



**TOMAS
MELENDO**

**ELEMENTOS CONFIGURADORES DE LA ACTUAL
VALORACION DEL TRABAJO**

C U A D E R N O S

EMPRESA Y HUMANISMO

I N S T I T U T O

19

INDICE

1. La minusvaloración clásica de las tareas laborales.
2. La exaltación moderna de la capacidad transformadora del trabajo.

3. El influjo del cristianismo.
- NOTA BIOGRAFICA

Simplificando un tanto la cuestión, cabría decir que son tres las corrientes que confluyen en el modo contemporáneo de conceptualizar el trabajo: a) por una parte, el pensamiento clásico, representado adecuadamente por Aristóteles, y cuya incidencia se hará notar a lo largo de toda la Edad Media y, en determinados aspectos, hasta nuestros días; b) en segundo término, la filosofía moderna, iniciada por Descartes, y que -como veremos- invierte la perspectiva respecto a la visión aristotélica; c) por fin, la influencia del cristianismo, que matiza y modifica ambas concepciones, y desemboca en una estricta dignificación del trabajo humano.

1. La minusvaloración clásica de las tareas laborales.

Cualquier mediano conocedor del pensamiento y la cultura clásicos sabe que entre los griegos el trabajo no gozó en absoluto de la consideración social y la relevancia que ha mostrado en nuestro tiempo. Más aún, el que hoy denominamos trabajo manual o físico -y que para los griegos constituía el analogado principal y casi exclusivo de la noción de trabajo- era conceptualizado como algo despreciable, de menor categoría y, a la par, como un

indicador neto del bajo rango social de quien lo llevaba a cabo.

Un exponente fidedigno de cuanto acabo de decir lo encontramos en Platón:¹ en el Estado ideal que dibuja en *La República* -y dentro todavía de la descripción del Estado sano-, confiere a los que hoy calificaríamos como “trabajadores”: artesanos, mercaderes, comerciantes, asalariados... un puesto a todas luces subalterno en el engranaje social; y, al establecer el paralelismo entre el todo de la República y el organismo humano, los compara con las dimensiones más materiales y menos nobles del hombre. Aristóteles, por su parte,² llega a considerar al esclavo, *al que se encomiendan los trabajos manuales*, como un “instrumento animado”, estricta posesión de su dueño.

Ciertamente, entre los griegos y los romanos existen algunas voces que se alzan débilmente en defensa del valor del trabajo: así, por ejemplo, ciertos sofistas -Hippias, entre ellos-, los cínicos, Musonio Rufo y los escépticos, como Pirrón-, pero casi ninguno aprecia el trabajo por su valor intrínseco, sino como medio o instrumento para alcanzar otro fin.. el dominio de sí mismo, el sustento, la posibilidad de apartarse de los usos comunes, etcétera.³ Y algo similar habría que decir de personajes más conocidos, como Virgilio, para quien

“todo lo vence el áspero trabajo y la necesidad que nos espolea en los negocios que fatigan”; Ovidio, que llega a exclamar: “¡Sorpréndame la muerte en medio de mi trabajo!”; o Cicerón, que considera el arte de vivir como algo trabajoso y fructuoso, y afirma que quien trabaja su campo no piensa hacer mal a nadie.⁴ Además, y en cualquier caso, por encima de todos estos testimonios de excepción, y como expresión del sentir general de los pueblos griego y romano, se impone la opinión de Aristóteles, con su distinción entre labores serviles -trabajo en el sentido más riguroso- y ocio, o espacio para la teoría y la contemplación, única ocupación digna del hombre libre.

Como explica J. Pieper,⁵ sólo en este contexto cultural de devaluación del trabajo pueden entenderse afirmaciones como la aristotélica “trabajamos para tener ocio”, tan contraria a la opinión hoy corriente: descansamos para poder seguir trabajando; y sólo con ese modo de enfocar el problema se entiende que en el idioma griego no exista un término apropiado para expresar directamente la idea de trabajo: igual que sucederá más tarde en latín, las voces “trabajo” y “trabajar”, en el sentido restringido al que desde el principio venimos aludiendo, se derivan, por privación de la

palabra “ocio”. Y así, en latín, al sustantivo *otium*, primario desde una perspectiva lingüística, se oponen los derivados *neg-otium* (no-ocio) y *neg-otiare*. Todo eso hace que en la frase de Aristóteles antes citada -y de una manera que a nuestros oídos suena extraña-, el castellano “trabajamos” debiera ser sustituido por la dicción “estamos noociosos”, resultando el enunciado completo: “estamos noociosos para tener ocio”. ¡Hasta tal punto era el ocio -entendido en el noble sentido de actividad contemplativa, repito, y no en el actual de reposo o inactividad- lo celebrado por los griegos; y el trabajo (físico), un auténtico mal, indigno del hombre libre!

Obviamente, estas coordenadas se encuentran muy lejos de la concepción que, en parte al menos, impera en nuestros días: la del trabajo -de todo trabajo- como principio de perfeccionamiento humano. Las palabras de Aristóteles que citaremos a continuación, y en las que la mayor parte de las labores humanas se opone frontalmente a la mejora del hombre en sus dimensiones más nobles, señalan suficientemente la distancia entre las dos orientaciones: “establecida la distinción entre los trabajos dignos de hombres libres y los serviles -dice nuestro autor-, es evidente que se deberá participar de aquellos trabajos útiles que *no*

envilecen al que se ocupa en ellos, y han de considerarse envilecedores todos los trabajos, oficios y aprendizajes que incapacitan el cuerpo, el alma o la mente de los hombres libres para la práctica y las actividades de la virtud. Por eso llamamos viles -concluye, y es ésta la frase que da su alcance al entero párrafo- *a todos los oficios que deforman el cuerpo, así como a los trabajos asalariados, porque privan del ocio a la mente y la degradan*".⁶

Evidentemente, con nuestros comentarios no pretendemos en absoluto rechazar el alto concepto del ocio como espacio para la contemplación, patrimonio de los clásicos y tan necesario en nuestra época, que lo ha sustituido casi universalmente por la diversión y el juego, empobrecedores a veces de la persona. Por el momento, pretendemos simplemente señalar cómo la noción y valoración aristotélica del trabajo dista abismalmente de la que hoy nos es familiar y cómo, en cierta medida, eso se encuentra ligado a una deficiencia en el modo de concebir al hombre *como persona*.

En efecto, como dirá C. Fabro recordando a Hegel, la categoría fundamental de persona - con su peculiar dignidad, aparejada a su condición de ser libre- permaneció extraña al "mundo grecorromano, que, aun teniendo

conciencia de la libertad, pensaba que sólo "algunos hombres" eran libres (en cuanto ciudadano ateniense, espartano, romano...) y no el hombre como tal, es decir, todo hombre en virtud de su humanidad y no sólo en virtud del censo, de la fuerza, del carácter, de la cultura... o sea, en virtud de lo que Kierkegaard llama la injusticia de las distinciones particulares en el banquete de la fortuna". La concepción madura de la libertad, juntamente con la de la persona, ha entrado en el mundo solamente con el cristianismo, según el cual todo individuo "ha sido creado a imagen de Dios y tiene un valor infinito y está por eso destinado a tener una relación directa con Dios como espíritu".⁷ "Ciertamente -sostiene Hegel, ahora ya con palabras literales-, el sujeto era individuo libre, pero se sabía libre sólo como ateniense, y otro tanto el ciudadano romano como *ingenuus*. Pero que el hombre fuese libre *en sí y por sí, según la propia subsistencia, que hubiese nacido libre como hombre*, esto no lo supieron ni Platón ni Aristóteles, ni Cicerón, y ni siquiera los juristas romanos, aunque sólo este concepto sea la fuente del derecho. *En el cristianismo por vez primera el espíritu individual personal es esencialmente de valor infinito, absoluto; Dios quiere que todos los hombres se salven*".⁸

En verdad, tal vez podría matizarse el aserto que niega a los grandes filósofos griegos - Platón y Aristóteles, en el texto- la conciencia de que todo hombre es libre. Pero podría matizarse casi exclusivamente en el sentido de que los principios filosóficos fundamentales de Aristóteles -pongo por caso- conducirían sin duda a atribuir a todo sujeto individual la condición de persona y persona libre. Mas de hecho, lo mismo que en el caso de Platón, pueden más que esos principios -o, al menos, conviven con ellos las convicciones de la propia cultura; y ahí nos encontramos a estos dos insignes filósofos, cada uno en su forma particular, defendiendo la esclavitud como una institución natural, a la que va aparejado -y esto es lo que ahora nos interesa el ejercicio de las tareas laborales que hoy calificaríamos como trabajos serviles. En cualquier caso, el resultado, para la mentalidad griega, es la *per tenencia biunívoca del trabajo a la esclavitud y de la esclavitud al trabajo*: signo y sustancia, respectivamente, de una menor categoría personal, a la que va unida -y esto también es obvio y queda suficientemente subrayado por Hegel- una muy débil conciencia de la calidad que compete a toda persona por el hecho de serio.

Cabría decir, aunque la afirmación no se adecúa plenamente a la realidad, que sólo al ser libre, al ciudadano, corresponden en la ordenación social griega los atributos que actualmente consideramos propios de toda persona. De cualquier modo, lo que sí es plenamente cierto es que sólo los ciudadanos - precisamente quienes vio trabajar pueden ejercer las funciones que hoy en día conceptuamos como más nobles y -paradójicamente- como resultado del trabajo: gestionar la cosa pública, dar origen a la cultura, enriquecer la y configurarla.

2. La exaltación moderna de la capacidad transformadora del trabajo.

Prescindiendo ahora de los cambios que en ella introdujo el cristianismo -modificaciones, por otra parte, esenciales, y que luego estudiaremos-, debe decirse que la concepción aristotélica del trabajo permaneció inmutada, en esencia, hasta el advenimiento de la Edad Moderna., a lo que habría que añadir que en esta época se inicia un cambio de perspectiva que conducirá exactamente hasta la inversión del planteamiento clásico: exaltación del trabajo y minusvaloración del ocio, del que se pierde hasta el auténtico concepto originario

(equiparándolo, como decíamos, con el de entretenimiento o diversión).

Cediendo en parte a mi natural deformación profesional, me atrevería a decir que el origen -o, al menos, la primera expresión clara- de la nueva actitud básica a que acabo de referirme se condensa en las palabras del *Discurso del Método* con las que Descartes propone sustituir "esa filosofía especulativa que se enseña en las escuelas" por otra "radicalmente práctica, por medio de la cual, conociendo la fuerza y las acciones del fuego, del aire, de los astros, de los cielos y de todos los demás cuerpos que nos rodean (...) podríamos emplearlos del mismo modo para todos los usos a que sean propios, y hacernos así como dueños y propietarios de la naturaleza".⁹

Este cambio de interés en el hombre occidental lo dirige, como es obvio, desde el "conocimiento mínimo que puede obtenerse de las cosas más elevadas" -Dios, los espíritus, las dimensiones espirituales del hombre (Tomás de Aquino) hasta el conocimiento matemático y preciso de las cosas menos importantes -los aspectos materiales del universo-, "no habiendo nada en el mundo cuyo conocimiento sea más deseable o útil" (Ch.

Huygens). Lo encamina desde lo que podríamos denominar "ciencia para comprender", íntimamente relacionada con la teoría y la contemplación, hacia lo que sería la "ciencia para manipular", estrechamente emparentada con lo que los griegos entendían por trabajo, aunque adornado con una mayor pretensión de científicidad. Y establece una línea recta entre Bacon, Descartes, Leibniz, Hume y Marx, por citar sólo algunos de los representantes más conspicuos de este cambio de rumbo que se ha adueñado de toda una civilización.

Y así, por ejemplo, F. Bacon había ya sostenido: "saber y poder son lo mismo; el sentido de todo saber es dotar a la vida humana de nuevos inventos y recursos".¹¹ D. Hume, por su parte, conocedor de las pretensiones de Descartes, corrige levemente la perspectiva, comentando: "en vez de conquistar de cuando en cuando un castillo o una aldea en la frontera, marchemos directamente a la capital o centro de estas ciencias (humanas): hacia la naturaleza humana misma; ya que una vez dueños de ésta, podemos esperar una fácil victoria en todas partes".¹² Y K. Marx, siglos más tarde, olvidando aparentemente lo que habían propuesto estos sus predecesores, sos-

tendrá que hasta él la filosofía había considerado que su tarea era interpretar el mundo, pero que lo importante es modificarlo.”**13**

Volviendo de nuevo a las palabras de Descartes, pero teniendo en cuenta los desarrollos a los que en siglos posteriores han dado lugar, las afirmaciones que venimos considerando encierran varias consecuencias revolucionarias:

1ª La primera y más clara, aquélla que de forma inmediata se relaciona con nuestro problema: el anhelo de elaborar una técnica -un método de trabajo que permita al hombre adueñarse plenamente del Universo; el nacimiento de lo que hemos llamado “ciencia para manipular”. ¿Por qué decía antes que este planteamiento subvierte la orientación aristotélica? Por dos razones muy sencillas: a) en primer lugar, la técnica que ahora se propugna como tarea fundamental del género humano es heredera directa de ese saber aristotélico (la *téchne*), cuyo fin era dirigir las transformaciones que en la naturaleza *introduce el trabajo* (lo que los griegos conocían como *póiesis*). Ciertamente, como ya hemos sugerido, la técnica moderna se adorna con la aureola de una mayor científicidad, de un saber de más alta alcurnia; pero, esto es evidente, dicha ciencia de ninguna manera puede

parangonarse a la *teoría* de los griegos, único conocimiento contemplativo y digno de hombre libre, sino que, como hemos dicho, se sitúa en estricta continuidad con el arte directivo del trabajo (la *téchne*, de la que también hereda el nombre). Y su fin, como el del trabajo mismo en esta concepción, no es otro que el de subvenir a las necesidades materiales humanas: Descartes deseaba la transformación de la filosofía especulativa en saber técnico “no sólo para la invención de una infinidad de artificios, que nos permitirían gozar, sin esfuerzo alguno, de los frutos de la tierra y de todas las comodidades que allí se encuentran, sino también principalmente para la conservación de la salud, que es, sin duda, el primer bien y el fundamento de todos los demás bienes de esta vida”.**14** Y esto -que de ninguna manera apela a las dimensiones más específicamente humanas del hombre- no dista mucho de lo que los ciudadanos griegos pedían al trabajo de los esclavos. b) En segundo lugar, la operación cartesiana invierte el legado de los clásicos por cuanto el saber técnico -la “ciencia para manipular”- se reviste con las propiedades de excelencia que competían al ocio de los griegos: constituye la más noble tarea a la que puede entregar su vida un ciudadano libre.

2ª Que estamos efectivamente ante un cambio radical de rumbo, lo podremos comprobar si atendemos a la segunda consecuencia generada por el nuevo planteamiento., consecuencia que es, a la par, resultado y premisa de la primera. Se trata, como veremos, de un efecto un tanto drástico. Pero, sin abrir en ningún momento un proceso a las intenciones, el despliegue de las reflexiones contemporáneas -que, en buena parte, no son sino el coherente desarrollo de los principios instaurados por Descartes¹⁵ obliga necesariamente a aceptarlo. La sustitución de la filosofía especulativa por un pensamiento práctico exige renunciara una de las dimensiones más radicalmente enaltecidas del hombre: su capacidad contemplativa (o teórica, si queremos seguir utilizando la terminología de Aristóteles), que es justamente lo que permite advertir el universo todo como una manifestación del Creador y elevarse especulativamente hasta El, con la multitud de repercusiones que esta conquista presenta para la existencia particular de cada hombre y para el conjunto de la humanidad.

Desde este punto de vista, como afirma certeramente Pieper, la actitud preconizada por Descartes -la del *homo faber*, transformador por esencia y la que en sus tiempos difundió

Aristóteles como la más propiamente humana -la de la contemplación, la del "oído atento al ser de las cosas" (Heráclito), que hace posible elevarse hasta el Absoluto, resultan radicalmente incompatibles: "Teóricamente", en este sentido pleno (mirar de forma puramente receptiva, sin rastro alguno de modificar las cosas, sino precisamente al contrario, estando dispuesto a hacer depender el sí o el no de la voluntad de la realidad del ser, que toma la palabra en el conocimiento esencial); "teóricamente", en este sentido no debilitado, sólo podrá serlo la mirada del hombre *si lo que existe, el mundo, es para él algo distinto y algo más que el campo, el material, la materia prima de la actividad humana*. "Teóricamente", en un sentido pleno, sólo podrá mirar la realidad *aqué*l para quien el mundo es creación, creación de un Espíritu absoluto".¹⁶ Y viceversa, sólo quien adopte esa actitud sabrá -como decíamos- alzarse hasta el Absoluto, que al mundo ha dado origen.

3ª Una tercera consecuencia de la revolución iniciada por Descartes es el empequeñecimiento teórico-práctico de la dignidad del hombre, su reducción a las dimensiones inferiores, a las que menos le capacitan para trascender ese mundo al que transforma. Ch. de Koninck lo ha expresado con palabras certerí-

simas, no exentas de cierto énfasis "al ignorar progresivamente y al negarlas cosas que son mayores que el hombre (todas las relacionadas con la teoría), y consecuentemente la sabiduría misma, el pensamiento moderno ha ignorado y negado simplemente lo que hay de mejor en el hombre: en verdad, ha dotado a lo que hay de más inferior en el hombre, inferior tanto desde el punto de vista espiritual como material, de atributos casi divinos".¹⁷ Lo mismo podría expresarse de forma más sencilla: acostumbrado a no considerar en el universo sino lo que en él hay de transformable, y reducido casi exclusivamente a esa tarea, el hombre va paulatinamente advirtiéndose en él mismo sólo su capacidad técnica -homo *faber*-, que lo asimila en cierto modo a los objetos con que se enfrenta. Efectivamente, y como podemos observar, la atención casi exclusiva - ¡y casi obsesiva!- a las realidades que pueden ser manipuladas (realidades siempre materiales o, al menos, estrechamente ligadas a la materia) ha traído como corolario una auténtica ceguera para las dimensiones más altas del espíritu, para las más propiamente humanas, de modo que el hombre contemporáneo, en la cima de su poderío técnico, se encuentra indefenso ante sí mismo, sin saber siquiera a dónde encaminar sus pasos ni qué

construir -de auténticamente humano- con toda esa capacidad transformadora.

Pero esto supone adelantar conclusiones respecto al momento de nuestro estudio en que ahora estamos situados. En este punto, lo que interesa advertir es que no todo en la revolución cartesiana han sido consecuencias negativas. Gracias a ella, por ejemplo, el hombre ha adquirido una conciencia más plena de su superioridad respecto al orbe material y del papel que le compete en relación a él: función de dominio que el género humano lleva a la realidad precisamente *mediante el trabajo*.

Por eso, y con *las puntualizaciones que luego estableceremos*, no cabe duda de que todo el planteamiento a que nos venimos refiriendo había de conducir -y ha conducido- de una manera directa, por la misma fuerza de la doctrina, a una valoración positiva del trabajo humano (al menos, del vigor transformador incluido en éste). Pero también ha desembocado en ella *indirectamente*, a través de ciertas metamorfosis culturales y sociales, que pueden considerarse como el fruto maduro de dicha concepción. Entre ellas se cuenta, por más que resulte paradójico, el advenimiento de la revolución industrial y del liberalismo capitalista. Y digo que parece paradójico porque quizás nunca como en esa época y en

las inmediatamente sucesivas el rango efectivamente concedido al trabajo manual y, sobre todo, al trabajador haya sido más bajo. Por una parte, el trabajo -concebido de nuevo primordialmente como tarea física, aunque ahora mediada por la máquina- es reputado como una mera y simple mercancía, susceptible de ser comprada de acuerdo con las draconianas leyes que impone la oferta y la demanda. Frente a él se alza el capital, que, con una semejanza lejanísima -pero significativa- con el ocio de los períodos clásicos, es lo realmente digno y lo que confiere valor social a quienes lo poseen. Por el contrario, el trabajador no goza de ningún reconocimiento, y se subordina por completo al capital y a la triunfante nueva-técnica. Nada parece más lejano, por consiguiente, de una auténtica exaltación real -no sólo teórica- del trabajo. Y, sin embargo, esa misma indignidad encerraba la semente de un posterior encubrimiento.

En efecto, y antes que nada, las enormes concentraciones de trabajadores, producidas por la revolución industrial, hizo que necesariamente éstos se constituyeran en un factor manifiesto -primero para ellos mismos-, que forzosamente había de tenerse en cuenta en el engranaje social.

Por otra parte, el estado de postración en que se encontraban esas incontables masas de trabajadores desencadenó un conjunto de reacciones, de los más diversos tipos, que acabarían por conducir al trabajo hasta el puesto de privilegio que, al menos parcialmente, ocupa en nuestra sociedad. Evidentemente, entre esos presupuestos no puede negarse el influjo del marxismo. Pero éste sólo se ejerció en un momento bastante avanzado de la evolución de la llamada "cuestión obrera" o "cuestión social". En sus inicios, las reacciones a que estamos aludiendo vinieron posibilitadas por las concentraciones urbanas a que nos acabamos de referir, y provocadas por factores estrictamente "espirituales: la conciencia natural que todo hombre tiene de su dignidad personal, la convicción que todo cristiano mantiene de la igualdad fundamental de todos los hombres, el sentimiento natural de indignación ante la injusticia y ante la desigualdad injustificada y, por qué no, los propios ideales del liberalismo ilustrado tal como los expresa la trilogía revolucionaria: Libertad, Igualdad, Fraternidad".¹⁸ Si el marxismo, como decíamos, llegó a convertirse en el portaestandarte del "movimiento obrero", a pesar de que en el fondo sus presupuestos materialistas consagran teóricamente la degradación del trabajador, dialécticamente identificado con la

naturaleza material por él transformada, fue fundamentalmente debido a dos motivos: a) en primer lugar, un conjunto de circunstancias históricas que provocaron lo que algunos han llamado un "cortocircuito" del asociacionismo obrero recién surgido, en favor de anarquistas y socialistas, por una parte, y de los efímeros regímenes totalitarios, por otra, desembocando todo ello finalmente en el predominio casi incontrastado de los marxistas; b) después, una especie de espejismo liberador: precisamente el hecho de que el marxismo -teórica y aparentemente- confiere al trabajo y al trabajador una función de primer orden en la marcha de la sociedad hacia el definitivo estadio de bienaventuranza en la tierra.

Este último punto merece una especial atención. Acabamos de afirmar que Marx identifica dialécticamente al trabajador con el producto de su tarea; añadamos ahora que, en virtud de esa equiparación, la labor transformadora del proletario acabará por conducir hasta una mutación trascendental en la condición del mismo. Pero esta conversión no se produce de manera inmediata ni repercute en aquellos que la generaron. Como veremos más adelante, en la concepción cristiana del trabajo éste deja su huella en quien lo realiza, conduciéndolo -si lo efectúa bajo determi-

nadas condiciones- hacia su perfección como ser humano. En el marxismo semejante perspectiva está ausente. Lo que provoca la acción de los trabajadores es un cambio profundo en las condiciones *socio-económicas* que configuran la sociedad; y esas condiciones -recuérdese que el materialismo marxista reduce el hombre a economía- producirán automáticamente unas nuevas generaciones de obreros, marcados por el signo de la felicidad. De modo, repito, que el proletario trabaja necesariamente en aras de una *futura* superación de las contradicciones económicas, que dará origen a su vez -siempre en el futuro- a una nueva humanidad. Y aunque la historia ha demostrado ya la falsedad de estas predicciones, no cabe duda de que en ellas se contienen unos elementos que, en apariencia, habrían de desembocar en una valoración del trabajo y de la clase obrera, convertidos ahora en motores del progreso histórico.

Esa misma elevación teórica del trabajo puede considerarse sostenida, desde otro punto de vista, por la revolución industrial y las sucesivas revoluciones técnicas: en el decir de algunos expertos, éstas han influido también directamente, y no sólo por reacción, en la marcha progresivamente ascendente del papel consignado al trabajo: "Como elemento que

contribuye a estimular ese proceso de reflexión puede mencionarse (...) la transformación experimentada por el mundo del trabajo, a raíz del poderoso y pujante desarrollo de la técnica en la época moderna: se estuvo en condiciones de afrontar eficazmente el estudio filosófico del trabajo cuando se superó ese romanticismo que llevaba a idealizar las figuras del campesino y del artesano, cuando se advirtió con la fuerza de los hechos la capacidad transformadora de la naturaleza que tenía el trabajo, cuando se percibieron las implicaciones que, también en el campo intelectual, traía consigo el tránsito desde la herramienta a la máquina, por decirlo con frase gráfica ya consagrada”.

Tres parecen, pues, los factores íntimamente conectados- que han contribuido al engrandecimiento contemporáneo del trabajo: 1) la exaltación teórica de la capacidad transformadora del mismo, preconizada paradigmáticamente por Descartes; 2) la comprobación efectiva de ese mismo poder, encarnado, con el paso de los siglos, en un progresivo dominio sobre la naturaleza; 3) las reacciones humanas ante las injusticias que la implantación de esta nueva concepción del hombre y de la naturaleza trajo consigo en un determinado momento histórico (y cuyas

huellas pueden encontrarse aún en nuestros días). Todos estos elementos han colaborado - con *las salvedades a que después aludiremos* - a que la figura del trabajador, y la del trabajo mismo, se agrande y vaya adquiriendo perfiles cada vez más dignos; hasta el punto de que hoy día tanta gente ostenta como el mayor título de grandeza intrínseca su condición de trabajador.

No han faltado los excesos. Lo que un tiempo se denominó *travaillisme* o “imperialismo del trabajo”, junto al nacimiento de expresiones como “trabajadores del espíritu”¹⁹ -que apuntan a una identificación sin reservas entre la labor teórica (relacionada con el antiguo ocio) y las condiciones propias del trabajo físico, y que tan hondamente manifiestan la inversión de las relaciones entre contemplación y trabajo, propia del mundo moderno- podrían incluirse en esa tergiversación macromegálica. Pero, en definitiva, el que los intelectuales sean reconocidos también como trabajadores -a veces con reticencias- y el que se consagre la distinción entre trabajo intelectual y trabajo manual como dos especies de un mismo género, parece arrojar un saldo positivo en lo que a la valoración del trabajo se refiere.

Contribuyen a reforzar esa importancia -y no pretendo en absoluto ser exhaustivo- factores sociales opuestos los que imperaron en épocas anteriores, ya los que todavía hemos de referirnos. En concreto, el hecho de que el entramado de la sociedad actual encuentre sus núcleos fundamentales en los distintos tipos de profesión: ésta es, efectivamente, la que indica de manera prioritaria el puesto y la función que a nuestros contemporáneos compete en el engranaje social. Como consecuencia, 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 (sobre todo en determinados países).

Ciertamente, perviven muchas de las lacras que afectaron al trabajo como consecuencia de las sucesivas revoluciones industriales; entre ellas no es la menor la subordinación del trabajo -y de la *persona* del trabajador- al capital, y a la técnica. Pero hay que reconocer que se han puesto las condiciones culturales indispensables para que el trabajo sea considerado en toda su grandeza y positividad dignificadoras.

¿Por qué, entonces -y la pregunta reviste una importancia capital-, un gran número de nuestros contemporáneos viven su propio trabajo como algo inevitable, pero de lo que sería bueno poder prescindir?; ¿por qué esa desafección o recusación del trabajo?; ¿por qué el absentismo, manifiesto o encubierto? ¿Y por qué -de nuevo estamos ante un interrogante significativo- otra buena porción de ciudadanos, los que parecen vivir *sólo para su trabajo*, dedicando a él unas energías incluso excesivas, que ponen en peligro su salud física y psíquica, y les obligan a desatender otro tipo de deberes, como los de tipo familiar y social, por qué -digo- tampoco éstos parecen encontrar la felicidad en el trabajo?

En un primer momento, cabría decir que el desencanto ante el trabajo no es más que una consecuencia lógica -y vivida a nivel personal- del fracaso de los elementos que fraguaron su encumbramiento. 1) Ha fracasado el pensamiento moderno inspirado en Descartes: su pretensión inicial de consagrar la autonomía y la mayoría de edad humanas ha dejado paso, tras la más o menos retórica afirmación de la muerte de Dios, al descubrimiento del sinsentido de la vida humana y a la proclamación de la inminente defunción del hombre (existencialismo y estructuralismo).

2) Está en bancarrota la civilización tecnológica, del bienestar o del progreso, que hunde sus raíces en la confianza sin reservas en el poder humano de transformar a su arbitrio la naturaleza: el peligro -quizás remoto, pero siempre inquietante- de un conflicto nuclear; la quiebra casi irreparable del equilibrio ecológico; el agotamiento -por excesiva avaricia y por incuria- de los recursos naturales que pródigamente, durante siglos, nos había brindado la naturaleza,- y, sobre todo, la amenaza -hoy realidad- de una intervención cada vez menos respetuosa en los mismos orígenes biológicos de la vida y en la psique humana, son cuatro de las aporías que, entre otras muchas, podrían aducirse como muestras del declive de una civilización que en la técnica ha depositado lo mejor de sus recursos y sus esperanzas.²⁰

3) Y se ha agotado el marxismo: *teóricamente*, por cuanto ha puesto de manifiesto la endeblez y pobreza del "humanismo" que lo sustenta, incapaz de ofrecer una alternativa al otro gran sistema cultural -el liberalismo capitalista- que atenaza al mundo contemporáneo, y cuyos presupuestos economicistas y materialistas en el fondo comparte; y *en la práctica*, en cuanto se ha demostrado no apto para sostener las existencias de esas multitudes

a quienes la fuerza de las armas ha sometido durante decenios al imperio del comunismo: la "revolución" polaca es muestra fehaciente del desencanto de una clase trabajadora que busca más allá del marxismo la fuente de inspiración y el alimento para sus ansias de justicia.

¿Y en el terreno que propiamente nos ocupa, el del trabajo? En este ámbito hay que afirmar, sin reservas y tajantemente -*matizando con ello cuantas observaciones se han hecho a lo largo de este escrito*-, lo que sostiene R. Buttiglione: "un enorme desarrollo del trabajo humano ha tenido lugar en la época moderna *al margen de la justa concepción del trabajo*".²¹ El problema no es muy diferente de otros muchos planteados en el transcurso de la modernidad; por eso la referencia a las grandes manifestaciones de que ésta se encuentra en crisis -expresiones recogidas en el párrafo anteriores pertinente. En el fondo es un problema de desarrollo inarmónico o, como ya hemos tenido ocasión de sugerir, de "dimensiones abandonadas": la época moderna ha desarrollado espectacularmente, en la teoría y en la práctica, algunos de los aspectos que configuran la existencia del hombre; pero precisamente ese despliegue fenomenal -"macromegálico", lo hemos llamado en este mismo estudio- ha hecho que

se sienta más hondamente el vacío de los elementos que se han dejado de lado.

Y esos elementos no son -¡ni mucho menos! -tangenciales. Por eso Schumacher ha podido hablar, un tanto autobiográficamente, de “mapas de la vida y del conocimiento en los que a duras penas podía hallarse rastro de muchas cosas de las que me interesaban y me parecían de la mayor importancia para orientarme en la vida”²²; Guenon, por su parte, sostiene que la mentalidad moderna y “cientificista” se caracteriza evidentemente y a todos los respectos por una verdadera “miopía intelectual”;²³ y Cardona, tras recordar que “un verdadero eclipse de luz metafísica y trascendente se ha abatido sobre vastos territorios de la cultura y de la vida misma, después de las exaltadas ilusiones del “Siglo de las luces” y la Ilustración”, afirma sin titubear: “toda una civilización se tambalea ante un seísmo espiritual que hace casi irrelevante el peligro de una conflagración nuclear”.²⁴

En lo que se refiere al trabajo, también se han desplegado asombrosamente un conjunto de aspectos del mismo, dejando en sordina otras dimensiones que lo caracterizan de manera más profunda y definitiva. En concreto, y siguiendo la sugerencia de Descartes, el hombre moderno ha acentuado desmesura-

damente la función de dominio sobre la naturaleza propia de; trabajo, ignorando -también desmesuradamente- el papel que al trabajo compete como configurador y perfeccionador de la personalidad humana. Recogiendo la distinción hecha clásica por Juan Pablo II, habría que sostener que la exaltación moderna del trabajo ha puesto su atención, casi exclusivamente, en los aspectos *objetivos* del mismo, en su virtud manipuladora del orbe material (e incluso humano); pero ha hecho caso omiso de sus componentes *subjetivos*, de su valor perfecto para la persona. En consecuencia, ha crecido la capacidad *técnica*, alcanzando unas dimensiones que habrían asombrado al propio Descartes, pero *se ha perdido el hombre*. Por eso no extraña que nuestros contemporáneos, conscientes ya de que la técnica no confiere la felicidad, se resistan a someterse a un trabajo deshumanizado y carente de sentido, o se entreguen desafortadamente a él, como último recurso... sin alcanzar con ello más que un bienestar epidérmico, situado muy lejos de la auténtica dicha humana. Repito: la civilización científico-técnica, la del trabajo objetivo, *ha dejado escapar al hombre*. Y ese hombre es precisamente, en el plano natural, la gran aportación del cristianismo al mundo del trabajo.

3. El influjo del cristianismo.

Hemos ya dejado constancia de la manera en que una personalidad tampoco sospechosa de partidismo como Hegel atribuía a la difusión del cristianismo una de las mayores conquistas teórico-prácticas de la antropología de todos los tiempos. el carácter *personal* propio de todo hombre. En efecto, desde el advenimiento mismo de la religión cristiana empieza a desarrollarse una clara conciencia de la dignidad inherente a todo ser humano por su misma índole de persona. En este plano, todos los hombres son esencialmente iguales; y esa igualdad, derivada de su condición personal y unida a ella, irradiará desde lo más hondo de cada individuo hacia todos los elementos que son obra suya o que con él se relacionan. En consecuencia, siendo el trabajo hechura humana y uno de los factores primordiales que estructuran la vida de los hombres, su dignidad esencial se encontrará *virtualmente* ganada desde los primeros momentos de la difusión del cristianismo.²⁵

A lo que habría que añadir el *hecho fundamental* -auténtica revolución para la mentalidad griega e, incluso, para la hebrea de que Jesucristo, verdadero Dios y verdadero Hombre, pasara la casi totalidad de su vida en el ejercicio de un genuino y esforzado trabajo

manual. ¡No puede concebirse prueba mayor de la dignidad inherente al trabajo, ni -como es obvio- causa más radical de la dignificación y encumbramiento del mismo!

Ciertamente, nada de esto supuso una elaboración *teórica* acabada de la categoría del trabajo humano, similar a la que podemos descubrir hoy día o a la que apuntaré en escritos sucesivos. Más aún, y sin desdeñarme por esto de lo afirmado en párrafos anteriores, pienso que dicha doctrina no habría podido llevarse a término, *apoyada en un fundamento filosófico definitivo*, hasta que, en el siglo XIII, tuvo lugar el hallazgo especulativo más relevante de la entera filosofía cristiana: el del *acto de ser -o*, simplemente, ser -y el del *acto de ser personal*. Sólo a partir de entonces el trabajo, junto con el resto de la actividad humana, podrá ser teórica y fundadamente elevado al nivel de lo estrictamente personal.²⁶

Pero si todo esto es así, ¿por qué motivos el trabajo no ha adquirido -cultural y generalizadamente-, hasta bien entrada la edad moderna-contemporánea, la dignificación a que era acreedor? Porque, efectivamente, y como decía, ese encumbramiento estaba *radicalmente* conquistado con el cristianismo y *radicalmente* fundamentado, hasta sus últimas consecuencias, en las doctrinas del acto de ser

y del ser personal. Esto es cierto, pero hay que repetir: *sólo radicalmente*: en su raíz o virtud, que no en sus manifestaciones externas en la vida teórica y práctica. Con otras palabras: la doctrina acabada acerca de la dignidad del trabajo, contenida radicalmente en el mensaje cristiano, y que pugnó por aflorar repetidas veces a lo largo de la historia del cristianismo, no alcanzó su pleno vigor ni su expresión definitiva hasta bien entrado el siglo XX.

Impidieron una más rápida elaboración, entre otras causas, la pervivencia de la concepción griega del trabajo -reducido fundamentalmente a las tareas manuales o corporales- y su contraposición al ocio o la vida teórica, entendida como lo que efectivamente confiere su valía al hombre. Lo impidió también -y sólo hasta cierto punto estamos hablando de dos razones diferentes- una errada interpretación acerca del cristianismo, que, en consonancia con esa mentalidad griega, establecía una neta contraposición entre la vida contemplativa, única adecuada al hombre que busca ser perfecto, y la vida activa, en la que se incluye, como elemento integrante, el trabajo.

Ciñéndonos a lo que sucede concretamente a este último -y recogiendo las observaciones de J. L. Illanes,²⁷ quizás *voluntariamente* sim-

plificadoras-, habría que señalar que la filosofía cristiana, que domina al menos durante dieciséis siglos el panorama cultural europeo, se despliega las más de las veces en el seno de una teología o en dependencia de ella; y que esta teología, por razones en cuya consideración no debemos detenernos, desarrolla extraordinariamente la espiritualidad propia de los monjes y religiosos, dejando como en sordina los aspectos -centrales también en el cristianismo- de la espiritualidad laical.

Ahora bien, en un primer momento los monjes hacen compatibles la vida de oración contemplativa con las tareas manuales, en todo semejantes al trabajo de sus contemporáneos: labores artesanales o de agricultura, pongo por caso. Además, el trabajo realizado en los monasterios recibe una valoración positiva. Y esto es mucho. Pero, nótese bien, dicha positividad no deriva tanto de la naturaleza intrínseca del trabajo, cuanto de la función -externa en cierto sentido a la esencia del trabajo mismo- que desempeña en la vida monacal: el trabajo es apreciado, principalmente como medio para ganarse el sustento y hacer obras de caridad, o como instrumento ascético (es decir, por unos motivos -también tangenciales parcialmente coincidentes con los de los griegos y romanos que, oponiéndose al

sentir general de su época, apreciaban la función del trabajo).

Un cambio apreciable en este estado de cosas tuvo lugar con la creación de las órdenes mendicantes; y ello por la razón esencial de que, dedicados al estudio y a la predicación, dominicos y franciscanos no disponen de tiempo para las labores manuales, y han de vivir de limosna. Esto, por una parte, habría hecho posible una ampliación del concepto de trabajo que diera cabida, junto a las actividades físicas de los monjes, al estudio, la predicación o la enseñanza, propios de los mendicantes. Y en parte así ocurrió. Pero tal vez esa extensión del contenido del trabajo vino acompañada de una nueva devaluación teórica de las tareas manuales, que ya no eran consideradas necesarias -ni siquiera instrumentalmente- para alcanzar la perfección.

Quizá Tomás de Aquino pueda servirnos como paradigma para exponer el estado de la cuestión en estos momentos. Al respecto, hay que decir que en él se encuentran los elementos teóricos imprescindibles para desarrollar suficientemente la doctrina relativa a la dignidad y valor propios del trabajo. Y no nos referimos sólo a la noción capital de acto de ser y a su papel en la fundamentación de la valía personal, cuya fecundidad ya hemos

reseñado (y sobre la que hemos de volver). Además, el Doctor de Aquino nos ofrece una completa y acabada doctrina sobre la acción, fundamentada también en el carácter activo del acto de ser; podemos leer en sus escritos, por otra parte, apreciaciones luminosas en torno a lo que hoy denominaríamos capacidad técnica, y que los medievales englobaban bajo el término -más amplio de "arte", y a sus relaciones con la actividad teórica estricta; descubrimos en su obra espléndidas afirmaciones relativas a la huella que el ser humano deja en el mundo que transforma o al perfeccionamiento que el cosmos recibe por la acción del hombre; abundan igualmente comentarios encomiosos acerca de las virtudes más íntimamente relacionadas con el trabajo; y cabe descubrir también textos luminosos donde expone los fundamentos que permiten hacer compatibles la contemplación y el trabajo, superando esa especie de disputa multiseccular que oponía estos dos tipos de vida. Ante todo esto, ¿qué importancia tiene que no haya desarrollado un "sistema en forma" -podríamos decir- relativo a la naturaleza y fines del trabajo? (Tratamiento que, por otro lado, pocas cuestiones filosóficas presentan, *de manera acabada*, en sus obras).

Además, en este ámbito -y por razones muy comprensibles e incluso laudables-, buena parte de sus esfuerzos especulativos se encuentran encaminados a defender a sus hermanos de Orden, poniendo de manifiesto, en el contexto polémico a que antes aludíamos, que les era perfectamente lícito vivir *sin trabajar manualmente*. Con lo que también puede advertirse -puesto que en sus escritos se encuentran afirmaciones netas que amplían virtualmente el concepto de trabajo- que, para la mentalidad de Tomás de Aquino, el análogo principal de este término continuaba siendo la tarea manual; pero probablemente su ingente labor como estudioso, predicador, escritor y profesor universitario comenzaba a abrir en su pensamiento horizontes más amplios.

El posterior desarrollo de la espiritualidad religiosa abundó en estas mismas perspectivas, aunque quizás no supuso un avance sustancial en lo que se refiere a un aprecio del trabajo, tal como lo realizan los ciudadanos. El progreso parecía posible por cuanto, por distintas mutaciones de tipo social, sacerdotes y religiosos comenzaron a concebir como su tarea propia no ya la manual, sino la evangelización y la predicación, y el ejercicio de diversas obras asistenciales y de beneficencia. Todo ello, efec-

tivamente, podría haber ensanchado definitivamente las perspectivas acerca de lo que se consideraba como trabajo-, y de hecho llevó a valorar -aunque por razones extrínsecas al trabajo mismo- las labores realizadas por los eclesiásticos; pero se continuaron desatendiendo excesivamente las propias de los ciudadanos, ahora más heterogéneas respecto a las del clero.

Causas de tipo socioeconómico y cultural impidieron también, durante siglos, una elaboración teórica explícitamente enaltecida del trabajo humano. Por una parte, y durante muchas centurias, la misma estructura social -feudal primero y estamental después- hizo que los individuos no fueran a veces considerados en su singularidad, sino más bien como miembros o componentes de algunos de los estamentos del todo social, resultando entonces más difícil percibir el valor intrínseco del trabajo que los hombres -siempre singulares- llevaban a cabo. A esta misma dificultad contribuía la disposición eminentemente jerárquica de la sociedad, basada en la herencia, de modo que el acceso a las funciones rectoras no dependía tanto de la competencia profesional como de la pertenencia a determinadas familias. Y ello trajo consigo una actitud que llegó en ocasiones a reputar el trabajo como

un deshonor o como algo desprovisto de auténtico valor dignificador (al contrario de lo que sucede hoy día).

En oposición a lo que a veces se sostiene, el advenimiento del protestantismo no supuso un excesivo cambio en la valoración radical intrínseca del trabajo (al menos en el sentido en que aquí estamos considerando esa dignificación, en cuanto derivada de la nobleza intrínseca de la persona). Es cierto que las ideas de Lutero y, sobre todo, de Calvino dirigieron la atención hacia el trabajo, principalmente por cuanto el éxito en él era interpretado como signo inequívoco de predestinación divina. Pero, por otro lado, la consideración radical de la naturaleza humana como íntima, total e insanablemente corrompida hacía que ninguna de sus manifestaciones -y, obviamente, tampoco el trabajo- pudiera ser elevada al rango de lo humanamente noble y ennoblecedor. Al contrario de lo que sucede con la auténtica doctrina cristiana, en la que la dignidad de la persona encumbra a cuanto de ella dimana, la naturaleza corrompida de los protestantes corrompe cuanto de ella se deriva.

¿Cuándo se produjo, entonces, el viraje que condujo *definitivamente* al trabajo hasta la posición cuasi privilegiada que ocupa hoy día

en el sentir de la Iglesia? Simplificando de nuevo la cuestión, podría sostenerse que las primeras atenciones *temáticas* del Magisterio a nuestro problema fueron también consecuencia de las transformaciones que, en los ámbitos laborales, introdujo la revolución industrial. Como vimos en su momento, la situación en que se encontraban los obreros a mediados y finales del siglo XIX -consumada ya la primera revolución industrial en casi toda Europa- era realmente injusta: máxime si se tiene en cuenta que ese estado de cosas- al contrario de lo que sucedía en épocas anteriores, en las que quizá la escasez objetiva resultara aún mayor- no era algo necesariamente impuesto por las circunstancias, sino derivado de la equivocada concepción del hombre y de la economía, y del afán de lucro de unos cuantos "capitalistas". Vimos también que una de las causas que llevó a los trabajadores a intentar superar esa situación eran las exigencias de la justicia y la caridad Cristianas, estrechamente vinculadas a la dignidad del hombre predicada por el cristianismo, y que hacían del todo insostenible tal estado de cosas. No extraña, por eso, que en 1891 la *Rerum novarum* diera origen a un conjunto de documentos pontificios, cuyo objetivo era el de defender los derechos del trabajador, en cuanto hombre, frente a las vejaciones que

imponía un sistema pilotado también por otros hombres. Las consecuencias teóricas y prácticas de esa serie de escritos vinieron a sumarse al movimiento enaltecedor del trabajo que hemos considerado en el apartado precedente; pero *con una diferencia esencial* (que lleva a sostener que las semejanzas entre ambas orientaciones son tan solo de superficie, mientras pervive una clara divergencia en los planteamientos de fondo): en la producción material existe una extremada coherencia entre la acción social propuesta y la doctrina -encumbradora del hombre como imagen del Absoluto- que está en su base. De ahí que el cuerpo de doctrinas iniciado en 1891, e incrementadas más adelante con Documentos de alcance excepcional - e, incluso, con la autoridad de un Concilio ecuménico-, acabara por traer a la luz esos frutos que hemos visto latentes, pero pugnando por abrirse paso, a lo largo de toda la especulación cristiana relativa a nuestro tema: una concepción del trabajo en la que éste constituye, a la par, una expresión adecuada a la grandeza humana y un instrumento cabal para acrecer esa nobleza y conducir al hombre hasta su perfección definitiva. A lo que habría que añadir, también en relación con el influjo inspirador del Absoluto, y como factor de innegable importancia en el engrandecimiento teórico y práctico del

trabajo, el nacimiento de movimientos que consagran -en el seno de la Iglesia- una auténtica espiritualidad laical, centrada sobre las tareas profesionales ordinarias.

Pienso, para concluir, que es a este conjunto de aportaciones -que hacen de la dignidad del hombre en cuanto imagen del Absoluto el núcleo inspirador de su pensamiento- al que hay que atribuir el más genuino enaltecimiento del trabajo como actividad propiamente humana, que impera en parte del mundo contemporáneo.

Son estas aportaciones -más allá de la visión parcial de los griegos y de la concepción desca-minada y empobrecedora de la modernidad, aunque asumiendo y continuando cuanto en ellas hay de válido- las que pueden devolver al hombre contemporáneo el sentido más hondo del trabajo... y las que lo están devolviendo, como de hecho demuestran multitud de ciudadanos que viven su tarea profesional como un medio eficaz de perfeccionamiento y de honda satisfacción personal, a la vez que como un servicio a sus semejantes.

NOTA BIOGRAFICA

Tomás Melendo (Melilla, 1951) es Catedrático de Metafísica (Filosofía) de la Universidad de Málaga. Premio Extraordinario de Bachillerato, realizó sus estudios superiores en la Universidad de Navarra y los completó en Italia (Roma) y en Alemania (Bremen y Marburg). Doctor en Ciencias de la Educación

y en Filosofía, es Premio Extraordinario de Licenciatura y Doctorado en esta última especialidad. Entre sus libros destacan: *J. Locke: Ensayos sobre el entendimiento humano*; *La fe y la formación intelectual*; *Ontología de los opuestos*; *Metafísica, Fecundación "in vitro" y dignidad humana*; *Métodos naturales de la regulación humana de la fertilidad*.

1. Cfr. Platón, *República*, 369b-372e.
2. Cfr. Aristóteles, *Política*, 1253b 23-1254a 17.
3. Cfr., a este respecto, G. Reale, *Storia della filosofia antica*, Vol. V, Vita e Pensiero, Milán 1980, p, 151 (y las referencias que allí se indican).
4. Citados por J. M. Villar en "Trabajo humano", en Gran Enciclopedia Rialp (GER), Rialp, Madrid, tomo XXII, pp. 643-644.
5. J. Pieper, *El ocio y la vida intelectual*, Rialp, Madrid, 1962, pp. 11 ss.
6. Aristóteles, *Política*, 1337b 5 ss. (En adelante, lo mismo que en la presente cita, cuando no se indique expresamente lo contrario, los subrayados son nuestros).
7. C. Fabro, *Riflessioni sulla libertà*, Maglioli, Rimini, 1983, pp. 15-16.
8. G. W. F. Hegel, *Geschichte der Philosophie*, ed. Michelet, Berlín 1840, tomo 1, p. 63.
9. R. Descartes, *Discours de la méthode* (E. Gilson ed.), J. Vrin, París 5 1976, pp. 61-62.
10. E. F. Schumacher, *Guía para los perplejos*, Debate, Madrid 1981, p. 82, donde se citan las palabras de Santo Tomás y de Huygens recogidas en el texto.
11. Citado por J. Pieper, *op. cit.*, pp. 98-99.
12. D. Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, Editora Nacional, Madrid 1977, p. 80.
13. Citado también por J. Pieper, *Ibidem*
14. R. Descartes, *loc. cit.*
15. Cfr. C. Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno*, Studium, Roma, 1969, *passim*.
16. Pieper, *op. cit.*, pp. 97-98.
17. Ch. de Konink, *El principio del orden nuevo*, Cultura hispánica, Madrid, 1952, p. 139.
18. I. Olábarri, "El hombre y el trabajo en la edad contemporánea a la luz de la *Laborem exercens*", en *Estudios sobre la encíclica Laborem exercens*, BAC, Madrid 1987, pp. 115-116.
19. J. L. Illanes, *La santificación del trabajo*, Palabra, Madrid 1981, pp. 171-172. En los párrafos que siguen recojo algunas de las ideas expuestas en este excelente libro.
20. Cfr. G. Gottier, *Questions de la modernité*, FAC, París 1985, p. 203.
21. R. Buttiglione, *El hombre y el trabajo*, Ed. Encuentro, Madrid 1984, p. 114.
22. E. F. Schumacher, *op. cit.*, pp. 11-12.

23. R. Guenon, *El reino de la cantidad y los signos de los tiempos*, Ayuso, Madrid, 1976, p. 51.

24. C. Cardona, *Metafísica del bien y del mal*, EUNSA, Pamplona 1987, p. 183.

25. E incluso, de alguna manera, con el comienzo de la religión judaica. Cfr., al respecto P. Rodríguez, *Vocación, trabajo, contemplación*, EUNSA, Pamplona 1986, especialmente cap. III, apartado III.

26. Como puede observarse, la situación no es muy distinta a la de otros aspectos -teóricos y prácticos- en los que ha dejado su huella la Revelación cristiana. No todo lo contenido en

el Antiguo o en el Nuevo Testamento, o lo afirmado y confirmado con la misma vida de Cristo, se vio dotado de una cabal elaboración doctrinal desde los primeros años de la era cristiana. Más aún, hablando en estricto rigor habría que afirmar más bien lo contrario: sólo con el paso del tiempo -y con el progresar de la especulación vitalizada por el cristianismo- fueron adquiriendo las distintas verdades que integran la visión cristiana del cosmos sus contornos teóricos definitivos. Y para muchos de esos perfiles, según ha repetido insistentemente el Magisterio, el pensamiento de Santo Tomás fue decisivo.

27. J. L. Illanes, *op. cit.* pp. 44 ss.