



**TOMAS
MELENDO**

**LA INDOLE PERSONAL
DEL TRABAJO HUMANO**

C U A D E R N O S

EMPRESA Y HUMANISMO

I N S T I T U T O

21

INDICE

1. ¿Es la teoría lo que hace digno al trabajo?

2. Raíces de la dignidad humana
3. La dignidad del obrar humano

Sin lugar a dudas, la mayor ganancia obtenida por el trabajo a lo largo de los siglos es la que proviene de su progresiva consideración como *actividad estrictamente personal*. En efecto, si comparamos entre sí las tres concepciones básicas del trabajo que han dado origen a la noción contemporánea del trabajo,¹ examinado en otro cuaderno, es fácil descubrir una neta correspondencia entre el rango teórico concedido al hombre como tal y el valor que se atribuye al trabajo en cada una de ellas.

a) Y así, para Aristóteles, junto al ciudadano de pleno derecho u hombre libre existen otros individuos -los esclavos- a quienes, hablando en estricto rigor, habría que negarles la calidad derivada de la condición de persona. En concordancia con ello, el trabajo -función propia de estos "seres de segundo nivel"- es también una actividad que degrada, incompatible con la auténtica valía humana e indigna de los hombres libres.

b) En el extremo opuesto, la filosofía moderna pretende consagrar definitivamente la eminencia del hombre, desvinculándolo de cualquier instancia superior a él, que pudiera poner en peligro esa dignidad absoluta, desligada, estricta y exclusivamente *humana*. Y ¿a qué instrumento acude para obtener esa

"mayoría de edad"? Precisamente al trabajo, entregándose sin reservas a la fascinación del progreso científico-técnico. Y así, el hombre autorizado para emanciparse de toda tutela es, justamente, el *homo faber*, dotado de una capacidad transformadora que pondrá en sus manos el completo dominio de la naturaleza; en la misma medida en que abandona su suerte -¡plenamente!- a esa aptitud para señorear el mundo en su propio provecho, el hombre contemporáneo espera alcanzar la madurez que ha de instaurar su majestad definitiva.

Pero ya sabemos que hombre y trabajo -conjuntamente- acaban por venirse abajo: el hombre actual se ha autoproclamado un "ser para la muerte", una "pasión inútil"; y el innegable poderío técnico -fruto maduro de su peculiar concepción del trabajo lejos de asegurarle la plenitud, se muestra impotente para dar razón de sí mismo: enredado en múltiples aporías, termina por poner de relieve la inconsistencia del inmenso proyecto -¡casi cuatro siglos de historia!- que al poderío técnico había confiado la completa elevación del género humano. En efecto, se ha señalado con acierto que, paradójicamente, "la crisis que afecta a la civilización técnica (...) está provocada por *el éxito sin precedentes de la inteli-*

gencia técnica, que en sus propios dominios ve abrirse ante sí una senda ilimitada”²: prueba evidente -puesto que la técnica triunfa y el hombre se hunde con ella- de que este modo de entender el trabajo no es el más adecuado a la dignidad humana.

c) Por el contrario, el hombre adquiere en el pensamiento cristiano una suprema nobleza *como imagen del absoluto*; y el trabajo, *participando* de esa calidad constitutiva, pero sin arrogarse funciones que no le corresponden, acaba por conseguir una grandeza teórica y práctica que, fuera de esa visión del mundo, jamás había obtenido. Subrayada la categoría personal del hombre, la dignificación del trabajo se deduce casi como un corolario.

Resulta, por tanto, evidente que *es la definitiva y justificada magnificación teórica de la persona lo que, en radical instancia, va a permitir el encumbramiento del trabajo: el trabajo será mejor o peor conceptualizado a tenor del valor que se atribuya a su sujeto.*

1. ¿Es la teoría lo que hace digno al trabajo?

Que la cuestión es como venimos afirmando resultará aún más patente en cuanto advir-

tamos, en concreto, las consecuencias de optar por una u otra de las concepciones anteriormente a que hemos aludido, a la hora de fundamentar teóricamente la dignidad del trabajo.

Acudir a la visión moderna equivale, como acabamos de ver, a introducirse en un callejón sin salida: para la modernidad el hombre pretende ser definido plenamente en función del trabajo *-homo faber-*, pero, al cabo, hombre y trabajo terminan en el derrumbadero.

¿Qué sucedería si optáramos por la solución de Aristóteles? La cuestión merece ser estudiada con algo más de detenimiento. En primer término, es obvio que no podemos apelar al Aristóteles “histórico”: a aquel que defiende el carácter natural de la esclavitud y la naturaleza intrínsecamente degradante de las labores manuales. Habrá que acudir, por el contrario, a la enorme fecundidad de los *principios* aristotélicos, ampliando y modificando con ellos la virtualidad de lo que expresamente afirma su autor. Y este enriquecimiento interno puede llevarse a cabo, en relación al tema que nos ocupa, de dos formas fundamentales.

a) La primera consistiría en *ensanchar la noción aristotélica de trabajo*. Como sabemos, para Aristóteles el trabajo tenía que ver esen-

cialmente con las operaciones que no dan razón de sí mismas, sino que están orientadas a un cierto fin exterior a ellas; de ahí que las actividades laborales propiamente dichas fueran las realizadas con el cuerpo y, más concretamente, las que modificaban -en el sentido amplio del término- una materia exterior: en una palabra, lo que normalmente entendemos al hablar de trabajos físicos y manuales. Junto a este tipo, Aristóteles enumera otras dos actividades básicas: las operaciones intelectuales, en cuya cumbre se encuentra la *teoría*, y el obrar *moral*.

Este último lo entiende Aristóteles de una manera muy semejante a como lo concebimos en la actualidad. no necesita, pues, de mayor explicación. ¿A qué denomina teoría? En general, Aristóteles confiere este calificativo a las actividades cognoscitivas que no tienen otro fin que el conocimiento mismo: saber qué y cómo son las cosas (o las personas). Se contraponen, por tanto, a los conocimientos que están *intrínsecamente supeditados* a un fin externo al conocimiento mismo, como puede ser la dirección de la propia vida o la construcción de algún artefacto provechoso para el hombre. Una distinción semejante, en la actualidad, es la que contrapone las ciencias *puras*, que en parte equivaldrían a la teoría aristo-

télica, a las ciencias *aplicadas*, que no se estudian tanto por sí mismas, sino precisamente por el uso que puede hacerse de ellas. Existe, con todo, una diferencia fundamental: mientras hoy día se privilegia lo útil, con menosprecio mas o menos declarado de lo puramente teórico, para Aristóteles -precisamente por no estar *subordinada* a nada, por ser fin en sí misma- la teoría era la actividad suprema, aquella por la que el hombre lograba la felicidad. Se entenderá mejor esta supremacía si advertimos que nuestro filósofo considera como parte fundamental o culminación de la teoría el conocimiento intelectual que podemos alcanzar de la realidad más noble y más inteligible: Dios. Y esto es, fundamentalmente, lo que hoy se conoce como contemplación.

Aristóteles contraponía el trabajo en sentido estricto (*póiesis*) a la teoría y al obrar moral. Por consiguiente, ampliar su noción de trabajo equivaldrá a acoger dentro de él a esos otros dos tipos de actividad. Es lo que, en esencia, realiza R. Alvira cuando, tras afirmar que "en terminología clásica no es trabajo la actividad que, de un modo u otro, tiene un fin fuera de sí", añade: "si el trabajo es actividad en la distancia, trabajo -en un sentido *ampliado*, pero no simplemente *metafórico*- es tanto el que se

realiza en la vida teórica, como en la técnico-artística, como incluso en la estrictamente moral”**3**.

b) La segunda posibilidad mantiene la inspiración aristotélica de la noción de trabajo *dentro de sus límites estrictos*. Es lo que hace A. Caturelli: “el trabajo -resume- es el ejercicio de una acción transeúnte, como lo es todo obrar humano *ad extra*”; y concreta: “el trabajo es la acción transeúnte ejercida por el hombre (causa agente) por medio de la cual procede una obra (efecto)”**4**.

Pero ¿qué es lo que sucede -en esta segunda perspectiva- al conservar la acepción estrecha de trabajo? Evidentemente, que el hombre no podrá ser *reducido* a su condición de trabajador. El mismo Aristóteles, que situaba la grandeza humana en un ámbito distinto al de las tareas laborales -en los dominios de la teoría-, y sobre todo, la experiencia moderna, que reduciendo al hombre a su capacidad técnica transformadora amenaza con destruir conjuntamente el trabajo y la humanidad, invitan a trascender esa visión. El trabajo no puede “definir” al hombre: éste ha de encontrar, *más allá del trabajo*, la razón de su verdadera nobleza.

En ese sentido, vuelve a afirmar Caturelli: “el lector habrá observado que eludo la

expresión común “trabajo intelectual”, pues la considero inexacta y peligrosamente distorsionadora de la vida intelectual orientada, *per se*, a la contemplación de la verdad, no a la producción de un efecto extrínseco”. “Desear identificar trabajo manual con “trabajo” intelectual es contra natura y un imposible, además de un absurdo metafísico”. “De ahí que no todo acto del espíritu deba considerarse trabajo; constituye un grave error, de consecuencias aún más graves, considerar “trabajo” a toda actividad espiritual”**5**.

Esas consecuencias graves podrían expresarse, más o menos, como sigue: sin contemplación y ocio subordinante, reduciendo todo a trabajo, el trabajo pierde íntegramente su sentido y se deshumaniza. Y, con el trabajo, el trabajador. “La inhumanidad del mundo del trabajo totalitario -comenta Pieper- estriba en que el hombre es considerado como “trabajador” hasta en lo profundo de su existencia espiritual, para el cual existe desde luego la pausa, pero no el descanso”**6**: es decir, existe el reposo de la tarea, orientado y subordinado a la tarea misma, pero no el ocio como lugar de la contemplación.

En todo lo cual, es evidente, palpita un núcleo de verdad, que más adelante explicitaremos; me interesa más ahora resaltar cómo

estos planteamientos son deudores de la concepción aristotélica del trabajo y de su contraposición al ocio como espacio para la teoría. Dependencia que resulta todavía más clara cuando intentamos responder, de la mano de estos autores⁷, a la pregunta que ha originado las presentes disquisiciones: ¿en qué sentido, o por qué instancia, puede resultar dignificado el trabajo? Y la respuesta, si nos mantenemos en las coordenadas aristotélicas, es evidente: *en la medida en que se encuentre relacionado con la teoría, con la contemplación*. Aquí no existen ya diferencias entre el primer y el segundo modo de enriquecer el planteamiento de Aristóteles.

a) En el primer caso, el trabajo que forma parte de la vida teórica (dejamos de lado, por el momento, el obrar moral) será digno por sí mismo; y el que no constituya parte de ella -las actividades técnico-artísticas resultará encumbrado en la misma medida en que en él intervenga la teoría o, en su caso, en la proporción en que se subordine a ella. En consecuencia, si pretendemos “salvar” la dignidad del trabajo, habrá que sostener que “en todo tipo de actividad, en cualquiera de las tres señaladas (teoría, praxis moral y arte-técnica), se ven implicadas las otras dos”; o también, referido

más en concreto a nuestro problema: “la clave está en una buena síntesis de trabajo y contemplación”⁸. Donde, repito, es evidente el papel ennoblecedor de la teoría.

b) En el segundo caso, puesto que no puede haber convivencia entre trabajo y contemplación, pues aquél ha sido definido en contraposición a ésta, lo que engrandece al trabajo será su subordinación a la actividad contemplativa. En consecuencia, habrá que poner de manifiesto -pues, efectivamente, ésta se da la supeditación del trabajo a la contemplación: “no existe trabajo, labor ni tarea que (...) no penda del momento contemplativo directa, indirecta o muy indirectamente”. “Es, pues, la contemplación como acto y el ocio como estado la causa y a la vez el fin del trabajo”⁹.

Todo lo cual me parece exacto y penetrante, y trasciende -partiendo de él- lo expresamente afirmado por Aristóteles. Sin embargo, quizás el planteamiento¹⁰ no sea del todo suficiente, por cuanto, aristotélicamente, mantiene el problema y su solución dentro de unas coordenadas en las que, *fundamentalmente*, se hacen intervenir a dos factores: la teoría, dignificadora del hombre, y el trabajo (la *póiesis*), ennoblecedor de la obra. De modo que el

trabajo sólo se enaltece, como ya hemos dicho, por su relación a la teoría.

Pero aquí -para el hombre corriente y para el filósofo que pretenda atender a la realidad antes que a las disquisiciones de los otros pensadores- surgen algunas aporías que, por su importancia, confirman las dudas que acabamos de avanzar en cuanto al carácter definitivo de las soluciones propuestas. La primera y más importante, a mi parecer, es la que llevaría a sostener la mayor nobleza de los ejercicios profesionales basados en la actividad del entendimiento o, si se quiere, la de aquéllos en los que existiera *mayor proporción* de teoría; mientras que las labores manuales -en las que, evidentemente, la dosis intrínseca de actividad teórica es menor- resultarían, por su misma naturaleza, inferiores o de segundo grado. Sin ninguna duda, cualquier sensibilidad humana un tanto desarrollada -incluidas las de quienes nos dedicamos profesional mente al cultivo de la inteligencia- se revela radicalmente ante esta conclusión, que llevaría a discriminar a los hombres en función del trabajo que desempeñan. Y, sin embargo, nótese bien, la consecuencia es inevitable si se admite el planteamiento aristotélico: es la presencia de la teoría -parcial o total, extrínseca o intrínseca- lo que confiere auténtico valor humano a un trabajo.

En segundo término, y la observación es especialmente pertinente en el mundo contemporáneo, ¿no quedarían algunos trabajos desprovistos *casi* totalmente de dignidad por el hecho de que muy difícilmente pueden orientarse hacia la contemplación? Porque, evidentemente, la actividad del artista incluye un momento inicial contemplativo y desemboca también -la fruición ante la obra acabada, el reposo en la visión de la misma- en una actitud marcadamente teórica; pero ¿cabría afirmar otro tanto de; tan citado -pero no por ello menos existente integrante de una cadena de montaje, sometido sin cesar a la realización de los mismos movimientos y privado de la satisfacción de "contemplar" el resultado de su trabajo; del funcionario o la funcionaria *involuntariamente* burocratizados. o del médico "del seguro", impedido -también sin colaboración personal- de todo contacto humano con sus pacientes? ¿Constituyen estas condiciones -objetivamente inhumanas, sin duda alguna- razón suficiente para privar a esos trabajos de la dignidad que les conferiría la inexistente contemplación? ¿Basta para devolverles su valor esa dependencia "muy directa" respecto al momento contemplativo a que antes aludíamos?

Todo ello, y algunas otras objeciones que serían del caso, nos invitan a volver nuestra mirada hacia otra fuente de inspiración, hacia lo que cabría denominar “el influjo del cristianismo”¹¹. Y nos lleva a recordar que, en esencia, lo que esta doctrina propone es lo siguiente: a) *todo ser humano es digno por su misma condición de persona*; b) *esa índole personal hace que “todas” las actividades profesionales, con independencia de su contenido teórico o manual, participen -o “puedan” participar- de la excelencia constitutiva de la persona*.

De lo que se trata, ahora, es de mostrar si estas verdades son simplemente una declaración de principios o, por el contrario, gozan de un apoyo doctrinal y un fundamento filosófico definitivos. Me inclino decididamente por el segundo miembro de la alternativa. Para mostrar las razones que me inducen a ello -dentro de los límites de extensión y tono de este escrito- creo necesario responder ordenadamente, y con *la amplitud que el caso requiera*, a estos dos interrogantes: a) ¿Por qué puede afirmarse que toda persona humana es digna?; b) ¿en qué sentido hay que admitir que esa excelencia intrínseca o constitutiva puede comunicarse a *todas sus* operaciones?

2. Raíces de la dignidad humana¹²

Analizaremos esta cuestión desde dos perspectivas: una de ellas pone la dignidad humana en relación con la libertad; la otra, con el acto de ser personal. Examinemos la primera.

a) *Dignidad humana y libertad*. Oigamos, en relación a este punto, a tres representantes cualificados del pensamiento filosófico, correspondientes a corrientes doctrinales bien distintas.

En primer lugar, a Kant, tal vez el exponente más preclaro de la Ilustración filosófica: “la humanidad misma es una dignidad -escribe-, porque el hombre no puede ser tratado por ningún hombre (ni por otro, ni siquiera por sí mismo) como un simple medio, sino siempre, a la vez, como un fin, y en ello precisamente estriba su dignidad (la personalidad)”¹³.

En segundo término, escuchemos a uno de los pensadores más representativos del humanismo renacentista: Pico della Mirandola. En una especie de oración alegórica -dentro de su conocido *Discurso sobre la dignidad del hombre-*, pone en boca del Creador las siguientes palabras: “No te he dado una morada permanente, Adán, ni una forma que sea solamente tuya, ni ninguna función

peculiar a fin de que puedas, en la medida de tu deseo y de tu juicio, tener y poseer aquella morada, aquella forma y funciones que a ti mismo te plazcan (...). Tú, sin verte obligado por necesidad alguna, decidirás por ti mismo los límites de tu naturaleza, de acuerdo con el libre arbitrio que te pertenece y en las manos del cual te he colocado (...). No te he creado ni divino ni terrestre, ni mortal ni inmortal, para que puedas con una mayor libertad de elección y con más honor, siendo en cierto modo tu propio modelador, modelarte a ti mismo según las formas que puedas preferir. Tendrás el poder de asumir las formas inferiores de vida, que son animales; tendrás el poder, por el juicio de tu espíritu, de renacer a las formas más elevadas de la vida, que son divinas" **14**.

Por fin, Tomás de Aquino, la figura más sobresaliente del pensamiento cristiano medieval, hace radicar la superioridad del hombre sobre el resto de la creación material en el hecho de haber sido creado a imagen y semejanza de Dios, y ese mayor grado de similitud se debe -continúa- a que el hombre posee una voluntad libre (*es liberam voluntatem habens*) por la que puede dirigirse a sí mismo hacia su propia perfección (*es sibi providens*). Con palabras textuales: "el hombre es imagen

de Dios en cuanto es principio de sus obras por estar dotado de libre albedrío y dominio de sus actos" **15**.

Aunque -como apuntaba- estos tres autores se encuadran en movimientos filosóficos divergentes, coinciden en relacionar la dignidad humana con la libertad. Y, efectivamente, aun cuando tal vez no sea ésta la dimensión más profunda en que cabe considerar el asunto, es lícito afirmar que, en los dominios operativos, la dignidad del hombre se encuentra estrechamente ligada a su condición de ser libre. Veamos por qué.

Una realidad es verdaderamente libre cuando no sólo puede elegir los medios para alcanzar un determinado objetivo -*impuesto por otro*-, sino cuando, al menos en cierta medida, goza de un relativo dominio sobre su propio fin, sobre la meta que pretende alcanzar con sus actos y, al término, con toda su vida. Y aunque es verdad que el imperio humano sobre el fin no es absoluto y total, que la libertad del hombre es limitada, esto no elimina un cierto dominio -restringido, pero *efectivo y real*- sobre el fin de su propia existencia.

Resumiendo y simplificando un tanto la cuestión, podría sostenerse que al hombre le ha sido determinado -precisamente por aquel

mismo Ser que lo ha hecho libre- el término al que debe encaminar sus pasos si desea alcanzar la perfección humana, si pretende ser un hombre cabal y completo. Pero ese camino debe recorrerlo *por sí mismo*, autónomamente, y eso es hasta tal punto cierto, que está en sus manos aceptar libre y reduplicativa mente el fin inscrito en lo íntimo de su ser (ése sería el uso correcto y la verdadera actualización de su libertad) o, negando y empeciendo la posibilidad que se le ha ofrecido de dirigirse libremente hacia su perfección, rechazar el fin que lo colmaría en cuanto persona, y encauzar su vida por otros derroteros, enderezándola hacia una meta distinta de aquella a que le inclina su propia naturaleza.

Pero, y nos estamos acercando al final de la argumentación, si el mismo Dios ha conferido a todo hombre la capacidad de elegir su propio fin -aceptando el que se encuentra impreso en el fondo de su ser o rechazándolo y sustituyéndolo por otro-, *a nadie le está permitido "enmendar la plana" al Absoluto*, imponiendo a otra persona un fin distinto al que ella libremente escoja y utilizándola como medio o instrumento para ese objetivo. De ahí, repito, que el hombre -todo hombre- deba ser

considerado *siempre* como un cierto fin en sí mismo.

Mas lo que es fin de esta forma, lo que debe ser buscado y querido por sí -y no como medio para lograr algo distinto- es lo que a lo largo de toda la historia se ha calificado como un *bien* y, en los últimos tiempos, como un *valor*. En consecuencia, el hombre -cualquiera que sea- se configura como un bien en sí mismo, como un valor, como algo dotado de una nobleza y dignidad intrínsecas. Volveremos a encontrarnos con estas ideas.

b) *Dignidad humana y acto de ser personal*. Enfoquemos la cuestión desde una perspectiva más radical: la del acto personal de ser. Este es, efectivamente, el que en última instancia discrimina a las realidades personales de las que no lo son. Pero ¿cómo podríamos, de una manera un tanto intuitiva, advertir su superioridad?

Si recordamos que el acto de ser es aquel principio radical por el que Dios confiere a cada criatura *todo* lo que ésta es, y convenimos en definir a la persona creada como "alguien delante de Dios y para siempre"¹⁶, cabría descubrir la peculiar nobleza de ésta, en primer término, examinando los caracteres particulares que acompañan a su creación. Pues, en efecto, en el estricto momento en que lo crea,

Dios otorga a cada uno de los hombres que pueblan la tierra un *acto de ser personal*, poniéndolo *delante de Sí* de una manera peculiarísima y distinta del modo en que tiene presentes a las realidades no personales.

Un indicio clarísimo de esta diferencia se encuentra en el relato de la creación contenido en el Génesis. Expresándonos con términos humanos -los únicos a nuestro alcance, por otra parte-, cabría decir que la actitud de Dios cambia radicalmente en el momento de crear al hombre. En ese "hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza" puede verse reflejado un especial interés divino, una particular deferencia, que lleva a las Tres Personas que constituyen al único y verdadero Dios a "reunirse en consejo", con el fin de extremar el cuidado con el que van a *dar el ser* a quien con todo derecho podemos denominar rey de la creación material. Pues bien, prescindiendo ahora parcialmente del lenguaje figurado, esa particularísima consideración se repite en la creación de cada nueva alma humana. El modo en que Dios se relaciona con ella es -como decía- plenamente diverso al adoptado con el resto de la creación. De la totalidad de ésta cabría sostener que Dios la creó radicalmente al inicio del mundo y que, conservándola constantemente, la mantiene *en su conjunto*,

atento también a sus particularidades, pero dejando que éstas se rijan por las leyes *comunes* del universo material. Por el contrario, cada alma es objeto directo de un nuevo acto creador, en el que Dios -valga de nuevo la metáfora- se vuelca de una manera estrictamente peculiar. Hasta el punto de que puede afirmarse que la atención que Dios presta a cada nueva criatura personal, considerada individualmente, es infinitamente superior a la que concede a todo el universo no personal. Lo cual, sin ninguna duda, constituye para cada hombre la razón más radical de su particular excelencia: todo un Absoluto lo pone *delante de Sí* y se recrea en él como si del único objeto de su creación se tratara.

Estas últimas palabras, las que subrayan la singularidad y "unicidad" de cada persona, no constituyen sólo un modo de decir más o menos figurado. Antes bien, por su misma índole personal, cada hombre que viene a este mundo supone una *novedad absoluta*, algo *irrepetible*, que introduce una riqueza original en el universo y es fruto de un acto formal y propiamente creador: la producción *ex nihilo* (de la nada) de una nueva alma -con su ser personal-, que de ninguna manera se encontraba contenida en el cosmos antes del momento de la concepción. Por el contrario, el cuerpo y el

alma (animal) de las bestias, o la materia y la forma accidental de cualquier artefacto, estaban encerrados potencialmente en realidades ya existentes. Por tanto, acudiendo a una expresión bastante impropia, pero relativamente comprensible y muy relacionada con lo que queremos mostrar -la peculiar nobleza del ser personal; cabría afirmar que la "cantidad de ser" producida en el momento inicial del universo no recibe incremento alguno por el nacimiento de los animales o la fabricación de cualquier tipo de realidades artificiales, al paso que se ve aumentada -y de manera radical- con la creación de una nueva alma. Y esto por la razón -también fácilmente inteligible- de que cada ser humano goza de la singularidad en un grado sublime, que lo diferencia plenamente de las realidades no personales. En este sentido -como recordábamos hace un momento- el alma de cada hombre ha de considerarse fruto de una atención divina peculiarísima y singular, que, poniéndola *ante Sí*, la moldea -podría decirse, si la comparación no resultara infinitamente pobre- con el mismo mimo con que el orfebre da vida a la más preciada de sus joyas. Por eso, cada persona tiene, a los ojos de Dios y por su propia índole, un valor propio, que le segrega de los demás componentes del género

humano, situándola sin intermediarios ante la mirada y el aprecio del Creador.

Con el lenguaje paradójico que lo caracteriza, Kierkegaard ha comentado, en relación con esta propiedad de las personas: "tienen razón los pájaros cuando atacan a picotazos, hasta la sangre, al pájaro que no es como los otros, porque aquí la especie es superior a los individuos singulares. Los pájaros son todos pájaros, ni más ni menos. En cambio, el destino de los hombres no es ser "como los otros", sino tener cada uno su propia particularidad"**17**. Y, extremando la paradoja, agrega: "Hegel, como el paganismo, en el fondo hace de los hombres un género animal dotado de razón. Porque en un género animal vale siempre el principio: el singular es inferior al género. El género humano, por el contrario, tiene la característica, *precisamente porque cada Singular es creado a imagen de Dios*, de que el Singular es más alto que el género"**18**.

Los hombres experimentamos como un valor, y un valor de gran alcance, la singularidad irrepetible de quienes nos rodean. Una prueba palpable de ello nos la ofrece la absoluta diversidad de la actitud que adoptamos ante las cosas de que nos servimos en nuestra vida diaria y ante las personas que conviven con nosotros y a quienes queremos. Con

las excepciones que sean de] caso -y que derivan de una "personalización" de los objetos en cuestión-, a nadie le plantea un grave problema reemplazar los enseres de que se sirve por otros de idénticas características. Por el contrario, ¿quién desearía sustituir a su padre o a su madre, a su novio o a su novia, a su mujer o a su esposo, o incluso a sí mismo... por otras personas "similares"? Evidentemente, y es muy loable, podemos pretender que todos ellos mejoren... pero sin dejar de ser *quienes* son; de forma semejante, cada uno de nosotros puede estar empeñado en una lucha encarnizada por extirpar los propios defectos: pero no está dispuesto a dejar de ser *quien* es (puesto que, entre otras cosas, eso supondría su efectiva extinción). ¡Toda persona -incluso plagada de taras y deficiencias- aporta al universo una contribución única e irrepetible, que hace de ella algo radicalmente irremplazable!

Con lo cual queda suficientemente señalada la nobleza o dignidad que compete al hombre -a todo hombre- por el hecho de ser persona. Procede ahora indicar los fundamentos que permiten afirmar que esa excelencia originaria afecta -o *puede* afectar- a todas y cada una de las operaciones del ser humano.

3. La dignidad del obrar humano

Para mostrarlo parece imprescindible aludir a la naturaleza y propiedades del acto de ser¹⁹. Decíamos antes que éste -no sólo el ser personal, sino el de cualquier realidad creada- constituye el término más propio e inmediato de la acción de Dios, el principio primigenio por el que Este comunica sus perfecciones a todo lo existente. Teniendo esto en cuenta, no será difícil comprender el ser como la *energía ontológica* fundamental e intimísima de cada una de las realidades que pueblan el universo: esa *fuerza* primigenia y profundísima que Dios deposita en el centro de todo lo creado y que se establece, al mismo tiempo, como el principio fundamental que da razón de la *íntima unidad* de cada uno de esos entes. En efecto, todas y cada una de las perfecciones de las personas y cosas existen y, en su caso, cobran vida por participar de ese acto o fondo energético primordial constituido por el ser: no son más, podríamos decir, que "extensiones" o "manifestaciones" de la energía radical constitutiva del acto de ser; por eso, porque *todo* en cada realidad participa del único ser de la misma, puede hablarse propiamente de *unidad* del compuesto: *todo lo* que en un ente hay -repite- es, en fin de cuentas, una manifestación de su *único* acto de ser.

Dando un paso más, cabría sostener que el ser recibe una cualificación originaria y primordial por el hecho de “pertener” a un determinado tipo de realidades: rosas, pájaros, hombres...; y que, lograda esa cualificación primaria (por su recepción en la esencia sustancial, habría que afirmar, acudiendo a una terminología correcta), en virtud de su propia condición de acto o energía primordial, tiende a expandirse, a fructificar en cualidades y operaciones, y a “empapar con su propia tonalidad ontológica” a todas y cada una de las perfecciones (cualidades, facultades, acción, acabamos de decir) de la realidad a la que constituye: pues, en última y definitiva instancia, todas ellas son efectivamente y, en consecuencia, son lo *que* son por participar del acto de ser o energía primordial de cada ente²⁰.

Si aplicamos lo visto al caso del hombre, habría que mantener que todo lo que encontramos en cada uno de los representantes de nuestra especie ha de calificarse como humano por participar o derivarse de la virtualidad originaria de un ser humano (de un ser, diríamos de nuevo, hablando con propiedad, que de su respectiva esencia sustancial ha obtenido para siempre semejante cualificación). Dicha cualidad básica -la condición de humano, anclada

en el ser impregnará de humanidad todo cuanto el hombre es y realiza,- y, consecuentemente, también al trabajo, sea éste fundamentalmente intelectual o básicamente físico.

Para acabar de comprender esto último -la idéntica dignidad personal de cuanto el hombre realiza- tal vez bastaría con apelar a la composición sustancial de alma y cuerpo, a la índole de “espíritu encarnado” propia de la persona humana . sería suficiente recordar el carácter intimísimo de la unión de estos dos coprincipios -cuerpo y alma- y aludir a la multitud de influjos que la experiencia cotidiana, la medicina y, quizás especialmente, la psiquiatría, ponen de manifiesto. Con todo, y como venimos observando, la condición propiamente humana y personal de cuanto en el hombre anida sólo quedará definitivamente fundamentada si seguimos examinando la naturaleza de] acto de ser personal, raíz de la dignidad y unidad intimísimas de cada hombre.

Ciertamente, en el compuesto humano, el cuerpo y el alma se ligan de una manera tan estrecha que, por decirlo así, cada uno pasa a participar de las características propias del otro: el alma se “encarna”, quedando “marcada” por su unión al cuerpo, y éste adquiere su peculiar grandeza, su particular y

superior estructuración orgánica y la aptitud para realizar operaciones nobilísimas, en virtud de su fusión con el alma. Pero en última y definitiva instancia -y esto es algo que sólo se advierte plenamente al considerar la común participación de ambos en *un único ser*- es el cuerpo el que resulta favorecido y elevado hasta la categoría del alma, *pasando así todo el compuesto a gozar del rango de lo estrictamente personal*.

Para advertirlo, basta recordar que el alma humana, cada una de las almas que vienen a este mundo, es resultado de una particular acción divina creadora: Dios crea cada alma -le confiere el ser, pues no otra cosa es crear- en el mismo instante en que la infunde al cuerpo. En consecuencia, el acto de ser es *propiedad originaria* del alma²¹ -por eso ésta es inmortal- y, de acuerdo con lo que antes sugeríamos, queda "definido" por la categoría ontológica de ella, y no por la del cuerpo. Este, a su vez -y sin que medie dilación temporal alguna- participa (recibe su actualidad y perfección) del ser *propio del alma* y, por ende -puesto que el ser es el mismo para ambos y puesto que de él dimana *toda* la perfección del conjunto-, se ve encumbrado hasta la misma altura ontológica en que se halla situada aquélla (la de las realidades personales, repito). En resumen: por ser

uno y el mismo el ser del que participan el cuerpo y el alma, idéntica -*participadamente* idéntica, habría que decir, si quisiéramos ser precisos- es la categoría y la dignidad de estos dos principios constitutivos de la esencia humana- y esa excelencia, reitero, es la del alma, de la que deriva para el hombre íntegro la condición de persona.

Estas verdades fundamentan, pongo por caso, la grandeza de la vida sexual humana y la necesidad de que ésta se encuentre personalizada, centrada en un tú único e irremplazable, y acogida bajo los auspicios de un amor personal²²; e instauran también las bases que permiten superar la disociación y oposición aristotélica entre los trabajos manuales y el ejercicio intelectual, del que forma parte la contemplación constitutiva del ocio, *derribando así las barreras que distinguen o jerarquizan las distintas profesiones: todas son igualmente dignas*. Las razones de todo ello son claras. Según acabamos de ver, no sólo el alma y el cuerpo gozan de una dignidad *participadamente* idéntica por cuanto integran una única persona, actualizada por un único y mismo acto de ser, sino que otro tanto sucede con las operaciones del sujeto humano: sean éstas propias del compuesto -desde las más estrictamente físicas hasta las biológicas y las

del psiquismo inferior-, sean exclusivas del alma en su vertiente cognoscitiva o volitiva. En definitiva repito, *todas esas operaciones -entre las que necesariamente han de incluirse las que configuran el trabajo humano - ¡cualquier trabajo! -, gozan de idéntica eminencia por pertenecer a una misma persona, y constituirla manifestación conclusiva de un mismo acto de ser: todas poseen la dignidad de "lo personal"*.

Con lo cual pienso que queda claro en qué sentido la apelación a la unidad y dignidad de la persona -lo mismo que a las de su ser personal, de las que aquéllas derivan resuelve de una manera más directa y definitiva el problema planteado unas páginas atrás: el de la nobleza del trabajo, de todo trabajo. En la perspectiva que hemos adoptado, éste -como cualquier otra actividad humana resulta digno, en primer término, en cuanto es advertido como *actus personae*, como actualización última de un ser personal y, en consecuencia, como participando de la sublime excelencia que el ser encierra.

Santo Tomás plantea expresamente la cuestión en relación a las actividades artístico-técnicas, que constituyen en su época el análogo principal del trabajo. Como vimos al hablar de Aristóteles, tales operaciones deben calificarse como transeúntes, ya que el fruto de

las mismas en una acción exterior y, casi siempre, la configuración o transformación de una materia externa, que da lugar a un objeto. Junto a este tipo de acciones, Tomás de Aquino, siguiendo a Aristóteles, considera las *inmanentes* -cognoscitivas y afecto-volitivas-, llamadas así porque dichas operaciones "permanecen dentro" del sujeto que las realiza (*inmanent*), perfeccionándolo. Como es sabido, el uso actual del término trabajo, y la realidad que a él subyace, incluye acciones de los dos tipos. Pues bien, las dos son consideradas por Tomás de Aquino como expresión o manifestación del ser personal de quien las realiza: las dos, por consiguiente, quedarán enaltecidas por la dignidad personal inherente a su sujeto.

En primer lugar, y después de lo que llevamos visto, resulta obvio afirmar que las operaciones inmanentes -las del entendimiento y la voluntad, fundamentalmente- no son sino expresión o actualización adecuada del ser personal y partícipes, por tanto, de su superioridad constitutiva. El caso de las transeúntes podría resultar más problemático. Pero Santo Tomás es también claro y tajante. Hablando del arte -que incluye las actuales actividades artístico-técnicas-, afirma de modo explícito que no sólo en la operación, sino en la misma obra, queda impresa una huella de lo más

íntimo y constitutivo del artífice: su *ser personal*. La cita -fecundísima para la interpretación de las actividades artístico-técnicas y para establecer las condiciones objetivas que respetan el carácter estrictamente personal del trabajo humano- merece ser traducida íntegra y literalmente: “nuestro ser -dice Santo Tomás- es un cierto acto, Nuestro ser es vivir y, en consecuencia, obrar, puesto que no existe vida que no se exprese en operaciones. Por otro lado, el que realiza actualmente algo es en cierta manera la obra que lleva a cabo, pues el acto del que mueve y el acto del que obra se encuentran en lo movido y en lo realizado. Y por eso los artesanos, los poetas y los benefactores aman su propia obra, *porque aman su propio ser*. Ya que es natural que cada uno ame su ser” **23**.

En consecuencia, y se entienda como se entienda -como predominantemente intelectual o predominantemente físico, o como una proporcionada síntesis de ambos tipos de operación-, el trabajo queda dignificado *directamente*, si se me permite la expresión, en cuanto participa del acto de ser personal del trabajador.

Además, el recurso al acto de ser -que, como vimos, debe calificarse como la energía ontológica fundamental de la que participan *todas*

las perfecciones del sujeto- permite hacer intervenir con todo derecho al otro gran ámbito de operaciones inmanentes, en parte descuidado, en lo que afecta a nuestro problema, por Aristóteles. Me refiero a los dominios de la voluntad, de la libertad, del amor, que acabarán de explicar la inefable distinción del trabajo humano.

De todos es conocido que para Aristóteles el ámbito más noble de la actividad humana se encuentra representado por la vida teórica, y que esa vida -en la que el hombre encuentra su felicidad- no apela expresamente al amor. La razón de esta exclusión es relativamente sencilla. La felicidad debe concebirse como un cierto término o acabamiento, como una culminación. Y aunque no es verdad que en Aristóteles la voluntad y los apetitos sensibles hayan de considerarse como exclusivamente tendenciales, puesto que tan propio del amor -en su sentido más amplio y aristotélico- es tender a lo que está ausente como gozarse en el bien presente, sí que es cierto que una y otros -voluntad y apetitos- en rigor no “poseen” sus respectivos objetos, por cuanto esta capacidad pertenece más bien al ámbito cognoscitivo. Y así, en los dominios intelectuales, aun cuando sea la voluntad la que goce, es propiamente la inteligencia la que

aprehende y hace posible esa fruición. En ese sentido, y sólo en ése, cabe afirmar que la voluntad concebida por Aristóteles no "alcanza" estrictamente lo buscado (aunque se deleite en ello). Y en ese sentido pienso que deben entenderse las siguientes palabras de L. Polo: "ni en Aristóteles, ni en Platón, la voluntad es posesiva: es precisamente no posesiva, es decir, tendencial (...). Lo que se corresponde con lo que nosotros llamamos voluntad es la palabra *órexis*, que significa deseo. Ahora bien: se tiende o se desea aquello que no se posee; no se tiende a lo que se posee"²⁴. Todo ello explica que el Dios aristotélico sea Pensamiento que se piensa, pero no pueda ser Amor que (se) ama (aunque sí objeto de amor: lo amado y deseado por otros); y explica también que el perfeccionamiento humano definitivo deba ser reservado -según Aristóteles- a los dominios del entendimiento: a la actividad teórica o contemplativa (respecto a la cual el goce amoroso sería, a lo más, una simple concomitancia).

Para la que hemos denominado filosofía de inspiración cristiana, representada egregia y concretamente por Santo Tomás, lo que debe ser considerado como más alto en el hombre es su acto de ser personal, otorgado directa e inmediatamente por Dios. Pero el ser no es en

absoluto un principio estático; es "energía primordial",- y su dinamismo hace que el compuesto fructifique en operaciones por las que la persona va adquiriendo su plenitud. Por eso, *lo que perfecciona al hombre y le otorga su nobleza es, por una parte, su acto de ser personal; por otra, la cooperación culminante de la persona y de ese mismo ser*. Santo Tomás lo sostiene explícitamente: "se dice que algo es bueno -afirma- cuando es perfecto. Pero la perfección es doble. Una perfección primera, que es el mismo ser; y una perfección segunda, que es su operación: y ésta es mayor que la primera"²⁵. El obrar, por tanto, que no ha de concebirse con independencia del acto de ser, sino -según decíamos- como su florecimiento o intensificación conclusiva, es el que confiere la plenitud terminal a las realidades creadas y, en concreto, al hombre. En esto parecen concordar cuantos apelan al pensamiento clásico. Pero ya no encontraríamos unanimidad en la respuesta al siguiente interrogante: ¿contribuye igualmente cualquier operación al perfeccionamiento de la persona?; ¿se sitúan todas ellas en plano de igualdad, o más bien hay que considerar a alguna en concreto como un obrar privilegiado, como la operación primordial y determinante que otorga al ser humano su auténtico y genuino acabamiento? Y en caso de decidirse por el segundo miembro

de esta última disyuntiva, ¿cuál sería esa operación?

Durante siglos, siguiendo las huellas de Aristóteles, se ha hecho residir dicha culminación en los dominios del entendimiento: y Tomás de Aquino, máximo representante de la metafísica del ser, ha quedado así aprisionado en la "interpretación" aristotélica, de la que surgieron expresiones tan difundidas como la de "filosofía aristotélico-tomista" o la del "intelectualismo de Santo Tomás". Pienso que es hora de afirmar resueltamente, con Agustín de Hipona y Tomás de Aquino, que el acabamiento del hombre hay que buscarlo en la línea del amor (de un amor inteligente: razonado y razonable). En efecto, el propio Santo Tomás afirma: "el hombre bueno se dice tal en cuanto tiene una *voluntad buena*, ya que por la voluntad ponemos en acto todos los resortes de nuestra persona. Y de ahí que no se diga bueno el hombre por gozar un buen entendimiento, sino por poseer una voluntad buena"**26**. Y en otro lugar, refiriéndose implícitamente a los dos niveles de perfección a los que antes aludíamos (el ser y la operación), sostiene: "existe un doble principio: el principio natural y el principio moral. El principio natural es el alma, y cuanto de ella procede por vía natural es íntegramente bueno. Mas el

principio moral es la voluntad,- y, por tanto, *si la voluntad es buena, también lo será la operación***27** y, por ende, recordando lo que antes decíamos, el hombre entero. En cuanto que la voluntad buena -el buen amor, el bien querer confiere su bondad a cualquier otra operación humana, intensifica el ser personal y va otorgando al hombre su acabamiento conclusivo, su perfección en cuanto hombre.

Por eso Cardona, a quien debemos en buena parte esta recuperación del verdadero Tomás de Aquino, ha podido afirmar: "Dios obra por amor, pone el amor, y quiere sólo amor, correspondencia, reciprocidad, amistad. (...) Así, al *Deus caritas est* del Evangelista San Juan, hay que añadir: el hombre, terminativa y perfectamente hombre, es amor. Y si no es amor, no es hombre, es hombre frustrado, autorreducido a cosa"**28**. Para Santo Tomás, Dios puede ser definido como Ser y como Amor, en perfecta identidad; y el hombre en correspondencia con El, habrá de ser descrito como el poseedor de un ser que culmina en actos de amor, consumando así su índole personal como imagen y semejanza del Absoluto.

Este extremo, central para el íntegro desarrollo de nuestro escrito, merece una consideración más detenida. Tradicionalmente el hombre ha sido definido por su racionalidad

(como animal racional); pero, en consonancia con lo que vimos en el capítulo anterior, al hablar de la dignidad humana, pienso que mejor podría describirse por su índole de ser libre. Y esto, no sólo por las razones allí apuntadas, sino por cuanto la libertad es la facultad de las dos potencias superiores -el entendimiento y la voluntad- y, por ello, facultad de la persona toda y como tal. Ahora bien, el acto supremo de la libertad no es querer esto o lo otro, sino querer sin más, en el sentido fuerte del término, amar: es el amor, calificado por Millán-Puelles como "la forma interpersonal de la libertad"²⁹. Por consiguiente, *lo que confiere al hombre -como ser libre- su acabamiento definitivo es la índole y calidad de su amor.*

Veamos lo mismo desde otra perspectiva: la del incremento de la dignidad personal. La cuestión acerca de si cabe un engrandecimiento de la propia valía como persona se resuelve, en su esencia, distinguiendo dos momentos o aspectos de la eminencia personal humana: a) una dignidad que podríamos calificar como "ontológica" o "constitutiva", que pertenece a todo hombre por el hecho de ser y se halla indisolublemente ligada a su naturaleza racional y libre y al acto personal de ser que la fundamenta., y b) una dignidad

"añadida", "complementaria" o, si se desea utilizar un término más correcto, acorde con el pensamiento de Santo Tomás antes citado, "moral": una nobleza ulterior, derivada del propio carácter libre del hombre, de su índole de realidad incompleta, pero dotada de la capacidad de conducirse a sí misma a su perfección definitiva.

Desde este punto de vista, ciertas personas merecen -valga la expresión- un respeto "suplementario", del que no son acreedores los demás. Ahora bien, si tenemos en cuenta lo que hemos venido diciendo, podríamos intentar responder a esta pregunta clave: ¿cuál es, en fin de cuentas, el único criterio, la sola razón que, desde una perspectiva radical, fundamenta ese incremento de dignidad y de respeto?, -y la respuesta no podría ser sino la siguiente: lo que hace de ella -ontológicamente- mejor o peor persona. No, por tanto, la riqueza, el poder o la posición social, tampoco la simpatía, el grado de saber, su ingenio o penetración intelectual - sino, en última y radical instancia, el uso que haya hecho de su libertad, *el grado alcanzado en el ejercicio del amor.*

Todo ello permite reafirmar, de acuerdo con lo visto, que la categoría del trabajo deriva, para cada individuo, de su intrínseca dignidad

personal. Pero, según lo analizado hace un momento, esa dignidad se encuentra de algún modo *desdoblada* en los dos elementos a que acabamos de referirnos: el acto personal de ser y el amor. En consecuencia, la valía de la propia tarea procederá *originaria y fundamentalmente* de la índole personal de quien lo pone por obra, y *complementaria o conclusivamente* del amor con que lo realice. Mas nunca, esto es obvio, de o que según los moldes al uso podría calificarse como categoría o valor intrínseco del trabajo, *con independencia* del sujeto que lo lleva a término. La discriminación definitiva de cuanto tiene que ver con las personas radica -¡siempre!- *en el amor*.

Todavía un par de observaciones, antes de concluir. Decíamos hace un momento que el incremento de la dignidad personal tiene como única causa el amor. De ello se deduce, sobre la base de la idéntica dignidad constitutiva de las personas, que a más amor, a mejor amor, más dignidad personal. Pero también es evidente, según lo dicho, que a más amor, mejor trabajo. Con lo que queda confirmada la idea capital que venimos subrayando a lo largo de casi todo este escrito, y que reproducimos en el párrafo anterior: *la valía del trabajo deriva de la dignidad personal*: de la excelencia constitutiva, igual en todas las personas,

y del incremento de esa eminencia que cada uno consiga *a través del amor*. Pero como la valía constitutiva es idéntica para cualquier persona -y ésta es la segunda observación que pretendíamos hacer-, *el valor de un trabajo vendrá medido, exclusivamente, en función del amor que ponga al realizarlo quien lo ejecuta*. Desde este punto de vista, y estamos en estricta deducción filosófica, el trabajo profesional de un primer ministro puede ser rebasado, en lo que a categoría se refiere, por el de una modesta vendedora de chucherías; el de un sesudo profesor universitario, por el de la empleada que realiza la limpieza de su despacho... o viceversa: el rango del trabajo del ministro y el del catedrático pueden superar en mucho al de esas otras personas, en función -¡exclusiva!- del amor que pongan en realizarlo. Extremando la paradoja: la importancia *objetiva* de un trabajo, para el bien de quien lo realiza y para el de la humanidad en su conjunto, es función estricta del amor con que esa tarea se lleva a término.

1. Cfr. T. Melendo, *Elementos configuradores de la actual valoración del trabajo*, en *Cuadernos Empresa y Humanismo*, N° 19. Allí fundamento también la afirmación con la que he abierto el presente escrito.

2. G. Cottier, *Questions de la modernité*, FAC, París 1985, pp. 208-209.

3. R. Alvira, *Reivindicación de la voluntad*, EUNSA, Pamplona 1988.

4. A. Caturelli, *Metafísica del trabajo*, Huemul, Buenos Aires 1982, pp. 30 Y 49.

5. *ibidem*, pp. 63, 68, 50.

6. J. Pieper, *El ocio y la vida intelectual*, Rialp, Madrid 1962, pp. 308.

7. Ni que decir tiene que las alusiones a Alvira, Caturelli o Pieper tienen sólo una función didáctica, que de ninguna manera pretende descalificar sus teorías, recogidas aquí de forma simplificada. Sus soluciones, como es obvio, van mucho más allá de lo expuesto en el texto, y contienen sugerencias preciosas en orden a lo que desarrollaré en el resto de este escrito.

8. R. Alvira, *op. cit.*, pp. 108-109.

9. A. Caturelli, *op. cit.*, pp. 69 y 72.

10. En la exposición que he hecho de él, no en la elaboración completa realizada por sus autores.

11. Cfr. el trabajo citado en la nota 1.

12. Recojo en este punto algunas ideas expuestas en T. Melendo, "La cuestión de la dignidad humana", en *Boletín de la Real Sociedad Económica Matritense de Amigos del País*, 10-11 (nov. 1988), pp. 20-28, y en T. Melendo, *Fecundación "in vitro" y dignidad humana*, Casals, Barcelona 1987.

13. Kant, *Metaphysik der Sitten*, Tugendlehre, 38.

14. Pico della Mirandola, *Discurso sobre la dignidad del hombre*, *Opera Omnia*, edit. Iehan Petit, París 15 17, sp.

15. Santo Tomás de Aquino, S. Th. I-II, pról.

16. C. Cardona, *Metafísica del Bien y del mal*, EUNSA, Pamplona, 1987, cap. 3; especialmente, pp. 88 ss.

17. S. Kierkegaard, *Diario IX A 80*.

18. *Ibidem*, X' A 426.

19. Lo que aquí expongo en términos sólo parcialmente técnicos, puede estudiarse más profundamente en Santo Tomás. Cfr., por ejemplo, *De Potentia*, q.7, a.2 ad 9; q.3, a.7 c;

S. Th. 1, q.3, a. 4 c; q.4, a. 1 ad 3; q5, a. 1 c; q. 8, a. 1 c; q. 105, a.5 c; I-II, q, 10, a. 1 ad 1; CC., c. 28; *In I Sent.*, d. 17, q 1, a.2 ad 3; *In I De Anima*, a.6 ad 2.

20. Utilizando una expresión más técnica: por una especie de sobreexceso energético que deriva de su misma índole de acto, el ser trasciende el ámbito sustancial y reviste con su propio rango hasta las manifestaciones accidentales más remotas, a las que alcanza con su poder constitutivo: pues, en efecto, el ser de los accidentes es el mismo que el de sus respectivas sustancias.

21. Cfr, Santo Tomás de Aquino, *In II Sent.*, d. 17, q.2, a.2 ad 5.

22. Cfr., al respecto R. Sancho, *Las posibilidades del amor conyugal*, EUNSA, Pamplona

(2) 1979, pp. 35 ss; y V. Frankl, *La idea psicológica del hombre*, Rialp, Madrid 1965, p. 107,

23. Santo Tomás de Aquino, *In IX Ethic.*, lect. 7, n. 1846.

24. L. Polo, "Tener y dar", en *Estudios sobre la encíclica Laborem exercens*, cit. p. 223.

25. Santo Tomás de Aquino, *Lect. in Epist ad Galatas*, n. 332.

26. Idem, *S. Th.* I, q5, a.4 ad 3.

27. Idem, citado (sin referencia) por C. Fabro en la *Introduzione a S. Kierkegaard, Gli atti dell' amore*, Rusconi, Milán 1983, p. 19.

28. C. Cardona, *op. cit.*, p. 101.

29. A. Millán-Puelles, *Sobre el hombre y la sociedad*, Ria1p. Madrid, 1976, p. 100.