «con el fin de» ha pasado a ser el contenido del «en beneficio de»; en otras palabras, la utilidad establecida como significado genera la significación»⁵⁷.

El utilitarismo, que es la ética propia del llamado «principio del resultado», no puede distinguir entre me-

⁵⁷ ARENDT, H., *La condición humana*, 171-173.

dios y fines, ya que lo útil nunca lo es en sentido absoluto sino siempre para algo y para alguien en un momento determinado. Esto significa que todo, incluida la persona, acaba siendo un medio. La única salida posible de este círculo es entonces el subjetivismo, que no resuelve el problema, sino que lo agrava: «el utilitarismo antropocéntrico del *homo faber* ha encontrado su mayor expresión en la fórmula kantiana de que ningún hombre debe convertirse en medio de un fin, que todo ser humano es un fin en sí mismo... Ni siquiera Kant pudo solventar la perplejidad o iluminar la ceguera del *homo faber* con respecto al problema del significado sin recurrir al paradójico «fin en sí mismo», y esta perplejidad radica en el hecho de que mientras que sólo la fabricación con su instrumentalidad es capaz de construir un mundo, este mundo se hace tan sin valor como el material empleado, simples medios para posteriores fines, si a los modelos que gobernaron su toma de existencia se les permite regirlo tras su establecimiento»⁵⁸.

El utilitarismo es la ética que se sigue del principio según el cual el hombre es fin para sí mismo, o lo que es igual, *causa sui*. Pero en realidad significa la anulación de todos los principios éticos y su sustitución por la arbitrariedad. «Esta «moral teleológica» parece tener ciertas ventajas, merced a las cuales se recomienda en la moderna civilización. Esta civilización provoca la supresión de aquella estructuración de la ayuda que hemos llamado *ordo amoris*. Las relaciones de proximidad y lejanía son progresivamente niveladas. La proximidad —familia, vecindad, paisanaje— pierde importancia. Y, a la inversa, la

⁵⁸ Ibidem, 174-175.

lejanía se acerca visiblemente gracias a los medios de comunicación y a la rapidez de los medios de transporte. La pregunta por el prójimo se torna más difícil de responder. El consecuencialismo resuelve aparentemente todos los problemas que surgen de aquí con un golpe de efecto, proponiendo que el objeto de la responsabilidad es exclusivamente uno: el mundo en su conjunto. Además, la técnica moderna ha ampliado tanto el espacio de juego de la acción que ha hecho perder validez a la regla según la cual, si todo el mundo hiciera lo suyo, al conjunto no le iría mal nunca»⁵⁹. En este contexto el fin siempre justifica los medios.

Hay, sin embargo, otra razón importante por la que el utilitarismo tiende a imponerse en el pensamiento moderno, y es que «hace superflua la idea de Dios, es decir, porque al asumir una responsabilidad universal, el propio universalismo usurpa el punto de vista de Dios»⁶⁰. Pretendiendo abarcar el mundo entero, la ética consecuencialista acaba en el subjetivismo, ya que «si alguien considera fines globales referidos al perfeccionamiento del mundo en su conjunto, ello le dispensa de las reglas que producen normalmente y en la mayoría de los casos el bien; tratándose del todo, no pueden presentar ningún impedimento»⁶¹.

Quizás pueda objetarse que no es así como habitualmente se plantea el utilitarismo. Lo normal es que se presente lisa y llanamente como individualismo, o sea, como

⁵⁹ SPAEMANN, R., *Felicidad y benevolencia*, Rialp, Madrid, 1991, 188-189.

⁶⁰ Ibidem, 190.

⁶¹ Ibidem, 193.

egoísmo. Es cierto, pero también lo es que, como teoría, requiere una justificación racional. Sin embargo, tanto en su versión universalista como en la individual, «el consecuencialismo, que relativiza al individuo respecto de un proceso cósmico irrepresentable, produce, considerado como totalidad, un efecto desmoralizador en contextos concretos, contribuyendo de ese modo al empeoramiento del mundo»⁶².

3.3 *La sociedad de consumo*

Llevado al plano personal, la consecuencia más grave es el consumismo. Como ningún medio es un fin, y como los medios remiten unos a otros, quien busca en ellos el sentido de su propia existencia se embarca en una empresa que nunca acaba pero que cada día exige más. Cuanto más tiene, más necesita; ésta es la dinámica de la sociedad de consumo, en la que el hombre pierde el control y es arrastrado por lo que se considera progreso, que por serlo, o parecerlo, se impone como una obligación.

El producto, en la técnica moderna, no es un fin en sí mismo, pero ¿cuál es su fin?: «el producto no es un término en cuanto tal, sino que pasa a ser, en terminología usual, un *bien* de consumo. El producto, más que servir de engranaje, separa dos actividades humanas: por una parte, la actividad productora; por otra, el consumo. Este escalonamiento: producto, bien de consumo, utensilio, pone ya de manifiesto una original secuencia operativa, cada una de cuyas fases reclama una actividad humana

⁶² Ibidem.

distinta y sustituye la pretendida estabilidad de la anterior. En el último estadio, la actividad queda absorbida temáticamente por el objeto técnico y se proyecta desde él. ¿Hacia dónde? Ésta es la gran cuestión»⁶³.

En Grecia la acumulación de riqueza estaba mal vista: indicaba que esa persona, dedicada a amasar bienes, se despreocupaba del cultivo de sí misma, de la actividad pública. En la modernidad la avaricia se manifiesta en el consumismo. «¿Es forzoso aceptar que el hombre es tan sólo un ente *entre* los entes, un *interesse*, por cuanto sin interés no hay acción ni conocimiento —Habermas—, o porque la técnica marca el armazón —*Gestell*— de la instalación y de la convocatoria en que se juntan el hombre y la realidad, como sugiere Heidegger? ¿Sabemos, siquiera, lo que es un medio en tales condiciones?»⁶⁴. El consumismo hace de los medios fines, pero como los medios remiten unos a otros, el consumo no logra nunca satisfacer las «necesidades» para las que se produjeron los medios. Al convertir los medios en fines, la persona, más que saciarse, se siente insatisfecha y entra en una espiral consumista, en una bacanal sin término.

«Se precisa cierta humildad para aceptar que todo lo que producimos —la cultura, la técnica, ¡el Arte!— no es, en su ser, sino medios. Como además, la avidez de disponer entra pronto en escena, nos precipitamos a consagrar los fines que no lo son. Así acabamos por afirmar que el yo es el fin, sin caer en la cuenta de que al subordinarlo todo al yo se cae en la esclavitud, pues la más pequeña muestra de insubordinación se convierte en turbación y

⁶³ POLO, L., *Hegel y el posthegelianismo*, 269.

⁶⁴ POLO, L., *La persona humana y su crecimiento*, 183.

en afán obsesivo de acabar con ella»⁶⁵. El consumismo es, por su misma naturaleza, compulsivo, y no admite ni demora ni falta. El ideal del dominio de la naturaleza, incluida la propia, se vuelve contra el hombre, porque queda subordinado a ella: «el empobrecedor recorte con que nace la Ilustración incapacita a la razón para mantener su carácter dominante por encima del factor de dominio que suscita. A ello equivale la rebelión de los medios. Sirve para comprobarlo el hecho cierto de que el ilustrado no tiene más recursos para paliar los inconvenientes presentados por los medios que acudir a otros, lo que es el colmo de la astucia, o un proceso al infinito que deja intacto el problema y, a la larga, lo agrava»⁶⁶.

3.4. El problema ecológico

«La situación ecológica nos coloca ante cuestiones morales que nunca antes se habían planteado. Desde la Antigüedad y hasta el presente, la «naturaleza» en su conjunto no había sino nunca objeto del actuar humano, sino el presupuesto del mismo... Hasta el siglo XVI el hombre se consideraba a sí mismo como parte de la naturaleza y, por cierto, como su cúspide... Por ello, en la concepción clásica también el dominio de la naturaleza es una relación natural. Es una forma de simbiosis. La naturaleza es considerada de antemano desde el punto de vista práctico de su utilidad para el hombre. Pero esa perspectiva no niega a la naturaleza su carácter de ser en sí

⁶⁵ Ibidem, 189.

⁶⁶ Ibidem, 191.

misma. Lo que más bien sucede es que su utilidad para los fines del ser natural supremo, el hombre, forma parte del ser en sí misma de la naturaleza»⁶⁷.

La ecología como ciencia es muy reciente. La naturaleza tiene sus leyes, mediante las que se regula en lo que respecta al equilibrio de los cambios que unos seres producen en otros. Los fenómenos naturales, en cuanto regidos por leyes, conservan dicho equilibrio mediante un dinamismo constante.

Durante siglos, la actuación del hombre sobre la naturaleza no alteraba su legalidad y, por tanto, no cambiaba el equilibrio ecológico. Sin embargo, «el modo moderno de pensar está estrechamente relacionado con la dinamización del dominio sobre la naturaleza. En comparación con todos los periodos anteriores de la humanidad ha alcanzado una dimensión cualitativamente nueva. Lo decisivo es que ya no se presupone una estructura jerárquica de la naturaleza con el hombre en su cúspide, sino un proceso dinámico de progresivo sometimiento de la naturaleza bajo el hombre, frente al cual se sitúa la naturaleza en cuanto objeto»⁶⁸.

La actitud del hombre ante la naturaleza ha cambiado de un modo notable desde que la meta de ser «como dueños y poseedores de la naturaleza» se abrió camino en el pensamiento moderno. Una consecuencia de ello es que «la teleología universal anula por principio la diferencia entre normas técnicas y normas morales»⁶⁹. El utilita-

⁶⁷ SPAEMANN, R., *Límites. Acerca de la dimensión ética del actuar*. Eiuinsa, Madrid, 2003, 435-436.

⁶⁸ Ibidem, 436-437.

⁶⁹ Ibidem, 195.

rismo anula la ética, también en las relaciones entre los hombres. Pero lo que se plantea ahora, al tomar conciencia de la degradación de la naturaleza, es una cuestión nueva: ¿es la naturaleza un «sujeto» moral al que se deba respetar?, ¿tiene el hombre obligaciones morales para con ella?

Estas cuestiones parecían, hasta hace poco, absurdas e implanteables. Si han cobrado actualidad es porque ahora somos conscientes de que el dominio de la naturaleza es una forma particular de dominio sobre otros hombres. En el mundo antiguo y medieval, sin embargo, la naturaleza humana, en lo que tiene de dato o presupuesto de la acción, era fuente de normas morales. Hoy esta mentalidad debe extenderse a la naturaleza en su conjunto.

La persona se manifiesta y aporta «según» su naturaleza, no puede hacerlo de otro modo pues la intimidad personal no es accesible de otra manera. Mediante el trabajo se relaciona con la naturaleza y con los demás, porque al *continuar* la naturaleza, al agregarla a su propio fin, la convierte en medio de su propia expresión. En este sentido el hombre co-existe con ella, aunque la naturaleza no pueda hacerlo con el hombre. También la co-existencia con las demás personas humanas está mediada por la naturaleza externa, pues el valor simbólico del trabajo y de los productos manifiesta la aceptación o el rechazo a los demás.

No es posible *esencializar* la naturaleza, dotarla de un significado superior al que posee por sí misma, si no es *humanizándola*, convirtiéndola en la morada del hombre (morada no definitiva, pero necesaria). Por eso, atentar contra ella es, al mismo tiempo, atentar contra el hombre, y dominarla, dominar sobre otros hombres, pues las

condiciones para el desarrollo de la vida humana han de ser producidas por el propio hombre.

El modo de superar los graves problemas que plantea el dominio del hombre sobre la naturaleza está en la vuelta al sentido clásico de naturaleza. Aristóteles distinguía ya dos sentidos del término que no pueden separarse: por un lado, naturaleza significa origen, *arché*; algo es natural de este modo cuando no es artificial, cuando no es obra del hombre. Pero además naturaleza significa norma, ley; lo natural, ahora, es lo que actúa de acuerdo con su modo de ser, o sea, con su naturaleza⁷⁰. Para el pensamiento moderno, mecanicista, ambos sentidos se han perdido. La ciencia experimental reduce los fenómenos naturales a efectos producidos por la conjunción de causas mecánicas que pueden, gracias a la técnica, ser obra del hombre. Una máquina carece de un fin intrínseco: le viene dado por el constructor o el ingeniero que la ha diseñado.

No se solucionará el problema ecológico mientras no se acepte que la naturaleza, también la naturaleza física y no sólo la humana, es fuente de normas morales, es normativa. Ser por naturaleza (origen) lleva implícito ser conforme a la naturaleza (norma), porque la naturaleza es un principio de movimiento, es decir, porque no puede pensarse sin un sentido o fin. Manipularla, alterarla, destruir su fin o sentido y transformarla en materia amorfa o materia prima, es, antes o después, destruirla, desvirtuarla, inutilizarla.

Contra la doctrina clásica sobre la naturaleza se ha argumentado que no era más que un antropomorfismo: se

⁷⁰ Cfr. ARISTÓTELES, *Física*, II, 1, 192b 32-193a 1.

pensaba a la naturaleza como dotada de fines, cuando en realidad sólo el hombre, por ser libre, puede proponerse fines. Sin embargo la filosofía nació cuando el hombre advirtió que la naturaleza tiene *logos*, lógica, sentido, racionalidad y que, por tanto, tiene consistencia en sí misma. El hombre puede llegar a conocer dicho sentido, pero no puede ni debe suprimirlo, pues si lo hace la reduce a un montón de escombros. El pensamiento anti-metafísico moderno va unido a este proyecto de control de la naturaleza: darle sentido sin contar con ella, someterla y transformarla en un mero medio para los fines humanos. Pero al hacerlo la propia acción del hombre queda sin sentido, pues ya no tiene una norma para realizar esa tarea. Quizás por eso muchos intentos actuales de conservar y cuidar de la naturaleza no sólo no son eficaces, sino que resultan incluso contradictorios. El antropomorfismo es sustituido por el antropocentrismo y, a continuación, se critica el antropocentrismo. Con esto no se logra más que un naturalismo ingenuo que carece de criterio tanto para comprender al hombre como a la naturaleza.

¿Cómo evitar el consecuencialismo en este tema si las repercusiones de las acciones humanas parecen tener un alcance universal? ¿Cómo puede afrontarse el problema dentro de los límites de la responsabilidad personal? Una respuesta válida es la siguiente: «la responsabilidad frente a la historia y la naturaleza, al igual que la que se tiene frente a la dignidad del hombre, es sobre todo de índole *negativa*. No podemos solucionar de antemano los problemas de las generaciones venideras. No podemos prescribirles su forma de vida. Somos responsables de cómo les dejemos el mundo. Por un lado, no tenemos derecho a obligarlos mediante transformaciones técnicas de tipo irreversible a una

forma de vida que no deseen. Pero sobre todo tenemos el deber de entregarles la herencia natural surgida a lo largo de millones de años como un capital de cuyos intereses hemos vivido pero cuyo principal no hemos mermado»⁷¹.

El problema ecológico es resultado de la acción egoísta de muchas personas, empresarios, multinacionales y gobiernos. Pero no por eso la responsabilidad por el cuidado del medio se diluye, si bien es cierto que la parte más importante recae sobre el Estado, que tampoco es una entelequia inhumana y despersonalizada. Unos beneficios obtenidos a costa de otros, de dañar a los demás, de no tenerlos en cuenta siendo así que se ven afectados por el modo de obtenerlos, cae bajo la responsabilidad de personas concretas. «Con todo, podemos estar a su altura [de dicha responsabilidad] más mediante omisiones planificadas y organizadas que mediante intervenciones positivas. La responsabilidad por la planificación y la organización de esas omisiones reside en primer lugar en el Estado. Pues no es el actuar del individuo lo que causa los daños irreversibles. Éstos son, más bien, efectos secundarios del actuar de muchos ciudadanos. Neutralizarlos es tarea del Estado»⁷². En definitiva, el problema ecológico no es, en primer lugar y ante todo, sino un problema moral.

El problema ecológico ha dado lugar a ideologías ecologistas basadas en una visión materialista y naturalista del hombre. No debe confundirse, por tanto, la ecología, que es una ciencia cuyas conclusiones deben ser tenidas en cuenta, con algunos movimientos ecologistas para los que la naturaleza proporciona el modelo de vida que debe adoptar

⁷¹ SPAEMANN, R., *Límites*, 222.

⁷² *Ibidem*.

el hombre. Al hacer del hombre un ser más de la naturaleza, lo conciben como un factor más en el equilibrio natural, al que debe adaptarse. Sin embargo, estas ideologías no pueden evitar incurrir en una grave contradicción, pues, al ser el hombre el único ser que puede conocer y alterar las leyes de la naturaleza, recaen en la postura utilitarista que tratan de evitar: «en gran medida el lenguaje de la actual protección del medio ambiente sigue preso de ese funcionalismo: es eso lo que sucede, por ejemplo, cuando en él la naturaleza aparece solamente como portadora de «cualidades medioambientales» que a su vez deben esa cualidad únicamente a su referencia a las «necesidades» humanas»⁷³.

Las ideologías ecologistas no pueden evitar una contradicción que las invalida en su mismo punto de partida. Si se admite que la inteligencia es fruto de la evolución biológica y que el hombre es el animal más evolucionado, si se mantiene que es un ser de la naturaleza, no se entiende por qué la naturaleza, en el hombre, es contradictoria consigo misma. Del mismo modo que un desastre natural sólo es un desastre para el hombre, pues para la naturaleza es tan «natural» un huracán, un terremoto, como la caza de una cebra por un león, etc., sin que eso suponga más que un cambio «natural» en el medio o ecosistema, la acción racional del hombre sólo sería destructiva desde su punto de vista, pero no, en absoluto, para la propia naturaleza, puesto que se trataría de un fenómeno natural más. Es decir, el ecologismo incurre en el error que pretende evitar: el antropocentrismo.

¿Cómo evitar el utilitarismo si la naturaleza es el campo de acción del hombre al trabajar? ¿Es posible con-

⁷³ Ibidem, 439.

siderarla en sentido absoluto sin referirla al hombre? ¿Qué es, entonces, en el fondo, lo que hace que, con respecto a ella, existan obligaciones morales? La idea de que el hombre pertenece a la naturaleza es de origen pagano; que es dueño y poseedor de ella, es una idea moderna. La clásica está más cerca de la realidad pues el cuerpo humano es, biológicamente, un cuerpo animal; además, ya desde los griegos, se hizo notar que en el hombre hay algo (alma, intelecto agente), que está por encima de la naturaleza.

Para dar una respuesta adecuada es preciso no perder de vista el destino trascendente de la persona humana. El hombre no es un fin para sí ni tampoco es el fin de la naturaleza. El sentido objetivo del trabajo, como se ha hecho notar, es unir el universo al propio destino y elevarlo a Dios. Esto sólo puede hacerse si la cultura se entiende como *continuatio naturae*, pero continuarla tiene como condición respetarla, aceptar su carácter creado, con su legalidad y su causa final propia, a la que se añade la acción humana. La ética, por tanto, se extiende también a la relación entre el hombre y la naturaleza en cuanto que el sentido de su uso y dominio no es arbitrario, tanto más cuanto que, como es patente, el control de la naturaleza, cuando pierde su verdadero fin, desemboca en el dominio sobre hombres⁷⁴.

⁷⁴ Ésta es la visión cristiana del problema: «el dominio confiado al hombre por el Creador no es un poder absoluto, ni se puede hablar de libertad de ‘usar y abusar’, o de disponer de las cosas como mejor parezca. La limitación impuesta por el mismo Creador desde el principio, y expresada simbólicamente con la prohibición de ‘comer del fruto del árbol’ (cfr. *Gen* 2, 16 s.), muestra claramente que, ante la naturaleza visible, estamos sometidos a leyes no sólo biológicas sino también morales, cuya transgresión no queda impune». JUAN PABLO II, Enc. *Sollicitudo rei socialis*, 34.

3.5. Progreso y desarrollo

En los pensadores ilustrados el progreso indefinido de la humanidad se hace depender directamente del progreso técnico, del dominio sobre la naturaleza; la emancipación de las condiciones naturales se interpreta como liberación del hombre, que puede actuar entonces con plena autonomía.

Hoy somos conscientes de que no es así. Sin embargo, es preciso señalar por qué es falso ese principio, indicar dónde se encuentra el error, porque así será posible rectificarlo. La doctrina del progreso indefinido hace depender la perfección del hombre del dominio de la naturaleza y del control de la dirección de la historia, que además nunca culminan, pues de lo contrario el progreso se detendría. Ahora bien, «Hegel tenía razón al afirmar que la filosofía, como la lechuza de Minerva, alza su vuelo sólo al caer el día, al atardecer. Esto mismo no sirve para lo bello o para cualquier acto en sí. Lo bello es, en terminología kantiana, un fin en sí porque contiene en sí mismo todos sus posibles significados, sin referencia a otros, sin vínculos con otras cosas bellas. En Kant se da tal contradicción: el progreso infinito es la ley de la especie humana y, al mismo tiempo, la dignidad del hombre exige que él (cada uno de nosotros) sea visto en su particularidad y, como tal, como reflejo de la humanidad en general; pero sin comparación alguna y con independencia del tiempo. En otras palabras, la misma idea del progreso —si designa algo más que un cambio de circunstancias y una mejora del mundo— contradice la noción kantiana de la dignidad del hombre. Es contrario a la dignidad humana creer en el progreso. El progreso significa

que la historia [*story*] nunca tiene un fin. El fin de la historia [*story*] misma está en el infinito. No existe un lugar en el que podamos situarnos y mirar atrás con la mirada nostálgica del historiador»⁷⁵.

Si la dignidad humana debe ser conquistada por la humanidad, entonces, mientras llega ese momento, se carece de ella; pero al mismo tiempo debe admitirse que la dignidad es originaria. Kant, en concreto, habla del hombre como un fin en sí mismo, y por ello dotado de dignidad. Es fin en sí mismo por ser hombre, no porque llegue a serlo, pues si fuera así habría hombres que no merecerían respeto. Además, hacer depender la dignidad humana del progreso científico es olvidar algo elemental, a saber, que el progreso es obra del hombre y no el hombre fruto del progreso.

La noción de dignidad no es unívoca. Hay una dignidad que podríamos llamar innata, propia de todo hombre por el hecho de serlo; y otra adquirida, que tiene que ver con la condición moral de cada uno y el uso que hace de sus capacidades. En este segundo sentido se dice que es indigno quien desempeña mal su cargo o usa de su poder para obtener ventajas inconfesables frente a los demás. Pero la dignidad innata no puede perderse porque no depende de uno mismo, sino que es recibida junto con el propio ser: si la persona está destinada a Dios, su valor es inconmensurable, no puede medirse por la utilidad o los servicios prestados a causas temporales, de ahí que no deba nunca ser usada sólo como medio para fines económico, políticos, ideológicos, etc.

⁷⁵ ARENDT, H., *Conferencias sobre la teoría política de Kant*, Paidós, Barcelona, 2003, 142.

¿Qué relación guarda entonces el progreso con la dignidad de la persona? Si por progreso se entiende exclusivamente el técnico, entonces puede servir tanto para el bien como para el mal, «pues una ciencia que con vistas al sometimiento de la naturaleza prescinde de toda consideración teleológica no puede al mismo tiempo pretender determinar por sí misma para qué es ella buena. No puede determinar en absoluto para qué es buena ninguna cosa. Es más, ni siquiera puede juzgar su propio desarrollo bajo la perspectiva del bien»⁷⁶. El progreso material debe ir unido al desarrollo de la persona como tal, lo cual depende de las virtudes que cada uno adquiera. Es cierto que existen unas condiciones materiales mínimas sin las cuales es muy difícil vivir como hombre; pero si el progreso no va dirigido a un fin más alto —el fin de la persona—, puede ser un obstáculo —a nivel social y personal— para que la persona viva dignamente. Lo que es cierto es que «el trabajo no es únicamente una cuestión sociológica o económica ni una forma de integrarse económicamente en la sociedad, como de hecho ha sucedido en los últimos doscientos años, sino que sobre todo es un modo de entender el sentido de la propia vida»⁷⁷.

En definitiva, el sentido objetivo del trabajo carece de valor absoluto. El fin del trabajo no es el producto sino el propio hombre. Quizás hoy cueste entender esto, pues la persona se valora más por lo que tiene que por lo que es. Sin embargo el único modo de que el hombre pueda dominar la tierra es no rebajándose él mismo, no midiéndose por lo que tiene sino por lo que hace con lo que

⁷⁶ SPAEMANN, R., *Ensayos filosóficos*, 152.

⁷⁷ MARTÍNEZ-ECHEVARRÍA, M. A., *Repensar el trabajo*, 9.

tiene, por su conducta como persona, de cuya condición nunca puede abdicar. Por tanto, «si se reduce el desarrollo al progreso, el planteamiento resulta unilateral y materialista, es decir, insuficiente para el hombre. Hay que pensar el desarrollo de una manera más integral para que sea humano», pues «la última finalidad del hombre quedaría frustrada si la acción poseyera un último horizonte dotado de positividad precisa. En este sentido, la confusión del ser del hombre con una supuesta culminación de su hacer es mero ateísmo»⁷⁸.

En consecuencia, el progreso técnico se mide por su contribución al desarrollo integral de la persona⁷⁹, no sólo material sino, sobre todo, cultural, moral y espiritual. Si hubiera algo en una cultura que fuera contrario a la dignidad de la persona, no puede valorarse positivamente, como un avance científico o técnico; al contrario, sólo el respeto y la promoción de la persona merecen el calificativo de humano y, por tanto, de progreso verdadero y real⁸⁰. Como conclusión valga el siguiente texto: «el tra-

⁷⁸ POLO, L., *Sobre la existencia cristiana*, 225 y 178.

⁷⁹ La distinción terminológica entre «progreso» y «desarrollo» se ha hecho necesaria para evitar entenderlas como sinónimas, y para que la segunda no pierda parte de su sentido. Así, por ejemplo, JUAN PABLO II, *Sollicitudo rei socialis*, 27, nt. 50 explica que «por este motivo se ha preferido usar en el texto de esta Encíclica la palabra “desarrollo” en vez de la palabra “progreso”, pero procurando dar a la palabra “desarrollo” el sentido más pleno».

⁸⁰ La Iglesia no ha dejado de recordar que «el desarrollo no se reduce al simple crecimiento económico. Para ser auténtico debe ser integral, es decir, promover a todos los hombres y a todo hombre»; más aún, «la búsqueda exclusiva del poseer se convierte en un obstáculo para el crecimiento del ser y se opone a su verdadera grandeza; para las naciones como para las personas, la avaricia es la forma más evidente de un subdesarrollo moral». PABLO VI, *Populorum progressio*, 14 y 19.

bajador es un ser en acción; esa acción recibe su valor de él. Por eso, lo que al trabajar está en juego es la dignidad de la persona humana entendida de un modo primariamente activo. El hombre que trabaja no es un mero individuo, adscrito por el salario a un mecanismo productivo mostrenco, sino una intimidad aportante en ejercicio desde sí»⁸¹.

⁸¹ POLO, L., *Sobre la existencia cristiana*, 223.

III. El sentido subjetivo del trabajo

1. El valor del trabajo

«El mismo «trabajo», realizado por una máquina o un animal, carece radicalmente de valor —ontológico y ético, que no económico— del que gozaría si lo llevara a término una persona»¹. En estas palabras hay que señalar dos cosas: el producto, su valor económico, determina el trabajo, pues sin él no puede hablarse propiamente de trabajo; por eso, hacerlo «a mano», cuando puede realizarlo mejor, más rápido y con un coste menor una máquina o un animal, no tiene sentido, pues sería un trabajo improductivo. Pero, en segundo lugar, el trabajo tiene otra dimensión más importante que no puede cuantificarse, valorarse en el precio: aquello que aporta al propio trabajador. Ambos aspectos, el objetivo y el subjetivo, están relacionados, o deben estarlo, pues no es posible que lo que la persona aporta a los demás le degrade a ella, o que el daño que pueda causar a otros no repercuta negativamente en el trabajador².

¹ MELENDO, T., *La dignidad del trabajo*, Rialp, Madrid, 1992, 10.

² «Lo importante, lo radicalmente significativo desde el punto de vista antropológico, es *hacer bien* (las cosas): que la misma operación sea perfecta. Y esto... porque “los resultados de las operaciones transitivas no

El problema que plantea el sentido subjetivo del trabajo es que, con frecuencia, no tiene una repercusión directa e inmediata en el producto, no aparece y, por tanto, no se valora «objetivamente», es decir, puede dar la impresión de que no tiene ninguna influencia en el trabajo, sino que se trata de un asunto exclusivamente «subjetivo», privado. Más aún, en las reivindicaciones laborales suele hacerse valer, sobre todo, el salario y las condiciones en las que se realiza el trabajo, por ejemplo, la seguridad del trabajador. Pero estos aspectos, siendo importantes, se valoran como «costes» de la producción, o sea, se incluyen también en el valor o precio del producto. El salario, ¿es realmente un coste o, más bien, debe incluirse en el reparto de beneficios y, por tanto, entre las ganancias?, ¿se reduce el sentido subjetivo del trabajo a sus aspectos materiales cuantificables económicamente?, ¿qué aporta el trabajo al trabajador además del sueldo?

2. Trabajador y producto

Aunque canse e incluso a veces agote, aunque normalmente no sea posible evitarlo, el trabajo, como se ha visto, manifiesta la superioridad del hombre sobre la naturaleza, a la que domina continuándola y perfeccionándola al incorporarla a su propio destino. Esta es la teoría. ¿Cómo se manifiesta esto en la práctica?, ¿puede, de al-

son más nobles que quienes los hacen” ni que las operaciones mismas con que los realizan, aunque sí puedan serlo más “que los instrumentos que se emplean en su ejecución” (Santo Tomás, *De Potentia*, q. 5, a. 6 ad 14)». Ibidem, 77.

gún modo, medirse externamente?, ¿hasta qué punto influye el sentido subjetivo del trabajo en el objetivo y, por tanto, en el producto y en la sociedad? Lo cierto es que el trabajo es «algo muy relacionado con el misterio del destino del hombre. El hecho de que sea el hombre el único animal que trabaja, revela que también ha sido el único ser que ha recibido la invitación a descubrir el sentido de su vida»³.

2.1. *La inversión de la praxis y la poiesis*

En la cultura griega y romana el trabajo, la necesidad de trabajar, influía tan negativamente en el trabajador, que le situaba fuera de la vida pública, de la ciudadanía. Tan era así, que «Platón relata que el trabajo manual es tan degradante que nadie, por poco honorable que sea, aceptaría entregar su hija a un artesano, ni desposar la hija de éste (*Gorgias*, 512 c)»⁴. Peor, si cabe, era la opinión de Aristóteles: «Aristóteles no expresaba sino un hecho tan general y tan banal, por todas partes comprobado, cuando decía que «el uso que hacemos de los esclavos no es tan diferente al que hacemos de los animales: esperamos tanto de los unos como de los otros un uso parecido de su fuerza corporal para satisfacer nuestras necesidades» (*Política*, I, 5, 1254 b 23-28)»⁵.

En la cultura clásica la noción de persona no se había descubierto: el hombre era considerado un animal

³ MARTÍNEZ-ECHEVARRÍA, M. A., *Repensar el trabajo*, 13.

⁴ GRIMALDI, N., *El trabajo*, 34.

⁵ *Ibidem*, 52.

con *logos*; la animalidad no es lo que le distingue de los demás seres de la naturaleza sino lo que tiene en común con ellos; por eso, el esfuerzo dedicado a garantizar la subsistencia no es propio del hombre y, en este sentido, el esclavo carece de la consideración que merece el ciudadano y su trabajo es similar, en buena medida, al del animal, pues no le enriquece, no aporta nada a su humanidad.

La «vida buena» requiere tener aseguradas las condiciones materiales vitales para dedicarse luego al cultivo de la razón, lo cual sólo es posible en la *polis*. Aristóteles lo afirma sin reparos; después de distinguir entre trabajos libres y serviles, añade: «hay que considerar embrutecedor todo trabajo, arte y disciplina que inutilice el cuerpo, el alma o la inteligencia de los hombres libres para el uso y la práctica de la virtud. Por eso, llamamos embrutecedoras a todas las artes que disponen a deformar el cuerpo, y también a los trabajos asalariados, porque privan de ocio a la mente y la hacen vil»⁶.

Ya sea porque el cuerpo es una cárcel que impide al alma ascender al mundo de las Ideas, o porque impide la libertad y la contemplación, lo cierto es que el mundo clásico despreció al trabajo y al trabajador (no su producto). Ser hombre es ser causa de los propios actos y, gracias a ellos, adquirir virtudes; quien no es virtuoso no es dueño de sí mismo, no dirige su vida, no puede aspirar a la contemplación. El trabajo físico, servil, no requiere del uso de la inteligencia ni de las virtudes morales: basta con la fuerza física y con obedecer al amo; además, antes o después, deforma el cuerpo, que es como el espejo de

⁶ ARISTÓTELES, *Política*, VIII, 2, 1137b 8-15.

las cualidades interiores. Así considerado, no sólo no aporta nada al esclavo sino que, por el contrario, lo embrutece cada día más: «puesto que [estos trabajos] quitan la sagacidad y discernimiento, los que a él se acostumbran, pierden también cualquier distinción entre el bien y el mal, entre lo justo y lo injusto, entre lo que es decente, conveniente y lo que no lo es. Por ello, dice [Aristóteles], debemos declarar sórdido un trabajo que quita toda distinción a un hombre»⁷.

Hoy nos resulta difícil entender la postura clásica sobre la riqueza y el trabajo, pero, aunque no sea correcta, tiene razones antropológicas que no pueden desecharse. Para los griegos lo radical era la naturaleza, la *physis*, cuya consistencia daba estabilidad a la realidad y que en el hombre encuentra su correspondencia en el *nous*, capaz de verdad, tan firme y permanente como la misma naturaleza. Regirse por la verdad, actuar de acuerdo con ella, es más importante que acumular riquezas: «seguridad en griego se llama *asfaleía*. Aristóteles reclama: la seguridad hay que ponerla en el *nómos*, en la concordia de hombres libres que buscan la vida buena, pero de ninguna manera la *asfaleía* consiste en la riqueza. La seguridad basada en la abundancia de los medios lleva consigo el olvido de los fines y, en consecuencia, da lugar a la intemperancia, porque todo parece fácil. Pero ser bueno es arduo porque es difícil hallar el medio (el medio aquí es la virtud) (*Ética a Nicómaco*, 1109a 23-25). Lo mismo dice Tomás de Aquino en el comentario correspondiente (cfr. *In II Ethic.* Lec. 11 n. 380; *In IV Ethic.* Lec. 1, n. 661). Una tendencia descontrolada no tiene fin porque

⁷ GRIMALDI, N., *El trabajo*, 54-55.

nunca hay bastante, la riqueza no es más que el modo de satisfacer la bastantía de la suficiencia humana. Si uno se empecina en ella cae en un proceso al infinito en el cual desaparece el fin: se agota en los medios según una tendencia infinita, que por carecer de fin es insaturable»⁸.

La teleología natural se cumple también en el hombre. Rechazar la causa final es destruir la naturaleza, dejar sin sentido la vida, «por eso Aristóteles dice en *Política* 1254a 7: la vida es acto perfecto, *praxis teleía*, no es producción (*ò de bios praxis, oú poíeses éstin*). El vicio destruye el principio; el principio de las acciones es el fin. El hombre corrompido no ve la necesidad de elegirlo todo para un fin. Y ese hombre corrompido es el que cede a la buena vida (*Ética a Nicómaco*, 1140b 19-22)»⁹.

Evidentemente el esclavo no puede cambiar la buena vida por la vida buena; ambas quedan fuera de su alcance. En cuanto que su actividad va dirigida, toda ella, a producir, el fin se encuentra siempre fuera de su propia vida, que de este modo se asemeja más a la de un animal que a la de un hombre. En él las praxis vitales están en función de la producción, del arte, no a la inversa¹⁰.

⁸ POLO, L., *La persona humana y su crecimiento*, 179.

⁹ Ibidem, 179-180. Aristóteles contrapone la «vida buena» a la «buena vida».

¹⁰ Para la mentalidad griega el esclavo no es libre en ningún sentido. El cristianismo corrigió este error al afirmar la dignidad de la persona, por eso Santo Tomás pudo escribir que «quien actúa libremente obra de tal manera en función del fin, que establece por sí mismo su propio fin y de alguna manera se mueve hacia él, ordenando en ese sentido todas sus acciones». SANTO TOMÁS, *De Potentia*, q. 3, a. 15.

2.2. *El olvido de la praxis*

Lo denunciado por los griegos se ha hecho realidad en la mentalidad moderna. «En la Edad Moderna se ha producido una absolutización de la acción humana. La acción no es lo radical en el hombre; sin embargo, al interpretarla como absoluta se le confieren dichos rasgos a costa de destruir su carácter personal y la integridad de su mismo valor activo... Los medios, en número creciente, son desasistidos de toda dirección a un fin. Ello equivale a decir que los medios se «desnaturalizan», comienzan a gravitar en sí mismos y a imponer su propio régimen funcional al margen de los fines. Sin paradoja, pues es inevitable, la absolutización de la operatividad humana se desliza hacia el imperio de los medios. El voluntarismo exacerbado desemboca en el pragmatismo»¹¹.

La sustitución de «en el principio era el Verbo», por «en el principio era la acción»¹², hace del propio hombre un medio. ¿Para qué? Mientras la producción no se detenga, mientras el consumo se transforme en consumismo, la pregunta puede dejarse en suspenso a la espera de alguna respuesta. Así es como viven hoy muchos: lanzados hacia un futuro que siempre se aleja más, pero que cada día exige más medios para que no se obture.

La vida buena de la que hablaban los griegos es sustituida por la buena vida y, por consiguiente, la ética debe ceder su papel a la técnica: «curiosamente, rara vez se busca hoy a los filósofos para que respondan aquella pregunta que en la Antigüedad se les formulaba casi en ex-

¹¹ POLO, L., *La persona humana y su crecimiento*, 181-182.

¹² Cfr. GOETHE, J.W., *Fausto*, I, Gabinete de estudio 1.

clusiva, la pregunta acerca de cómo se debe vivir. Precisamente esta pregunta, a saber, en qué consiste una praxis vital lograda, se considera por lo general que no es susceptible de respuesta cierta. Respuesta cierta pueden tener a lo sumo las opiniones sobre cómo se pueden provocar estados de satisfacción subjetiva. Pero estas cuestiones no son éticas, y en cualquier caso a quienes compete responderlas es a los psicólogos. En último término se trata de preguntas técnicas, preguntas acerca de los métodos para el dominio íntimo de la naturaleza. Según esta concepción, el trato del hombre consigo mismo queda fuera del ámbito de la ética, y el trato con los demás sólo cae dentro de ese ámbito cuando se les exige algo a lo que no acceden de manera espontánea... En rigor, en esta concepción lo ético se reduce a cuestiones de la justicia: pero no en el sentido de la justicia en cuanto virtud sino en cuanto norma objetiva de acción»¹³.

Difícilmente puede hacerse, en menos palabras, una descripción del modo de pensar y de vivir de muchos de nuestros contemporáneos: recluir las convicciones éticas en el ámbito privado y expulsarlas de la vida personal es la misma cosa; cada uno puede y debe ser feliz a su manera, sin responsabilidad, sin tener que dar cuenta a nadie. En cambio, en la vida pública, una ética puramente formal, procedimental, regula las relaciones de los individuos. Dichas normas no se fundan en la virtud de la justicia, que, si existe, es asunto privado, sino en una ética dialógica que constituye el contenido de las leyes.

La actitud moderna ante el trabajo es justamente la opuesta a la clásica: «el asesinato se considera malo por-

¹³ SPAEMANN, R., *Limites*, 34.

que hay un muerto. Los antiguos habrían dicho: muertos los hay ya de todas formas constantemente. Lo malo del asesinato no es que por él haya muerto alguien, sino que alguien ha hecho de sí mismo un asesino. Este es el sentido de la distinción de Aristóteles entre *poiesis* y *praxis*, entre el hacer y el actuar. La filosofía moral clásica se interesaba más por el lado práctico de la vida que por el poético: no por lo que uno hace en el mundo sino por lo que se hace a sí mismo cuando hace algo en el mundo»¹⁴.

El «valor» de una persona se mide por sus habilidades, su rendimiento, su eficacia y su capacitación profesional. Ser es hacer y, al hacer, hacerse. El fin al que se quiere llegar siempre se encuentra más allá, más lejos, y lo único que cabe ante ese hecho es poder decir en cualquier momento de la vida: así soy porque así lo he querido¹⁵. Es la actitud propia del hedonista, para el que sólo cuenta el presente, pues el placer carece de intencionalidad, ya que es una mera impresión subjetiva. Esto significa que la vida sólo adquiere sentido en función de los logros que se vayan obteniendo, pero que nunca culmina ya que los medios remiten a otros medios y ninguno de ellos es punto de llegada. «La exaltación del trabajo en el protestantismo, en el movimiento ilustrado y —con otras notas— en el marxismo, estuvo en estrecha sintonía con su carácter productivo, y en esa medida, su valor dependió siempre de un factor del todo externo. Si el trabajo se identifica con la dimensión objetiva y técnica y no se atienden —o se niegan— las repercusiones

¹⁴ Ibidem, 34-35.

¹⁵ Cfr. RORTY, R., *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1991, 56. La misma idea, en Nietzsche.

que, de hecho, pueden afectar al *homo faber* —es decir, su dimensión subjetiva—, entonces lo importante del trabajo lo constituyen los bienes materiales, las riquezas, el capital»¹⁶.

En cambio, «Tomás de Aquino —como buen aristotélico— distingue el *finis totius vitae* del *finis operis* y del *finis operantis*. Ese «fin de la vida entera» es lo que para él define el punto de vista moral (*S. Th.*, I-II, q. 21)... La expresión *finis totius vitae* no designa un fin situado fuera de la vida respecto del cual la vida se comportase como un medio. Designa, antes bien, la vida como fin: la vida entera misma, cuyo logro es el fin de sus episodios individuales en el mismo sentido en que la realización y conservación del todo de un organismo es fin de la actividad de sus diferentes órganos, o la realización de una obra musical es el fin de la producción de sus diferentes tonos»¹⁷.

La visión del trabajo como un medio para la producción impide insertarlo en la propia vida como algo que vale por sí mismo, por lo que el hombre llega a ser al trabajar y mientras trabaja. En esa visión la felicidad tiene un precio que, además, nunca se acaba de pagar. Desde el punto de vista clásico, en cambio, «la vida buena no tiene costes externos que se pudiesen compensar con el logro de esa vida. Todos los costes son parte integrante de esa vida misma. Este conocimiento subyacía a la equiparación socrática de virtud y saber, o a la interpretación platónica del fenómeno de que los hombres «sucumben al placer o al temor». Quien sucumbe al placer o al temor, considera en ese momento que la renuncia es algo así

¹⁶ CHIRINOS, M^a P., *Antropología y trabajos*, 24.

¹⁷ SPAEMANN, R., *Límites*, 51-52.

como un precio externo del bien, y concretamente un precio demasiado alto. La ceguera consiste en no ver que tanto pagar como no pagar este precio forma parte de la misma realidad por la que se está pagando»¹⁸.

Identificar la *praxis* con la *poiesis* lleva al hedonismo: el sentido del trabajo no es otro que el disfrute del producto. El placer es un acompañante de las praxis, pero él mismo no es una praxis. Cuando la praxis se confunde con la producción, queda sólo la sensación placentera como medida de la eficacia de la acción¹⁹.

3. Ética y trabajo

La ética, en los autores clásicos, es la doctrina de la vida lograda. En ella las virtudes ocupan un lugar central, pues el fin del hombre no es trascendente más que en lo que respecta al objeto de contemplación, ya sea éste las Ideas o Dios. El fin del hombre no es Dios, o la Bondad, sino su contemplación, pues esas realidades son inalcanzables. Conocerlas, contemplarlas, es el modo de asemejarse a ellas, pero sin lograr nunca más que una cierta participación en su perfección.

Tanto la ética platónica como la aristotélica son éticas en las que la vida humana queda escindida en un dualismo que no puede unificarse. El cuerpo, para Platón, es la cárcel del alma, de la que hay que salir para liberarse de la actual condición humana. Aristóteles distingue también entre la felicidad en sentido absoluto y la felicidad

¹⁸ Ibidem, 52.

¹⁹ Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, X, 4, 1174b 26 s.

propiamente humana; feliz, propiamente, es el que vive de acuerdo con el *nous*, pero, por desgracia, hay otras necesidades a las que atender, que impiden llevar esa vida con continuidad.

En ambos casos la virtud es fundamental, pero por razones negativas: dominar las pasiones, someter al cuerpo, y permitir así que el alma o la mente queden liberadas de un lastre. La verdadera vida, la vida buena, si pudiera lograrse, requeriría desprenderse del cuerpo y sus tendencias. La prudencia y la justicia tienen que ver con la conducta conforme con la razón, pero la justicia, propiamente, queda situada fuera del campo de la verdadera felicidad: es necesaria, pero como un añadido extrínseco ante la imposibilidad de la autarquía plena²⁰. Y la prudencia se refiere exclusivamente a la ética, y se distingue de la técnica, que perfecciona la producción, pero no a la persona²¹.

La antropología griega llegó a una idea del hombre muy elevada, pero insuficiente en algunos aspectos. El

²⁰ En la doctrina tradicional, «la justicia es un hábito imprescindible porque la voluntad humana tiende naturalmente al bien, pero no tiende naturalmente al bien de los demás. Ese bien excede la capacidad natural, ya que cada uno apetece su propio bien. Dicho de otra manera, la justicia y la inclinación a la felicidad son divergentes, de manera que, sin una virtud sobreañadida la voluntad no podría llevar a cabo actos justos». POLO, L., *Antropología trascendental*, II, 182.

²¹ «Es claro que cuando las acciones productivas son inmorales, a la voluntad le compete corregirlas, evitarlas o censurarlas. Sin embargo, no por ello la aludida divergencia desaparece, pues se sigue sosteniendo que la producción no perfecciona al hombre, pues la obra es exterior a él, mientras que el perfeccionamiento del hombre es interior. Paralelamente, se entiende que la producción no pertenece propiamente a la voluntad, sino a las potencias sujetas a ella en la acción. De acuerdo con esto, se distinguen los actos imperados de los actos elícitos». Ibidem, 192-193. Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, V, 6, 1134 a 24 s.

dualismo presente en dicha idea, mayor en Platón que en Aristóteles, no llegó a valorar la importancia del trabajo, ni del producto ni del trabajador. Las virtudes que perfeccionan al hombre son, sobre todo, las que perfeccionan sus facultades superiores —cosa natural—, pero que sólo pueden adquirirse alejándose del trato con la naturaleza, con el mundo físico. Sólo en la relación política, con hombres libres, pueden ejercerse y adquirirse las virtudes, pues el gobierno despótico, que es el que se da en la *casa*, no requiere virtudes. Aristóteles, en concreto, dice que ese gobierno es el que se da en los pueblos bárbaros, cuya cultura es ínfima²².

El trabajo, por tanto, no perfecciona al trabajador; al contrario, le embrutece, pues le pone en relación con lo inferior al hombre y, así, impide que desarrolle sus capacidades propiamente humanas. Es decir, «la realización del hombre... presenta como condición de posibilidad precisamente la no laboriosidad. De ahí que el ideal de la excelencia humana se identifique con el *otium*, en contraposición al *nec-otium*, del que se deriva el término negocio, trabajo. El ocio en la sociedad urbana marca la pauta entre el hombre libre y el que no lo es: el primero puede dedicarse a la *praxis* —virtud— y a la *teoría* —conocimiento—; el esclavo o el siervo, en cambio, se dedican a actividades manuales, técnicas y utilitarias, denominadas *poiéticas*, que hacen posible de un modo inmediato la vida de la colectividad como tal. Según la cosmovisión griega, con la práctica poiética se ganan destrezas que son una perfección parcial para el que ejecuta la actividad. Pero todo el conjunto de pericias y habilidades no son su-

²² Cfr. ARISTÓTELES, *Política*, I, 2, 1252b.

ficientes para perfeccionar al hombre en tanto que hombre: sólo lo adiestran en los oficios o técnicas a los que se dedica»²³.

3.1. *El trabajo como ética*

En el pensamiento moderno se invierte este punto de vista, y la productividad, la eficacia, se convierte en fuente de normas morales. Es el caso del consecuencialismo, también llamado utilitarismo o pragmatismo. Es la ética del éxito.

La importancia del trabajo en la sociedad es tal que «el trabajo se consagra como elemento estructurador de toda una civilización, y la nobleza y el *status* que de él se derivan adquieren cada vez más importancia, al tiempo que mengua, paralelamente, la de la sangre y la herencia...»²⁴. Pero el mismo hombre ha acabado siendo un medio más para la producción, que es lo que realmente importa; se ha invertido la relación medios-fin, porque ahora lo definitivo es el producto, en función del cual el trabajador ha de formarse, adquirir habilidades, no virtudes, e incluso consumir y vivir: «después de que el hombre se haya servido de la técnica para transformar su medio y adaptarlo a sus necesidades, ¿no ha venido a ser el universo tecnológico un nuevo medio? Al evolucionar y desarrollarse, ¿no ha adquirido incluso una autonomía, una independencia tales que el hombre ya no es en realidad el dueño? ¿No es él quien necesita ahora adaptarse a este nuevo medio, cam-

²³ CHIRINOS, M^a P., *Antropología y trabajos*, 13.

²⁴ MELENDO, T., *La dignidad del trabajo*, 28-29.

biar para adaptarse y trabajar para cambiar? Más aún: el hombre ha transformado hasta tal punto la naturaleza a través de su trabajo, que prácticamente la ha sustituido por un mundo técnico. Para adaptarse a este nuevo medio, ¿no deberá cambiar lo que ha venido a ser su naturaleza? ¿No están ya a punto de cambiar al menos el sentido, la condición, el estatuto mismo del trabajo?»²⁵.

Hegel, a este respecto, indica con claridad lo que el producto significa para el hombre: «el espíritu sólo tiene su realidad efectiva si se escinde en sí mismo, se da un límite y una finitud en las necesidades naturales y en la conexión de esa necesidad exterior, y *penetrando en ellas se cultiva*, las supera y conquista así su existencia objetiva... Sólo de esta forma el espíritu está en esta *exterioridad* como tal *consigo mismo* y en su propio hogar»²⁶. El hombre es, y sabe lo que es, cuando produce, pues el producto es su propia realidad objetiva, aquella que le permitirá conocer su realidad subjetiva, pues ésta ha quedado íntegramente vertida y plasmada en el producto. Sin embargo, «si el sentido de la vida humana se redujese a resolver los problemas más urgentes e inmediatos, la cosa no tendría mucho sentido. Ni tan siquiera habría un criterio sólido para juzgar el avance de la humanidad, pues o tiene un sentido último dedicarse a resolver problemas, o se trata de una actividad circular y sin término, lo cual sería lo más opuesto a la condición humana»²⁷.

Esta doctrina deshumaniza al hombre, e incluso lo convierte en un engranaje más en la cadena de produc-

²⁵ GRIMALDI, N., *El trabajo*, 29.

²⁶ HEGEL, G.W.F., *Principios de la filosofía del derecho*, § 187.

²⁷ MARTÍNEZ-ECHEVARRÍA, M. A., *Repensar el trabajo*, 21.

ción, cadena en principio anónima, pues su motor es la técnica: «el utilitarismo teleológico en sentido universal pone en manos de expertos en planificar el bien de la humanidad todas las normas dotadas de contenido que concreten el mandato de optimización. Desautoriza a favor del estratega la conciencia individual de las personas sencillas, tratándolas como si fuesen menores de edad, aunque... en último término el saber del estratega es más pretendido que real... Es difícil ver cómo podría fundamentarse utilitaristamente el señalamiento de algún tipo de límites morales al actuar puesto al servicio de estrategias de optimización cuando lo moral se define en virtud de la estrategia misma»²⁸.

En nombre del progreso de la humanidad, o sea, del hombre en abstracto, cada uno es un medio que ha de contribuir al bien de todos y de la humanidad futura. No es exagerado afirmar, por eso, que la noción de persona, cuyo fin trascendente le confiere un valor absoluto —dignidad—, ha sido alterada e incluso perdida: «la civilización moderna ha contribuido a que haga eclosión la idea de la igualdad de condiciones mínimas para todos en lo relativo a sus derechos. Sin embargo, contiene una poderosa tendencia a la eliminación de la idea misma de dig-

²⁸ SPAEMANN, R., *Límites*, 195-196. Este cambio de sentido tiene una historia más larga y profunda de lo que puede parecer: «la *distinctio formalis a parte rei* [de Duns Escoto] hace posible que la prudencia deje de ser una virtud (como en Aristóteles) y se convierta en un arte, es decir en una mera técnica.... A través de Lutero y otros, la concepción escotista dio origen a la transformación utilitarista del concepto de prudencia que rige hoy el uso corriente de la palabra en los idiomas occidentales». INCIARTE, F., *Tiempo, sustancia, lenguaje. Ensayos de metafísica*, Eunsa, Pamplona, 2004, 91, nt. 14.

nidad. Y ello por una razón que ya se pone de manifiesto en el ejemplo de la producción de niños probeta. El poder central de la civilización moderna es un determinado tipo de ciencia, el tipo cartesiano. Lo característico de esa ciencia es la reducción radical de sus objetos a su índole de objetos, la exclusión de todo parecido de la *res extensa* con la *res cogitans*, la prohibición del antropomorfismo a favor de un antropocentrismo radical. Este último incrementó el dominio del hombre sobre la naturaleza en proporciones hasta entonces desconocidas. La idea de que esto significaba necesariamente, de igual modo, la creciente liberación del hombre presuponía, con todo, que el hombre no pertenece a la naturaleza. En estos momentos la objetualización científica ha alcanzado también al hombre mismo en cuanto ser natural. Y trae de la mano la prohibición del antropomorfismo. El hombre mismo se convierte en antropomorfismo. La consideración humana del hombre es acientífica y tiene a lo sumo valor heurístico. La antropología biológica, la psicología, la sociología pueden interpretar el arte, la moralidad, la religión, incluso la ciencia misma, solamente desde el punto de vista de las estrategias de supervivencia. Y a esos efectos, como ha mostrado el famoso psicólogo Skinner, una idea arcaica como la de dignidad no es más que un obstáculo. En un mundo que ve su única meta en organizar científicamente el bienestar subjetivo del mayor número posible de personas no es útil una idea que subraya aquello que une a los científicos con el objeto de su manipulación. Por ejemplo, algo así como un *ethos* común. No en vano el *ethos* mismo se convierte en un objeto al que se puede hacer variar para que se ajuste a una racionalidad instrumental o funcional para un sistema. La ciencia en

cuanto tal carece de *ethos*. Pero cuando el *ethos* que tiene el científico llega a ser él mismo objeto de la ciencia, nos hallamos ante la emancipación radical respecto del medio de lo humano, el cual es la condición de que exista algo así como dignidad»²⁹.

Si el hombre se hace a sí mismo y dicho hacerse no tiene término, siempre, en cualquier estado en que se encuentre, es un medio, algo que ha de ser superado, y cuya manipulación, con vistas al progreso, debe quedar en manos de la ciencia y la técnica. O sea, el hombre es reducido a objeto de estudio, y con él la cultura y la ética. Pensar entonces en la dignidad humana es pensar al hombre no como objeto sino como hombre, lo cual no deja de ser un antropomorfismo carente de valor científico, una mera idea subjetiva que también debe ser valorada por la ciencia en función de la optimización del progreso de la humanidad. Cuando la ciencia positiva —también las llamadas «ciencias humanas» (psicología, sociología, etnología, economía, etc.)— estudian al hombre, lo convierten en «objeto» en el que aquellas dimensiones que escapan a la objetividad deben interpretarse en función de las «objetivas»; de este modo la ética, la filosofía, la literatura, el arte, etc., quedan reducidos a funciones adaptativas o de subsistencia. Y lo que es peor: el propio conocimiento científico del hombre ha de reinterpretarse a su vez como una función de ese tipo. Después de sucesivas reducciones, tanto la ciencia como el hombre desaparecen: la ciencia reduce a escombros al hombre y el hombre arruina la ciencia.

A nivel más elemental, lo mismo sucede con la pro-

²⁹ SPAEMANN, R., *Límites*, 116.

ducción y el consumo: el hombre es reducido a la condición de consumidor, y su conducta al respecto viene determinada por las necesidades del mercado y de la economía, que son las que determinan, mediante la política económica y la propaganda comercial, dicha conducta³⁰.

La emancipación completa de la naturaleza mediante el trabajo y la técnica es, siempre, una recaída en la naturaleza. Privado de su destino trascendente, el hombre pierde el sentido absoluto de su propia existencia y se hunde en un naturalismo más profundo del que partió: «todos los intentos de entender el carácter de fin en sí del hombre solamente en el sentido de que el hombre es para el hombre el ser terrenal supremo, en el sentido de que es para sí el fin supremo, se quedan lejos del concepto específico de dignidad humana. Sólo pueden comprender las costumbres de respeto recíproco y las constituciones que codifiquen esas costumbres como complicidad de la especie *homo sapiens* frente al resto del mundo, una complicidad en la que el hombre precisamente no se distingue del resto del mundo»³¹.

Entender al hombre como producto del hombre es la lógica que ha llevado a la procreación artificial, el alquiler de madres, el aborto eugenésico, la clonación terapéutica, la ingeniería genética con fines científicos, la eutanasia,

³⁰ Esta conducta se justifica en el pensamiento moderno valorando positivamente el egoísmo: «en esta dependencia y reciprocidad del trabajo y de la satisfacción de las necesidades, el *egoísmo subjetivo* se transforma en una *contribución a la satisfacción de las necesidades de todos los demás*. Se convierte en la mediación de lo particular por lo universal, en el movimiento dialéctico en el que cada uno, al ganar, producir y gozar para sí, produce y gana para el goce de los demás». HEGEL, G.W.F., *Principios de la filosofía del derecho*, § 199.

³¹ SPAEMANN, R., *Límites*, 109.

etc. Para resumir, es oportuno recordar lo ya dicho, a saber, que «la teleología universal anula por principio la diferencia entre normas técnicas y normas morales»³².

3.2. *La ética aplicada al trabajo*

Por influjo del planteamiento clásico, se ha procedido frecuentemente a extender la ética como doctrina de la vida buena al trabajo, considerándolo como una actividad más, una entre otras, que el hombre debe realizar. De este modo los deberes profesionales, las relaciones laborales, la propiedad privada y su compatibilidad con el bien común, etc., se han estudiado dentro de la virtud cardinal de la justicia.

Esta visión del trabajo no es falsa, pero es insuficiente. En ella la separación entre *praxis* y *poiesis*, entre *agere* y *facere*, sigue marcando la pauta para estudiar el trabajo, el producto y el trabajador. Pero este punto de vista requiere considerar al trabajador dotado ya de la virtud de la justicia, adquirida en otro ambiente, que aplica a las cuestiones que hacen referencia a su profesión. Las virtudes, de este modo, se proyectan sobre el trabajo de un modo extrínseco, pues las exige pero, propiamente, no las produce.

El trabajo tiene una dimensión social intrínseca, y por eso los deberes de justicia le son inseparables, pero es mucho más que eso, puesto que da forma a la vida entera del trabajador y da sentido a muchos de sus actos, sus proyectos, sus decisiones, su familia, etc. Además, la virtud

³² Ibidem, 195.

de la justicia no es la más alta de las virtudes humanas; por encima está la amistad, a la que dedicó tantas páginas Aristóteles y que Santo Tomás eleva al orden sobrenatural uniéndola a la caridad. Y más allá, se encuentra la dimensión trascendente de la vida personal, que no puede plantearse al margen del trabajo. No puede haber, por tanto, una separación en compartimentos estancos entre los diversos ámbitos de la vida humana, tanto más cuanto que, desde siempre, se ha afirmado que el fin último no puede ser más que uno y que a él deben ir dirigidos y subordinados los fines parciales³³.

La distinción entre *vida activa* y *contemplativa* ha sido, durante siglos, tan grande, que se pensaba que la primera era un obstáculo para la segunda. Así, Santo Tomás escribió que «la vida activa y contemplativa se distinguen según las distintas ocupaciones de los hombres en busca de distintos fines, como son la contemplación de la verdad, fin de la vida contemplativa, y la acción exterior, a la que se ordena la vida activa»³⁴. La diversidad de fines, difícilmente compatibles pues la acción estorba a la contemplación, establece dos tipos de vida, dos modos de vivir, y, aunque «esencialmente, las virtudes morales no pertenecen a la vida contemplativa»³⁵ sino a la activa, las distancia de tal modo que, en la práctica, es preciso elegir entre una y otra.

Llama la atención, sin embargo, que las virtudes morales pertenezcan propiamente a la vida activa, pues sin ellas no es posible alcanzar la contemplación de la verdad.

³³ Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I, 2, 1094a 18-27.

³⁴ SANTO TOMÁS, *S. Th.*, II-II, q. 181, a. 1.

³⁵ *Ibidem*, II-II, q. 180, a. 2.

En este punto se pone de relieve la dificultad de esta doctrina, pues la conjunción entre ambas parece que sólo puede hacerse de un modo extrínseco, a pesar de que en *teoría* se piense lo contrario: «así como la virtud que se ordena al fin de otra virtud pasa de algún modo a su especie, así también, cuando uno utiliza las obras propias de la vida activa únicamente para la contemplación, esas obras pasan a pertenecer a la vida contemplativa. En cambio, en los que se dedican a las obras de las virtudes morales como a obras buenas en sí mismas y no como disposición a la vida contemplativa, las virtudes morales pertenecen a la vida activa. Sin embargo, en absoluto, se puede decir que la vida activa es disposición para la contemplativa»³⁶.

¿Es posible «dedicarse a las obras de las virtudes morales como a obras buenas en sí mismas»? Aquí se refleja seguramente la distinción aristotélica entre vida activa, propia del ciudadano, y la contemplación, propia del sabio. La autarquía de la ciudad no es la del sabio; ésta necesita de aquélla, pero entre ellas no se da una relación de dependencia, sino que cada una es perfecta en su género. Por eso no es extraño que Santo Tomás insista en que «la ocupación exterior impide al hombre ver claro en las cosas inteligibles, distintas de las sensibles, a las que se refieren los actos de la vida activa»³⁷.

Junto a la tradición aristotélica, tan influyente a partir del siglo XIII, la vida monástica, considerada como un «estado de perfección» por oposición a la de los laicos que vivían en el «siglo», tuvo mucho que ver en la valoración

³⁶ Ibidem, II-II, q. 181, a. 1 ad 3.

³⁷ Ibidem, II-II, q. 181, a. 2 ad 2.

del trabajo. En sí mismo, el trabajo «impide» la contemplación, pero puede servir como medio ascético, y en ese caso puede resultar provechoso: «se puede considerar la vida activa bajo dos aspectos. Primero, en cuanto a la aplicación y ejercicio de las obras exteriores. Bajo este aspecto es evidente que impide la vida contemplativa (*vita activa impedit contemplativam*), ya que es imposible (*impossibile est*) ocuparse de las obras exteriores y entregarse al mismo tiempo a la contemplación. Segundo, se puede considerar la vida activa en cuanto dirige y ordena las pasiones del alma. Y en este aspecto favorece la contemplación...»³⁸.

Las virtudes morales, hemos leído, son propias de la vida activa, pero ésta impide la contemplación. ¿Qué sentido tiene entonces adquirirlas?, ¿son sólo un primer escalón, que se debe dejar atrás, para ascender hacia el fin del hombre? Aquí se aprecia, desde otra perspectiva, la separación entre ambos modos de vida; la contemplación requiere soledad, silencio, tranquilidad, recogimiento; la vida activa, en cambio, mira a los demás y por eso perfecciona a la persona en un nivel inferior: «la justicia es la más importante de las virtudes morales, pues nos ordena al prójimo, como prueba el Filósofo. Por eso se define la vida activa por la ordenación al prójimo; no porque únicamente consista en estas obras, sino porque en ellas consiste principalmente»³⁹.

En los textos que acaban de citarse existe como una tensión interna, un esfuerzo por hacer compatibles ambos tipos de vida, al mismo tiempo que una resistencia

³⁸ Ibidem, II-II, q. 182, a. 3.

³⁹ Ibidem, II-II, q. 181, a. 1 ad 1.

igualmente intensa a aproximarlas. Las circunstancias históricas también tuvieron, sin duda, mucho peso: el trabajo no era la ocupación de todos en la sociedad, sino sólo de las clases bajas, de los siervos, pero no de la nobleza y el clero. La distinción entre artes liberales y serviles marcaba la diferencia entre unas y otras. Hoy, en cambio, esas circunstancias han cambiado profundamente.

Al cambiar el marco histórico este punto de vista se ha ido desplazando. «Todavía hoy cuando se habla del trabajo persiste el prejuicio de que se está haciendo referencia a aquellas actividades que se juzgaban necesarias e imprescindibles para el mantenimiento de la vida corporal. Sólo en tiempos muy recientes se ha podido comprobar que la esencia del trabajo es efectivamente sacar adelante la vida humana, pero considerada en su plenitud. Es decir, ha dejado de ser un tipo de actividad concreta, para apuntar al esfuerzo común para vivir una vida humana más plena»⁴⁰.

4. Trabajo y contemplación

Un tema capital a lo largo de la historia de la filosofía es el de la relación entre la inteligencia y la voluntad, que ha dado lugar a posturas intelectualistas, racionalistas e idealistas por un lado, y voluntaristas, irracionalistas y vitalistas por otro. Un reflejo de esta tensión es la distinción y separación entre *praxis* y *poiesis*, *agere* y *facere*. La solución de este problema no está en buscar un término medio, una solución de compromiso que, en último término, no satisface a nadie.

⁴⁰ MARTÍNEZ-ECHEVARRÍA, M. A., *Repensar el trabajo*, 20.

En el pensamiento cristiano, concretamente en Santo Tomás, hay un equilibrio que hace justicia a ambas facultades, porque no sacrifica una en beneficio de otra y, sin embargo, da prioridad a cada una según las circunstancias. Concretamente Santo Tomás, hablando del fin último, afirma que en esta vida es mejor, más elevado, amar a Dios que conocerle⁴¹, aunque en la bienaventuranza no será así⁴². Hay, pues, un cierto voluntarismo, no sólo acorde con la experiencia, sino basado en «razones» bien fundadas: es la propia razón la que sabe que es preciso, en algunos puntos, ceder el paso a la voluntad, porque ésta llega más lejos que ella. ¿Cómo se justifica esta postura?

El conocimiento que podemos tener de Dios en esta vida es muy limitado. Santo Tomás niega que pueda conocerse, no sólo la esencia, sino incluso el ser de Dios⁴³. En las cinco vías se demuestra que la proposición «Dios existe» es verdadera, pero sin conocer por ello el ser de Dios. Sólo gracias a la analogía puede la razón acercarse a Dios por sus propias fuerzas. En cambio, el amor a Dios tiene por objeto a Dios mismo, pues la intencionalidad de la voluntad alcanza a la realidad de Dios, al ser mismo de Dios. Por eso, en esta vida, es posible amar más a Dios que conocerlo.

El hecho de que el conocimiento de Dios sea por analogía significa también que se trata de un conocimiento simbólico. Llegar a Dios como Causa, por ejemplo, no es llegar a Dios en sí mismo, pues en sí Dios no es causa de nada; sólo lo es respecto de las criaturas⁴⁴. Por eso, una

⁴¹ Cfr. SANTO TOMÁS, *S. Th.*, I, q. 82, a. 3; *De Veritate*, q. 22, a. 11.

⁴² Cfr. *S. Th.*, I, q. 12, a. 1.

⁴³ Cfr. *Ibidem*, I, q. 12, a. 2, 3 y 11.

⁴⁴ Cfr. *Ibidem*, I, a. 12.

vez alcanzada la existencia divina por la vía de la causalidad, es preciso «interpretar» dicho conocimiento, ir más allá de él, dejando de lado, en parte, la «idea» de Dios con la que se le ha conocido. La triple vía de afirmación, negación y eminencia, es un modo de realizar ese ascenso⁴⁵.

¿Cómo es posible que la voluntad ame a un Dios desconocido? ¿En qué se apoya para llegar más lejos que la razón? ¿No será quizás un salto irracional y ciego, fruto de los sentimientos o los afectos? ¿Se puede seguir manteniendo ahora que la vida contemplativa es más perfecta que la vida activa? ¿Dónde encuentra el hombre a Dios de un modo más intenso y profundo? En el amor la voluntad siempre va más allá que la inteligencia, pues el amor consiste en salir de uno mismo y darse a la persona amada. El objeto pensado, en cambio, está en el acto de pensarlo, es inmanente o, con una expresión más precisa, lo conocido en acto es el entendimiento en acto. Si la voluntad, por tanto, no diera ese paso, si no se abandonara en el ser querido, propiamente no lo habría amado.

Aunque en Santo Tomás, por las razones apuntadas, no exista propiamente una filosofía del trabajo, e incluso piense que la vida activa pueda ser un obstáculo para la contemplación, por ser un autor cristiano en el que la persona es lo *perfectissimum in tota natura*⁴⁶, pone las bases para una comprensión más precisa de la actividad humana. Concretamente, después de afirmar que «el entendimiento práctico y el especulativo no son potencias diversas... En esto difieren el entendimiento especulativo y el práctico, ya que el entendimiento especulativo no ordena lo que percibe a la

⁴⁵ Cfr. Ibidem, I, q. 13. a. 3 y 5.

⁴⁶ Ibidem, I, q. 29, a. 3.

acción, sino a la consideración de la verdad. Por su parte, el práctico ordena lo aprehendido a la acción»⁴⁷, explica inmediatamente cómo se relacionan: «así como lo verdadero puede ser objeto del apetito bajo el concepto de bueno, como sucede cuando alguien desea conocer la verdad, así también lo bueno es aplicable a la acción bajo el aspecto de verdadero, que es el objeto del entendimiento práctico»⁴⁸.

No se trata de un juego de palabras sino de una realidad: no sólo se ama el bien por ser útil —práctico—, sino por ser verdadero; y no se conoce la verdad sólo por su utilidad, sino porque atrae a la voluntad. Por eso, aunque el hombre tenga que satisfacer muchas necesidades, no queda reducido a vivir pensando en ellas, sino que puede y debe ordenar el trabajo a un fin más alto. En concreto, «sólo la naturaleza racional puede reconducir los fines secundarios hacia el mismo Dios por cierta vía de resolución, de modo que así se apetezca explícitamente el mismo Dios. Y así como en las ciencias demostrativas no se conoce rectamente la conclusión sino por resolución a los primeros principios, así el apetito de la criatura racional no es recto sino por el apetito explícito del mismo Dios, en acto o en hábito»⁴⁹.

⁴⁷ Ibidem, I, q. 79, a. 11.

⁴⁸ Ibidem, I, q. 79, a. 11 ad 2.

⁴⁹ SANTO TOMÁS, *De Veritate*, q. 22, a. 2. Esta doctrina tiene inmediatas consecuencias ascéticas que no siempre se han puesto de relieve: «también el trabajo tuyo debe ser oración personal, ha de convertirse en una gran conversación con Nuestro Padre del Cielo. Si buscas la santificación en y a través de tu actividad profesional, necesariamente tendrás que esforzarte en que se convierta en una oración sin anonimato. Tampoco estos afanes tuyos pueden caer en la oscuridad anodina de una tarea rutinaria, impersonal, porque en ese mismo instante habría muerto el aliciente divino que anima tu quehacer cotidiano». SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Amigos de Dios*, 64.

Un deseo que no mire *explícitamente* a Dios, sea cual sea su objeto inmediato, no es un deseo recto sino desordenado, es decir, un deseo que no satisfará a la persona, aunque pueda hacerlo, momentáneamente, a alguna de sus inclinaciones. De este modo la contemplación y la acción se unen en un mismo fin, pues «sólo la criatura racional es capaz de Dios, ya que sólo ella misma lo puede conocer y amar explícitamente»⁵⁰.

4.1. *El trabajo como don*

Referir a Dios explícitamente los fines intermedios no es sólo una posibilidad que pueda darse o no darse. Más bien es una necesidad de la persona humana si no quiere rebajarse, pues «si el querer se detiene, lo que en definitiva es querido es el yo»⁵¹. No se trata sólo de que el objeto de la voluntad sea la razón de bondad, que no se cumple plenamente en ninguna cosa finita; es algo más profundo, pues «ningún acto voluntario es la realización de la persona... El acto voluntario no puede ser constituido simplemente para quedarse en él. En tanto que el acto voluntario tiene intención de otro es menester au-

⁵⁰ SANTO TOMÁS, *De Veritate*, q. 22, a. 2 ad 5. La distinción entre conocimiento y voluntad deja de darse en la contemplación. Por eso la vida activa y la contemplativa no pueden presentarse como una disyuntiva: «persuadíos de que no resulta difícil convertir el trabajo en un diálogo de oración. Nada más ofrecérselo y poner manos a la obra, Dios ya escucha, ya alienta. ¡Alcanzamos el estilo de las almas contemplativas, en medio de la labor cotidiana! Porque nos invade la certeza de que Él nos mira...». SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Amigos de Dios*, 67.

⁵¹ POLO, L., *Antropología trascendental*, II, 202, nt. 219.

mentarlo... El amor promueve lo otro según una intención no sólo de otro, sino de más querer, o sea, reforzando la intención»⁵².

No debe olvidarse que el producto del trabajo forma parte del plexo de los medios, los cuales remiten unos a otros sin que exista un medio que sea fin. El fin, el objeto del amor, sólo puede ser otra persona. ¿Cómo aumentar el amor sin que quede defraudado?, ¿es posible la *fidelidad* en el amor? «No basta la intención de otro, es preciso incrementarla. De acuerdo con esa línea ascendente, la intención de otro remite a la correspondencia amorosa... Nunca es bastante. De acuerdo con esto, la necesidad de la voluntad reside en encontrar aquellos otros que no detienen el querer-más... De ese modo el querer-más se concentra y, por ahí se puede empezar a entender que Dios es el bien absolutamente otro para la intencionalidad voluntaria»⁵³.

La curvatura de la voluntad, admitida por todos los autores, no consiste en amarse a sí misma, sino en que «un acto de querer recae sobre otro en el modo de querer mejor. Ésta es la inquietud de la voluntad que no puede aquietarse más que en el absolutamente otro. Ese aquietamiento es el amor, y no exactamente el descanso que comporta la *fruitio*. La *fruitio*, en todo caso, es una parte del amor... El perfeccionamiento del querer se requiere para que la persona no quede para siempre insatisfecha»⁵⁴.

No es la voluntad la que ha de quedar satisfecha, y menos aún satisfecha de sí misma. La *intentio finis*, como

⁵² Ibidem, 201.

⁵³ Ibidem, 202-203.

⁵⁴ Ibidem, 203-204.

se ha dicho, atraviesa el *uso* e incluso la obra. ¿Hacia dónde se dirige si no puede detenerse en el producto?, ¿qué busca en realidad el hombre cuando actúa?

Aquí es donde es necesario ir más allá de la esencia humana y alcanzar el ser personal, ya que «lo que la noción de persona añade al fundamento [el ser físico o causal] es que la radicalidad no se caracteriza simplemente por apoyar a otra cosa, sino porque ella misma está abierta a sí misma. Y ese estar abierto a sí mismo se llama intimidad»⁵⁵. La persona no es «causa» de efectos; ya se ha dicho que el producto del trabajo es más que un efecto, porque deriva de la libertad y, en cierto sentido, es una novedad no precontenida en el trabajador; su antecedente es una idea, no una causa eficiente. Ahora bien, ¿qué sentido tiene una intimidad, la apertura interior? No puede ser, en absoluto, encerrarse en sí misma, pues en ese caso sería mero fundamento de otras cosas. «El tema de la intimidad lleva consigo lo siguiente: solamente hay intimidad si hay igual, si existe la réplica»⁵⁶.

Añadir, aportar, sólo puede proceder de un ser libre cuando comparte su intimidad, por eso «es imposible que exista una persona sola, porque la soledad frustra la misma noción de persona»⁵⁷. La libertad, propiamente, sólo puede ejercerse respecto de otro ser libre. El domino despótico, del que ya hablaba Aristóteles, no es, en sentido propio, una relación libre sino más bien causal, da lugar a efectos,

⁵⁵ POLO, L., *Introducción a la filosofía*, Eunsa, Pamplona, 1995, 227. “Fundamento” indica principio de actos, causalidad. La persona, en cambio, actúa libremente, posee intimidad, su acción no se desencadena de modo “natural”, o sea, necesario.

⁵⁶ Ibidem.

⁵⁷ Ibidem, 228.

no a productos y, menos aún, a actos de correspondencia por parte de los afectados. Por eso, «si la persona es radical y está sola, se destruye su carácter dialógico. La persona, que es intimidad, lleva consigo comunicación. Quizá, aunque de modo desviado, este asunto de la intimidad se refleja en la antes mencionada relación sujeto-objeto. El sujeto se abre al objeto. Una intimidad que fuera ella sola, en definitiva, se abriría a la nada. O la persona encuentra a otra, es con otra, o es una pura desgracia»⁵⁸.

¿Cómo se manifiesta la apertura de la intimidad en el trabajo y el producto? ¿Cómo entender el trabajo desde este punto de vista? «No es incorrecto entender la libertad como dominio de actos, pero la libertad personal traspassa el orden de los medios. No cabe duda de que la libertad es inseparable de la intimidad: ¿cómo ser íntimamente si no se es libre? Pero ello no significa solamente que los actos estén en las propias manos, sino que lo más radical del hombre es un destinarse. ¿Pero en orden a qué, si no es en orden a otro? ¿Y si el otro no es persona, entonces qué hace consigo mismo la persona?»⁵⁹.

El trabajo, como se vio, requiere un destinatario y sólo así es manifestación y aportación personal. La intersubjetividad, la relación con los demás hombres, está mediada por la naturaleza humana, de ahí que el hombre sea social por naturaleza. Pero esto no basta. Desde luego la libertad puede perderse si se detiene en el producto o si se refiere a los demás cosificándolos, no reconociéndolos como personas. Pero hay que tener en cuenta, además, que «extrapolar [una idea al producir] es encomendar lo

⁵⁸ Ibidem.

⁵⁹ Ibidem.

inteligido al acto voluntario, o sea, una entrega. Por así decir, *ver-yo* [la luz intelectual] es un guía que se queda corto y se encomienda a lo voluntario sin acompañarlo hasta el final... La decisión corta la deliberación en este sentido»⁶⁰. El acto voluntario va más allá de lo que le señala la inteligencia, porque introduce la idea en el mundo, la hace real, sin detenerse ni en la idea ni en el producto, sino que, por la *intentio finis*, se prolonga hacia el destinatario, que sólo puede ser otra persona. De este modo cualquier acto humano cobra valor trascendente, por pequeño que sea: «lo inmediato, lo material, lo cotidiano, ha sido considerado durante muchos siglos como algo de lo que hay que liberarse, para poder llegar a ser en plenitud mujer u hombre. Desde las grandes cosmovisiones griegas hasta el sistema hegeliano..., se ha prestado una atención principal a lo universal, a lo absoluto, a lo heroico. Incluso en las principales religiones..., el hecho extraordinario ha ocultado el valor de lo cotidiano, que —muchas veces— se ha presentado como sinónimo de monotonía, de falta de libertad, de escaso «precio»... Sin embargo, en la época en la que vivimos son abundantes los signos que llevan a fijarse precisamente en el valor de lo ordinario. Una actitud así... abre las puertas a un interés por las cuestiones humanas que conforman la *cotidianidad*»⁶¹.

Esto no quiere decir que en todo acto voluntario haya un momento de irracionalidad, de ceguera, que impulse a la acción; al contrario, la acción prolonga a la inteligencia y la hace eficaz. Si no hubiera destinatario, el acto perdería su sentido como acto libre y debería atribuirse a la es-

⁶⁰ POLO, L., *Antropología trascendental*, II, 214.

⁶¹ CHIRINOS, M^a P., *Antropología y trabajos*, 94.

pontaneidad natural. En cambio, como manifestación de la intimidad, «la tendencia voluntaria no es un proceso al infinito, sino algo así como el regreso de la esencia a la persona... que no mira... sino a la integración del amor esencial en la estructura donal de la persona»⁶².

Aquí está la clave para comprender la grandeza del trabajo: como acto voluntario integrado en la estructura donal de la persona, como aportación de un don que puede ser ofrecido por la persona, puede ser la ocasión de que la persona conozca y se destine a Dios como tal persona, y no sólo en cuanto que el producto valga más o menos desde el punto de vista del mercado o incluso de la apreciación de los demás, porque la ofrenda no es ya solamente el producto, su materialidad, sino el mismo ser personal⁶³.

Una consecuencia importante de esta concepción del trabajo es que la «vocación profesional» que cada persona ha de encontrar o crear, no es sólo un aliciente subjetivo para trabajar con rigor, «realizarse» o ilusionarse; es algo mucho más serio e importante, ya que es el medio mediante el que cada persona encauza su vida como don a los demás y a Dios. Si, en cambio, se redujera a ser una fuente de satisfacciones personales y egoístas que impidieran la propia entrega, la profesión y el trabajo se constituirían en fin en sí mismo, cerrarían el horizonte, en-

⁶² POLO, L., *Antropología trascendental*, II, 115, nt. 31.

⁶³ Desde la perspectiva cristiana esto significa que «no hay en la tierra una labor humana noble que no se pueda divinizar, que no se pueda santificar. No hay ningún trabajo que no debamos santificar, que no pueda estar comprendido en la *consecratio mundi*». SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Carta*, Roma, 31-V-54, cit. RODRÍGUEZ, P., «Camino», *una espiritualidad de vida cristiana*, en AA.VV., *La vocación cristiana*, 4ª ed., Palabra, Madrid, 1975, 107.

claustrarían a la persona en sí misma y le impedirían vivir propiamente como persona⁶⁴.

Si las acciones humanas no tuvieran este sentido último, si el trabajo tuviera como fin sólo atender a las necesidades más básicas o la búsqueda de uno mismo; incluso si su fin fuera exclusivamente otra persona humana, sería estéril, pues no dejaría de ser un acto de egoísmo, una búsqueda de sí mismo. La única persona que puede ser amada por sí misma con un amor siempre más intenso, no puede ser más que una Persona divina. El amor a Dios incluye necesariamente la *continuatio naturae*, y por tanto el respeto a la naturaleza, así como el amor a las demás personas humanas, que tiene como medida el *ordo amoris*, pues respecto de ellas el don es mayor o menor según la proximidad de cada una⁶⁵.

⁶⁴ Por eso, de acuerdo tanto con la doctrina como con la ascética cristiana, se debe afirmar que «vuestra vocación humana es parte, y parte importante, de vuestra vocación divina. Esta es la razón por la que os tenéis que santificar, contribuyendo al mismo tiempo a la santificación de los demás, de vuestros iguales, precisamente santificando vuestro trabajo y vuestro ambiente: esa profesión u oficio que llena vuestros días, que da fisonomía peculiar a vuestra personalidad humana, que es vuestra manera de estar en el mundo». SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Es Cristo que pasa*, 46.

⁶⁵ Si el trabajo, como realidad humana, no «reuniera» la vida entera con vistas al fin último del hombre, no podría ser, para el cristiano, medio y objeto de santificación. Sin embargo, «todas las cosas de la tierra, también las criaturas materiales, también las actividades terrenas y temporales de los hombres, han de ser llevadas a Dios —y ahora, después del pecado, redimidas, reconciliadas—, cada una según su propia naturaleza, según el fin inmediato que Dios le ha dado, pero sabiendo ver su último destino sobrenatural en Jesucristo: “porque quiso el Padre poner en Él la plenitud de todo ser y reconciliar por Él todas las cosas consigo, restableciendo la paz entre el cielo y la tierra, por medio de la sangre que derramó en su cruz” (Col. 1, 19-20). Hemos de poner a Cristo en la cumbre de todas las actividades humanas». SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Carta*, Roma, 19-III-54, cit. RODRIGUEZ, P., “Camino”, *una espiritualidad de vida cristiana*, 124.

No hace falta, por tanto, que la sabiduría, a la que se referían Aristóteles y Santo Tomás, sea un conocimiento propio de privilegiados, de personas que dediquen su vida a adquirirla retirándose de la vida activa. Lo propio del sabio es ordenar, y el trabajo exige por su misma naturaleza que la persona sepa qué hace y por qué. Si la *intentio* queda detenida en el producto, la libertad puede perderse; si se detiene en otra persona humana, siempre queda un resto de egoísmo que no puede eliminarse, pues la coexistencia está mediada necesariamente por la esencia humana, lo que significa que la correspondencia tendrá un componente sensible, material y, por tanto, tan limitado como el que uno mismo puede aportar. Puede decirse, por tanto, que «el trabajo es, pues, una nota definitoria e intrínseca del hombre, expresión —y no sólo consecuencia— de su dignidad, porque a través de aquél realiza su semejanza con Dios. En el relato bíblico de la creación del hombre, la dimensión de don personal, en la que se funda la familia; el trabajo —como dominio y custodia de la tierra— y la adoración —dar gloria a Dios, amarle, etc.—, se complementan ya antes de la caída original»⁶⁶.

Sólo si el destino personal mira a Dios, el amor puede crecer sin medida y dar sentido a todos los actos humanos. «El amor personal es el amor de pura benevolencia:

⁶⁶ CHIRINOS, M^a P., *Antropología y trabajos*, 11. Por eso la Iglesia enseña que «deben, pues, los fieles conocer la naturaleza íntima de todas las criaturas, su valor y su ordenación a la gloria de Dios y, además, deben ayudarse entre sí, también mediante las actividades seculares, para lograr una vida más santa, de suerte que el mundo se impregne del espíritu de Cristo y alcance más eficazmente su fin en la justicia, la caridad y la paz». CONC. VATICANO II, *Lumen gentium*, 36.

el amor libre del afán de dominio y, por tanto también, más allá del deseo»⁶⁷.

5. Persona y trabajo

Aplicar los principios éticos al trabajo de un modo extrínseco —por lo que el trabajo lleva consigo—, es insuficiente. Después de lo dicho, el trabajo no puede considerarse al margen o aislado del sentido de la vida humana, tanto más cuanto que el hombre no puede vivir sin trabajar, ya que no vive en la naturaleza sino en la cultura, en el mundo que él mismo crea. El trabajo, por tanto, no es una actividad más, sino la más propiamente humana, la que le permite destinarse, de acuerdo con su ser y su naturaleza, a Dios y a los demás.

La unidad de ética y trabajo es intrínseca, primero porque el trabajo exige adquirir y ejercitar todas las virtudes humanas, que perfeccionan la naturaleza humana. El arte no es un hábito distinto de la prudencia si no se olvida que el hombre ha de hacer todas sus obras con una *intentio finis* que engloba también el *agere*. Buscar en el trabajo un fin que le aparte de su destino trascendente no merece el calificativo de bueno, ni siquiera cuando el producto es el pretendido pues, como se ha dicho, la *intentio* atraviesa también la obra. Considerar el producto como fin en sí mismo es un error. Es cierto que ese producto puede ser usado por otros para otros fines distintos del fin del trabajador que lo hizo, pero eso se debe a que el plexo de los medios está a disposición de todos. Para

⁶⁷ POLO, L., *Introducción a la filosofía*, 229.

quien hizo ese producto, sin embargo, su trabajo —incluido el producto— carece de valor moral y, en ocasiones, también de su valor como medio, pues ha puesto en él su propio fin.

Además hay que tener en cuenta que «los actos voluntarios se distinguen estrictamente por la intensidad de la intención de otro, la cual es creciente... Teniendo en cuenta que la virtudes morales están estrechamente imbricadas con los actos voluntarios, se ha de sostener que el crecimiento de las virtudes explica tanto su distinción como su carácter sistémico. Con otras palabras, una virtud se «convierte» en otra atendiendo a la intensificación de la intención de otro de los actos voluntarios con los que se adquiere. Según este criterio, la prudencia se «convierte» en justicia, y la justicia en amistad. Por eso... es preferible admitir que las virtudes inferiores son elevadas de acuerdo con lo que llamo su conversión: la justicia es prudente, y la amistad es prudente y justa, pero no al revés; por ejemplo, antes de su elevación, la prudencia no es justa»⁶⁸.

Trabajar exige, por su misma naturaleza, ejercitar las virtudes cardinales, pero además requiere otras que le son

⁶⁸ POLO, L., *Antropología trascendental*, II, 180. Todas las virtudes se dan cita en el trabajo y, por tanto, en la vida entera del hombre; de ahí su valor también para la vida espiritual: «el trabajo, todo trabajo, es testimonio de la dignidad del hombre, de su dominio sobre la creación. Es ocasión de desarrollo de la propia personalidad. Es vínculo de unión con los demás seres, fuente de recursos para sostener a la propia familia; medio de contribuir a la mejora de la sociedad, en la que se vive, y al progreso de toda la Humanidad... 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. Reconocemos a Dios no sólo en el espectáculo de la naturaleza, sino también en la experiencia de nuestra propia labor, de nuestro esfuerzo». SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Es Cristo que pasa*, 47 y 48.

propias y que en la tradición clásica no eran tenidas en cuenta: «las virtudes derivadas del trabajo humano son, al menos, estas dos: en primer lugar, la *laboriosidad*. Esta virtud no es sólo un remedio contra la ociosidad o la pereza —situación que propicia los vicios—, sino que contribuye al bien común. Tampoco se reduce al cumplimiento de la tarea que se desempeña, porque requiere inventiva⁶⁹. De manera que, el hombre laborioso, se capacita para tareas nuevas. Por tanto, la laboriosidad no se confunde con la rutina. No basta con evitar las chapuzas, sino que es preciso aprender a trabajar mejor.

»Si la laboriosidad se entiende como acabo de decir, se continúa en otra virtud, que es el *ahorro*. Ahorrar no consiste tan sólo en contener el consumo, y no se confunde con el simple atesoramiento, sino que mira al incremento cualitativo de la producción y, por tanto, a aprovechar la dimensión inventiva de la laboriosidad. Así entendido, el ahorro es propio del espíritu porque disminuye el gasto de tiempo. Desde luego el trabajo exige tiempo, pero en la medida en que es mayor la intervención de la inteligencia en la ejecución de la obra, el gasto de tiempo disminuye. En rigor, no se trata de producir más de lo mismo en menos tiempo, sino de producir obras de mayor calidad»⁷⁰.

Estas virtudes, por supuesto, no pueden adquirirse si, al mismo tiempo y como parte de ellas mismas, no se adquiere una formación profesional y una capacitación laboral profundas y rigurosas. Una vez más, no se trata sólo

⁶⁹ «Si se entiende la laboriosidad sólo como un remedio contra la ociosidad, la calidad del trabajo y su mejora se pierden de vista». Nota incluida en el texto que se cita.

⁷⁰ POLO, L., *Antropología trascendental*, II, 193-194.

de ascender en la escala social y laboral, sino principalmente de prepararse adecuadamente para realizar bien el trabajo, para hacer de la propia vida un don valioso, aceptable. Y a la inversa, el trabajo mal hecho y la falta de preparación profesional, impiden alcanzar aquello a lo que la persona está destinada. No es posible, por eso, ser un mal profesional y una «buena persona», porque la pereza, la desidia y la falta de laboriosidad, la injusticia, etc., son vicios que afectan a la persona en su integridad⁷¹.

Por tanto, trabajando con la vista puesta en el fin trascendente, se sirve mejor a los demás. Pensar que una cosa pudiera impedir o dañar a la otra es un error derivado de no comprender el trabajo como realidad humana. Es decir, en el trabajo se incluyen todas las dimensiones de la persona pues, por él, la persona crece en las virtudes, coexiste con la naturaleza, convive con los demás y, sobre todo, mira directamente al destino personal, que es Dios mismo: «vista desde el radical cristiano, la acción poiética no es solamente una continuación de la naturaleza del hombre, ni un mero resultado, sino que ha de referirse a *destinatarios*. Éstos son: el universo material, al que perfecciona o deteriora; el actor, que se compromete en la acción y es afectado positiva o negativamente por ella; el beneficiario, que son otras personas humanas, para las que la acción es provechosa o nociva; Dios, que es quien *encomienda* al hombre el hacer, a quien puede —y debe— ser ofrecido, y juzga su valor en última instancia, aceptándolo o no»⁷².

⁷¹ Con mayor razón, desde el punto de vista ascético, «no se puede santificar un trabajo que humanamente sea una chapuza, porque no debemos ofrecer a Dios tareas mal hechas». SAN JOSEMARÍA, *Surco*, 493.

⁷² POLO, L., *Sobre la existencia cristiana*, 179.

Bibliografía

- ARENDT, H., *Conferencias sobre la teoría política de Kant*, Paidós, Barcelona, 2003.
- , H., *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1996.
- ARISTÓTELES, *Categorías*.
- , *De Anima*.
- , *Física*.
- , *Metafísica*.
- , *Política*.
- BOECIO, *De duabus naturis et una persona Christi*, ML 64.
- CHIRINOS, M^a P., *Antropología y trabajos*, Cuaderno de Anuario Filosófico, 157, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2002.
- CORAZÓN GONZÁLEZ, Rafael, *Fundamentos para una filosofía del trabajo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, 72, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999.
- DESCARTES, R., *Correspondencia con Isabel de Bohemia y otras cartas*, Alba Editorial, Barcelona, 1999.
- , *Discurso del método*, 32 ed., Espasa Calpe, Madrid, 1997.
- , *Las pasiones del alma*.
- , *Meditaciones Metafísicas con Objeciones y Respuestas*, Alfaguara, Madrid, 1977.

- FALGUERAS, I., *Crisis y renovación de la Metafísica*, Servicio de Publicaciones e Intercambio Científico de la Universidad de Málaga, Málaga, 1997.
- GRIMALDI, N., *El trabajo. Comunión y excomunicación*, Eunsa, Pamplona, 2000.
- HEGEL, G.W.F., *Principios de la filosofía del derecho*, 2ª ed., Edhasa, Barcelona, 1999.
- HEIDEGGER, M., *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, 1995.
- , *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2003.
- HOBBS, Th., *Leviathan*, Alianza, Madrid, 2004.
- ILLANES, J.L., *La santificación del trabajo*, 7ª ed., Palabra, Madrid, 1980.
- INCIARTE, F., *Liberalismo y republicanismo*, Eunsa, Pamplona, 2001.
- , *Tiempo, sustancia, lenguaje. Ensayos de metafísica*, Eunsa, Pamplona, 2004.
- KANT, I., *Crítica del juicio*, 8ª ed., Espasa Calpe, Austral, Madrid, 1999.
- , *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Alianza, Madrid, 2002.
- , *Idea de una historia universal con propósito cosmopolita*, en *En defensa de la Ilustración*, Alba editorial, Barcelona, 1999.
- , *La metafísica de las costumbres*, 3ª ed., Tecnos, Madrid, 2002.
- LOCKE, J., *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Alianza, Madrid, 2003.
- , *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Folio, Barcelona, 2003.
- MARTÍNEZ-ECHEVARRÍA, M. A., *Repensar el trabajo*, Euiinsa, Madrid, 2004.
- MARX, K., *Tesis sobre Feuerbach*.
- MARX, K., ENGELS, F., *Manifiesto del Partido Comunista*.
- MELENDO, T., *La dignidad del trabajo*, Rialp, Madrid, 1992.
- MILLÁN-PUELLES, A., *Léxico filosófico*, Rialp, Madrid, 1984.

- NIETZSCHE, F., *La voluntad de poder*.
- PLATÓN, *Fedro*.
- , *Hippias Menor*.
- , *República*.
- POLO, L., *Antropología trascendental*, II, Eunsa, Pamplona, 2003.
- , *Hegel y el posthegelianismo*, 2ª ed., Eunsa, Pamplona, 1999.
- , *Introducción a la filosofía*, Eunsa, Pamplona, 1995.
- , *La persona humana y su crecimiento*, Eunsa, Pamplona, 1996.
- , *Quién es el hombre*, Rialp, Madrid, 1991.
- , *Sobre la existencia cristiana*, Eunsa, Pamplona, 1996.
- RODRÍGUEZ, P., «Camino», *una espiritualidad de vida cristiana*, en AA.VV., *La vocación cristiana*, 4ª ed., Palabra, Madrid, 1975.
- RORTY, R., *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1991.
- ROUSSEAU, J.J., *Del contrato social. Discursos*, Alianza, Madrid, 1996.
- SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Es Cristo que pasa*, 33 ed., Rialp, Madrid, 1997.
- , *Amigos de Dios*, 2ª ed., Rialp, Madrid, 1977.
- , *Surco*, Rialp, Madrid, 1986.
- , *Conversaciones con monseñor Escrivá de Balaguer*, 7ª ed., Rialp, Madrid, 1969.
- SANTO TOMÁS, *In X libros Ethicorum expositio*.
- , *Q. d. De unione Verbi Incarnati*.
- , *Q. d. De Veritate*.
- , *Summa Contra Gentes*.
- , *Summa Theologiae*.
- SARTRE, J. P., *El ser y la nada*, Losada, Buenos Aires, 1968.
- SELLÉS, J. F., *Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y de la voluntad según Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, 118, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2000.

- SELLÉS, J. F., *Razón teórica y Razón práctica según Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, 101, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2000.
- SPAEMANN, R., *Ensayos filosóficos*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 2004.
- , *Felicidad y benevolencia*, Rialp, Madrid, 1991.
- , *Límites. Acerca de la dimensión ética del actuar*. Eiusa, Madrid, 2003.
- , *Personas*, Eiusa, Pamplona, 2000,
- STAROBINSKI, J., *Jean-Jacques Rousseau*, en BELAVAL, Y., dir., *Historia de la filosofía*, VI, 10ª ed., Siglo XXI, Madrid, 1997.
- WEBER, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Península, Barcelona, 1993.
- WOJTYLA, K., *Persona y acción*, BAC, Madrid, 1982.
- ZUBIRI, X., *Naturaleza, Historia, Dios*, 6ª ed. Editora Nacional, Madrid, 1974.

Colección Vértice

La dignidad del trabajo

Tomás Melendo Granados

Quién es el hombre (5.ª edición)

Leonardo Polo

Eutanasia. ¿Debemos matar a los enfermos terminales?

Brian Pollard

Cómo tomar decisiones. Sabiduría práctica para cada día (2.ª edición)

Peter Kreeft

Hacia una civilización del amor. Un ideal histórico cristiano

Patrick de Laubier

Los monstruos de la razón. Viaje por los delirios de utopistas y revolucionarios

Rino Cammilleri

El festín de Cronos. El futuro de la población en Europa

Gérard-F. Dumont

La civilización fragmentaria

José Luis del Barco

Desfile de modelos (6.ª edición)

José Ramón Ayllón

El Catecismo Romano ante Felipe II y la Inquisición española

Pedro Rodríguez

Ni de Letras ni de Ciencias. Una educación humana

Rafael Gómez Pérez

Para una idea cristiana del hombre.

Aproximación Teológica a la Antropología (2.ª edición)

Juan Luis Lorda

Filosofía de la vida cotidiana (3.ª edición)

Rafael Alvira

El tiempo de las mujeres. Notas para un Nuevo Feminismo

(2.ª edición)

Janne Haaland Matláy

Manuel Azaña y La guerra de 1936

Federico Suárez

El más sabio de los atenienses. Vida y muerte de Sócrates, maestro del filosofar

Miguel Pérez de Laborda

La tolerancia y la manipulación

Alfonso López Quintás

Lo que pesa el humo

Javier Aranguren Echevarría

La verdad, un consenso posible

Rafael Corazón González

Antropología del capitalismo (2.ª edición)

Rafael Termes

Dios y los ricos

Eduardo Camino

Intelectuales antifascistas

Federico Suárez

Asegurar el amor (2.ª edición)

Tomás Melendo

Saber, entender... vivir

Rafael Corazón González

La cultura y el sentido de la vida

Alfonso López Quintás

Familia, ¡sé lo que eres!

Tomás Melendo

El fermento de Cristo

Juan Luis Lorda

Las crisis del amor

Ugo Borghello

Cine y misterio humano

Juan José Muñoz García

Recuerda que eres hombre

Carlos Goñi Zubieta

Fidelidad (3.ª edición)

José Morales

La cuestión de Dios

Armand M. Nicholi, Jr.

Kant y la Ilustración

Rafael Corazón González

Lo que no podemos ignorar

J. Budziszewski

El pesimismo ilustrado

Rafael Corazón González

Para entender el Quijote

Ciriaco Morón

El conocimiento moral

Margarita Mauri

Ensayos moderadamente polémicos

Federico Suárez

Los Illuminati y el Priorato de Sión (2.ª edición)

Massimo Introvigne

Libertad vivida con la fuerza de la fe (2.ª edición)

Jutta Burggraf

Antropología del hecho religioso

Joseé María Barrio

Transformación del mundo. La actualidad del Opus Dei

Martin Rhonheimer

¿Un futuro para la Humanidad?

Rafael Alvargonzález

Vértigo y éxtasis

Alfonso López Quintás

Para entender mejor el mundo

José Ignacio Moreno Iturralde

Ética e internet

Fernando García Fernández

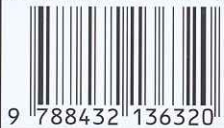
Sociopolítica del hecho religioso

Ángel Beleña López

La consideración social del trabajo ha variado mucho a lo largo de la historia. Para griegos y romanos era algo propio de esclavos, no de hombres libres. Hoy es el principal medio para obtener recursos económicos, alcanzar consideración social, y el prestigio, y ocupar cargos en las instituciones.

Pero su sentido antropológico ha quedado normalmente en la penumbra. El trabajo manifiesta la superioridad y trascendencia del hombre sobre la naturaleza, es un medio para vivir la solidaridad con los demás y eleva la naturaleza a un fin más alto. Gracias al trabajo el hombre puede recapitularla y transformarla en un don que ofrecer a los demás y a Dios. Trascendiéndose a sí misma, la persona dirige a Dios la creación entera, manifestando así el verdadero sentido del hombre y del mundo.

ISBN 978-84-321-3632-0



9 788432 136320