

### 1. *Problemática*

Es menester distinguir, inicialmente, entre dos problemas: a) El trabajo, y b) Los «hombres del trabajo». El primero es un problema metafísico, el segundo sociológico. La relación que entre uno y otro problema ha establecido la filosofía social moderna ha sido muy interesante, pues no cabe duda de que ambos problemas están implicados. La cuestión —con todo— es si lo están del modo en que la filosofía contemporánea tiende a verlo.

### 2. *Ocio y trabajo*

Un primer acercamiento a la problemática en cuestión nos enfrenta directamente con la relación entre ocio y trabajo. Ocio es la actividad que se realiza por el puro gusto de llevarla a cabo, y no un mero no hacer nada, como es sabido. Al menos así surge el concepto en la filosofía griega (*sjolé, schola*). Esto quiere decir que tiene el fin en sí misma y no fuera. No es una actividad medial, que se realiza para alcanzar otro tipo de fines. La actividad medial es lo que se considera trabajo. Esta distinción fundamental trae consigo inmediatamente consecuencias sociológicas. El ocio, en la medida en que no procura más que felicidad, no basta para la supervivencia en este mundo. Pero si todo el trabajo que yo necesitaría para dicha supervivencia me lo hacen otros, entonces puedo ejercitarme en la contemplación y vivir *sine cura*. Esos otros, sin embargo, salen perdiendo, pues el tiempo dedicado a actividades mediales (trabajo) no les permite la paz necesaria para adquirir hábitos contemplativos. Parece como si, en general, durante siglos, no se hubiese visto apenas como posible la combinación de un tipo de actividad con otra.

Si consideramos que lo propio de este mundo es la temporalidad, que la temporalidad supone el cambio y la serie de condicionantes y condicio-

nados, parece que dedicarse al ocio es como salirse de este mundo para instalarse en un mundo *terminal*, no cambiante, que, precisamente por ello, es *otro*. Si la contemplación es posible al espíritu, entonces ya en este mundo podemos vivir la vida futura. Y si esto es así, parece necesario obtener rápidamente algunas conclusiones fundamentales: a) Interesa el mundo definitivo y no el cambiante y pasajero. Si son *dos* mundos distintos y el bueno es el otro, ¿a qué ocuparme de éste? b) Podría tener necesidad de ocuparme de éste, si ello me fuera útil para alcanzar el otro, pero eso precisamente es lo que aparece como dudoso.

Lo que hay detrás de esta cuestión es una teoría metafísica de gran alcance y vigencia histórica en el pensamiento clásico, a saber, la teoría de la *mimesis*. Ser como otro es parecerse a él y, eso, en el plano operativo, significa que he de actuar miméticamente tantas veces sea necesario hasta que llegue a adquirir la identidad buscada. Lo que me interesa, pues, al parecer, es ejercitar en este mundo mi semejanza con el otro, de tal manera que tras la muerte este nuevo mundo me acoja como mi lugar natural.

Abandonar este mundo —en el sentido de no preocuparse por las mediaciones típicas de él— parece así lo más juicioso. Desde esta perspectiva, el que tiene que trabajar —contra su voluntad— para buscar su manutención, es un «esclavo del trabajo», un «forzado», un «esclavo a la fuerza», mientras que el que trabaja por gusto o por deseo de acumular riquezas mundanales es más bien un «esclavo por naturaleza» y, por tanto, un ser inferior.

### 3. *Virtud y trabajo*

Es fácil ver que las consideraciones anteriores —cuya relevancia histórica es bien conocida— dependen todas ellas de un punto fundamental, a saber, si realmente le es posible al hombre llevar a cabo esa actividad que se llama *contemplación*, ocio en su sentido más profundo —no mero entretenimiento—. La filosofía de la escuela ateniense lo admite, la medieval-cristiana también, pero con una enfatización moral muy clara, y la filosofía moderna tiende, progresivamente, a negar la posibilidad de tal contemplación. Con todas las matizaciones necesarias —y me parece que se han de hacer más de las habituales, pero no es este el lugar— el pensamiento cristiano aporta —entre otros— un elemento que había sido de menor peso en la tradición de la filosofía ateniense: la importancia concedida a la historia. Conceder importancia a lo histórico supone tomarse la praxis más en serio de lo que se hizo en Grecia, y esto se interpretó, en los autores cristianos, principalmente mediante la enfatización de la tesis según la cual el ejercicio contemplativo debía ir mediado por el ejercicio de las virtudes morales. Contemplar es ver a Dios, pero a Dios no lo ve el que tiene su vista manchada por las malas costumbres. De este modo, se realiza una reivindicación de la praxis como medio. Y, principalmente, se reivin-

dica un tipo de praxis: la moral. En último término, la tesis, según la cual el que no ama al prójimo no ama a Dios, es la que lleva a la construcción de esta moral. Es menester atender a la praxis del comportamiento, pero con el fin no en el comportamiento mismo, sino en el encuentro subsiguiente de Dios en la contemplación.

Las últimas consecuencias de la filosofía moderna —en lo que atañe a los aspectos ahora referidos— se obtienen en el siglo XIX, a través de la obra de algunos pensadores de nota, entre los cuales cabría destacar aquí a K. Marx y F. Nietzsche. Se niega la posibilidad de la contemplación y, consecuentemente, deja de tener sentido una praxis construida en orden a ella, es decir, la moral en su sentido tradicional o clásico. Es en este sentido en el que K. Marx puede no predicar ninguna moral, y en el que Nietzsche se proclama el primero de los immoralistas. Sin embargo, es evidente que ellos han de predicar también una ética, un modo de comportamiento, a saber, el adecuado ya no a la contemplación sino al trabajo. Por ello es la metafísica nietzscheana la «metafísica del artista», y el hombre es esencialmente un trabajador para Marx.

En otro lugar<sup>1</sup> he puesto de manifiesto cómo se da un sorprendente paralelismo (*a sensu contrario*) entre la doctrina clásica de la *humanización* del hombre merced al ejercicio de la virtud moral y la doctrina nietzscheanomarxista de la *realización* del hombre merced al ejercicio de la virtud técnica. La virtud moral, según los clásicos, me humaniza al tiempo que me diviniza, el hombre virtuoso es el que trasciende lo pasajero para identificarse con la divinidad trascendente. La virtud técnica, según los modernos, es la que realiza mi humanidad, al tiempo que me diviniza, me hace consciente de que no hay más Dios que yo mismo que *domino* el mundo en el que me instalo.

Es evidente que un menosprecio de las virtudes técnicas significa un menosprecio de este mundo temporal, mientras que un menosprecio de las virtudes morales en su sentido clásico significa un menosprecio del otro mundo eterno.

#### 4. Amor y trabajo

La doctrina clásica de las pasiones y las virtudes sostiene que la raíz de unas y otras es el amor. En el primer caso se trata del amor de concupiscencia (la pasión es individual), y en el segundo del amor de donación (la virtud es transitiva). Desde el punto de vista clásico, la clave está en el segundo (*ágape*, o *charitas*, raíz de las virtudes teologales y de las morales en su sentido propio), mientras que desde el punto de vista moderno está en el primero (el *deseo*, fundamental en Marx; Nietzsche

1. Cfr. R. ALVIRA, *El reto de la sociedad tecnológica*, en «Persona y Derecho» 8 (1981).

intenta evadirse de los problemas que conlleva reducir el amor a puro deseo mediante el recurso a la noción de voluntad de dominio, que es una voluntad meramente artística o técnica).

El problema que se plantea aquí es si es pensable una actividad medial (trabajo) sin presuponer una actividad final (contemplación). También en este punto Marx y Nietzsche son, a mi juicio, los autores modernos que mejor han sacado las últimas consecuencias del pensamiento ilustrado. Ambos sostienen que el hombre organiza su obrar sin buscar felicidad alguna en él (fin final). Parece que mi exposición es exagerada, pero es tan simple como suena. Es un error la interpretación hedonista de Nietzsche, y el freudomarxismo no me puede explicar qué ocultos placeres se esconden en el trabajo productivo que, sin embargo, sería lo propio del hombre. Ahora bien, también puede parecer simple y, sobre todo, no hay espacio aquí para justificarlo, pero me parece evidente que la actividad humana es imposible de explicar a espaldas del concepto de felicidad. Un botón de muestra es, precisamente, que el mismo *deseo* y la misma *voluntad de dominio* no pueden comprenderse más que como actividades con alguna impregnación de eternidad. No hay ninguna forma profunda de uso de la voluntad que no implique eternidad. No sólo el amor virtuoso es eterno, si bien es cierto que él lo es del modo más pleno y propio.

Así, pues, no es posible interpretar el trabajo —como lo llevamos entendiendo hasta ahora— más que en orden a la felicidad (contemplación, fin final). Si esto es así, como me parece, se puede obtener la consecuencia de que como la contemplación trasciende el tiempo, también el trabajo lo trasciende en cierta medida; en la medida, precisamente, en que está subordinado a ella. Más contemplativa es la contemplación, más eterno es el trabajo que a ella conduce.

## 5. *Estudio y trabajo*

Todo lo que va dicho hasta ahora son comentarios que se apoyan en la distinción fundamental entre los tres tipos de actividades específicamente humanas: *contemplación, praxis moral, arte o técnica*. El trabajo se incluiría —sería— el tercer tipo señalado. Es una clase de actividad que pide esencialmente la presencia de una materia: sin materia no hay producción. Por ello una interpretación unilateral del hombre como ser mera y esencialmente productor conduce necesariamente al materialismo.

La distinción me parece, efectivamente, fundamental. Según ella, es cierto que una cosa es trabajo y otra contemplación, y que el primero debe servir a la segunda. Pero —aparte de que ese servicio introduce un matiz muy importante, sobre el que luego volveré— esa distinción no es la única que se ha de hacer. Hay otra, de gran relevancia metafísica, que se ha de tener en cuenta. Consiste en que, en todo tipo de actividad, en cualquiera de las tres señaladas, se ven implicadas las otras dos.

Mientras vivimos en este mundo, no podemos contemplar sin el apoyo previo en la acción moral y sin el uso de una técnica previa del intelecto que nos lleve «a las puertas» de esa contemplación. Y toda acción moral implica una contemplación previa y un hacer (si no se *hace* algo, la acción moral no se cumple plenamente). Todo hacer, todo producir, implican a su vez contemplación y presupuesto moral. En este punto, la interpretación platónica del arte me parece la adecuada. Si esto es así, toda acción humana en este mundo (acción humana específica) implica contemplación y trabajo y la unión armónica de los dos. Se ha de matizar desde este punto de vista, la distinción entre «hombres del trabajo» y «hombres del ocio». Todos los hombres lo son del trabajo y de la contemplación, y la diferencia estriba solamente en el lugar respectivo de uno y otro y en la manera en que se presentan. ¿Es que no cansa la actividad contemplativa? ¿Es que no hay más contemplación que la del éxtasis, y no lo es la meditativa-discursiva? ¿Es posible un trabajo puro, exento de gozo contemplativo? ¿No produce felicidad un trabajo rectamente ordenado al fin, y el trabajo creador recto? Cualquier filósofo al que le ha tocado alguna vez trabajar con las manos, sabe bien que este trabajo supone más bien un descanso comparado con las horas de filosofía.

Toda actividad humana, cualquiera de las tres señaladas, tiene —por otra parte— una dimensión *visiva* (estudio) y una dimensión de *esfuerzo* (trabajo). No hay, desde este punto de vista, ninguna actividad humana que excluya al uno o al otro. El picapedrero que talla la piedra *estudia* el modo de hacerlo, y el filósofo que contempla se *esfuerza* y agota en ello. Tampoco desde este punto de vista, pues, es posible establecer una separación entre contemplación y trabajo, ni una diferencia esencial entre el trabajador y el contemplativo. La diferencia no es esencial, sino que se refiere sólo a la *disposición* de los elementos.

#### 6. Conclusión: ¿En qué consiste un buen trabajo?

Si ahora tomamos en conjunto las consideraciones anteriores, podemos obtener como conclusión la idea concreta de en qué consiste un *trabajo bien hecho*, en referencia ahora, a lo que el lenguaje coloquial entiende por trabajo: el *hacer* cotidiano del hombre común. A mi juicio un trabajo bien hecho se caracteriza porque contiene tres elementos:

a) Está correctamente ordenado al fin final, y participa así de dicho fin; se eleva a la eternidad propia de él, es objeto de amor y produce felicidad.

b) Me sirve para ver a Dios, es decir, me coloca en la contemplación propiamente dicha.

c) Me cuesta un esfuerzo que tiene sentido en orden a la perfección de ese trabajo y al paso por la negatividad propia del esfuerzo (la cruz).



# Boletín

