

## CONCEPTO Y VALORACION DEL TRABAJO EN LA FILOSOFIA

La evolución de la cuestión social es una expresión parcial de la total evolución de la cultura. Esta evoluciona según una dinámica propia; pero en su *substratum* encontramos siempre una evolución paralela en el concepto y valoración del trabajo. En este paralelismo sincrónico no hay sólo concomitancia, sino interdependencia, como que la cuestión social es solamente un reflejo en el campo de las realidades político-sociales del concepto que se tenga del trabajo en las esferas teóricas e intelectuales.

Ahora bien, como en la cultura, también en la cuestión social encontramos tres aspectos principales íntimamente relacionados e interdependientes, que se condicionan mutuamente y obran uno sobre otro como freno o como estímulo.

La faceta más inmediata es la económica y la técnica; la segunda es la política (Derecho, Sociología, etc.), y por último está la tercera y más reflexiva, la espiritual (Religión, Arte y Filosofía) que da al hombre una convicción total acerca de la realidad entera aunque con diferencias esenciales.

La Historia debe tener por objeto la unidad viviente del espíritu humano, y por ello está obligada a mantener la unión entre todas sus ideas. La historia del concepto del trabajo es la historia de lo que el hombre ha pensado durante siglos sobre el trabajo. Ese hombre es unidad y multiplicidad; unidad de alma y multiplicidad de momentos y circunstancias históricas.

El hombre, ante diversos medios y circunstancias, actúa de maneras diversas. Esas circunstancias despiertan en él funciones y reacciones dormidas o al menos oscuras. El hombre artista lo es sin dejar de ser religioso o social; pero desarrolla con más intensidad sus reacciones artísticas y se vale de ellas para expresar su concepto del trabajo como de los otros hechos que le rodean. Lo mismo se diga del jurista, del economista, etc. Pero lógicamente, el filósofo, por su propia función y vocación, es el llamado en primer término a reflejarnos en su pensamiento la evolución que ha sufrido el concepto del trabajo

a través de esas circunstancias que rodean al hombre y que constituyen su historia.

El trabajo del hombre, como todas sus actividades, tienen su historia y evolución, paralela a la historia y evolución de la técnica; el obrero trabaja hoy en condiciones diferentes a las que rodeaban al trabajador medieval o romano. Esta historia del trabajo es un capítulo más de la Historia general de la industria y de la economía.

Pero, como hemos dicho en otro lugar (\*), en un plano superior a esta historia material y técnica del trabajo, hay otra historia de las condiciones sociales y políticas del mismo; en ella vemos al trabajador pasar por grados intermedios desde la esclavitud hasta la moderna equiparación funcional con el capital y la técnica. Esta historia, sin embargo, sigue sin contenido y sin vida, si no avanza hasta el por qué de la evolución de esos hechos, que en su continuación forman la historia social y política del trabajo. Y ese por qué de la evolución lo encontramos en el pensamiento filosófico que fundamenta en cada caso la acción política social de todos los tiempos.

El concepto «trabajo» es un término universal creado por los filósofos para expresar en un sólo trazo la idea que en nuestro entendimiento ha forjado la vista o el estudio de toda esa gama de actividades a las que propia o impropriadamente llamamos trabajos. El mundo vegetal trabaja a su manera, así como el animal en su función fisiológica y, sobre todo, el hombre en la intelectual trabaja también cuando crea algo útil, transformando la energía de sus músculos o la potencia de su cerebro en un bien económico, en una riqueza.

Este último es el concepto del trabajo económico, que sólo cuando añadimos que es consciente, se identifica con el trabajo humano. Pero aún dentro de esa unidad del concepto de trabajo del hombre, existen todavía diversos subconceptos, que en su conglomerado forman aquel único bloque que llamamos trabajo humano y que se presenta al filósofo como objeto de su pensamiento.

En el trabajo del hombre estudia el médico el desgaste de sus fuerzas físicas y síquicas; el místico ve en el mismo la penitencia y el cumplimiento de una condenación por el pecado; el filósofo lo llama deber y ve en él la razón de ser de la vida humana; el economista estudia su fuerza creadora de bienes y riquezas, y el político el factor del bienestar y paz social de la nación.

Todos estos aspectos tiene el concepto de trabajo, y su evolución consiste

---

(\*) *Teoría general del Derecho español del trabajo*. Madrid, 1948, pág. 325.

precisamente en la transición del interés filosófico de las diversas épocas de uno a otro de estos subconceptos. El concepto de trabajo no ha variado en sí a través de la historia cultural de los pueblos; lo que ha variado es la posición del pensamiento filosófico y cultural de los pueblos respecto a dar cara a uno o a otra de esos diferentes aspectos del concepto de trabajo.

La cultura y la civilización de los pueblos han proyectado su sombra, igual que sobre todos los otros conceptos de su obra intelectual sobre el concepto de trabajo. Y esta evolución ha sido principalmente labor del pensamiento y quehacer de la Filosofía que a su vez evolucionaba con y en la cultura.

La moral moderna del trabajo es fruto de esa larga evolución. A medida que la historia avanza desde la Antigüedad hasta la Edad Media, de ésta a la Reforma y de la Reforma a nuestra civilización industrial, los valores del trabajo han ido ocupando lugar progresivo en la conciencia de los hombres. Esta lenta ascensión de la idea del trabajo va a ser objeto de nuestro ensayo que puede calificarse lo mismo como de Filosofía de la Historia del trabajo o también como de Historia de la Filosofía del trabajo.

Ahora bien, Zubiri en un prólogo a la historia de la Filosofía de Marías (\*), distingue tres conceptos distintos de filosofía que emergen, dice él, en última instancia de tres dimensiones del hombre y corresponden a tres concepciones de su inteligencia: la filosofía es un *saber* acerca de las cosas (y cosa es el trabajo); la filosofía es, además, una *dirección* para el mundo y la vida (y el trabajo es una función social y vital del hombre que precisa orientación); y la filosofía es, por último, una *forma de vida* y, por tanto, algo que acontece (y el filosofar sobre el trabajo es ya en sí su trabajo).

En el estudio de la evolución histórica del pensamiento filosófico aplicado al tema del trabajo nos interesan principalmente los dos primeros aspectos, aunque no pueda olvidarse el tercero, ya que esa forma de vida que es el filosofar está en todo caso influida por el medio en que lo hace, de modo que no puede muchas veces fijarse el límite que separa a la idea de la realidad estudiada por ella en un determinado momento y circunstancia.

Es muy amplio el campo que pretendemos recorrer con el fin de espigar rastros que nos señalen el proceso evolutivo que ha seguido en él el tema del trabajo humano. Nuestro propósito no es el erudito sino el conceptual. Por eso hemos preferido el método formal al histórico. Puede tener el inconveniente de posibles repeticiones ya que una escuela filosófica es un entra-

(\*) *Historia de la filosofía*. Madrid, 1948, pág. 3.

mado de ideas indiferenciadas y concordadas, pero creemos que ganará en claridad.

Además de que la historia de la filosofía no es extrínseca a la filosofía misma, como pudiera serlo la historia de la mecánica a la mecánica. Cierto que la filosofía no es su historia; pero la historia de la filosofía es filosofía porque, como dice el mismo Zubiri, «la entrada de la inteligencia en sí misma en la situación concreta y radical en que se encuentra instalada es el origen y la puesta en marcha de la filosofía». Por eso, es indiferente al objeto de nuestro estudio el que adoptemos el método formal prefiriéndolo al histórico.

Por otra parte, desde Platón y Aristóteles (y aun desde Parménides) hasta Leibniz y luego a Kant y Hegel y más tarde hasta nuestros días, hay una línea ininterrumpida en los problemas de la verdad, aunque a veces no se muestre tan clara en su estudio temporal dividido en períodos muy cortos, y esa línea es ni más ni menos la que nos muestra la historia de la filosofía. Por eso, aunque distintos los métodos o caminos son unos mismos los terrenos que atraviesan y un mismo el fin hacia el que avanzan.

Sería inútil y además ineportuno señalar aquí el ámbito y contenido de la filosofía. Su propia amplitud nos brinda su acomodación fácil al tema del trabajo como actividad del hombre. Dejemos de lado su concepto etimológico de «amor a la sabiduría» que no es la de cualquiera ciencia, sino la de los últimos y más profundos fundamentos del ser, que al mismo tiempo da normas para el recto juicio y orden de todas las cosas, y hagámosla sinónima del «mundo del hombre», y más concretamente del «mundo del hombre que trabaja».

También sobre este plano reducido pueden proyectarse los tres grandes problemas de la filosofía: la verdad, el ser y el bien. La actividad laboral del hombre encierra en su ser la verdad y el bien que el filósofo estudia en la doble vertiente metafísica y ética.

La metafísica del trabajo estudia su sentido y significación en el ser humano como reflejo de su dignidad intrínseca, como ser y como compuesto dotado de facultades de razón, voluntad y sentimiento (Antropología). La ética del trabajo estudia su valor moral en relación con el obrar del hombre, como individuo y como miembro de la Sociedad (Sociología).

En estos cuatro apartados creemos centrado todo el pensamiento filosófico sobre el trabajo. En cada uno de ellos seguiremos el método histórico sin olvidar su contenido formal.

I. METAFISICA DEL TRABAJO

1. Es sabido que la denominación de «metafísica» fué en sus orígenes meramente «editorial»: los libros aristotélicos que trataban de la filosofía primera que tiene por objeto «la cuestión del saber», fueron colocados «después» de los de la física. Sólo más tarde adquirió el sentido actual trascendente para calificar la suprema ciencia filosófica. No pretendamos, sin embargo, encontrar en ella conceptos específicos sobre el tema laboral. En su inmensa mayoría son interferencias o deducciones de concepciones generales sobre la actividad humana; pero no por ello son menos eficaces para penetrar en el pensamiento metafísico de las diversas escuelas filosóficas.

2. La metafísica griega desconoció el sentido humano del trabajo como tal. Encontramos en ella datos para este problema metafísico del trabajo en su estudio sobre la *empereia* y la *tekne*: sobre ambas está la *sophia* compuesta por el *nus* y la *episteme*, es decir, el saber intuitivo y el demostrativo. El trabajo no sale de la categoría de la *empereia* y la *tekne*: nunca alcanza las alturas de la *sophia*.

El ideal del hombre griego deducido por Platón de su propia naturaleza metafísica es ser semejante a Dios en la participación sustancial a un proceso común de vida. Dios es intuición y contemplación pura: el hombre que se asemeje a Dios tiende a acercarse en todo su obrar, tanto en el intelectual como en el físico, a esa pureza e independencia de lo material. Es decir, que para el griego la nobleza y dignidad del hombre viene de su actividad y no de la naturaleza intrínseca de la persona humana, como intuyeron los orientales y claramente proclamó el Cristianismo.

Avanzando más en ese pensamiento platónico, encontramos la razón de esta concepción de la vida en el carácter objetivista y dualista de su metafísica: el hombre y la materia, el entendimiento y su objeto son para él mundos separados que sólo se unen en la intuición por la que el sujeto se eleva a pensamiento absoluto, acto puro, Dios. La *catarsis* consiste en la liberación del alma, sola y libre de la cadena corpórea (1): por eso es ocio y no trabajo.

De este modo es completa para Platón la antítesis entre el trabajador y el pensador. El trabajador sólo conoce las cosas terrenas y corporales. Solamente

(1) PLATÓN: *Faed*, 67. (Cfr. E. ZELLER: *Die Philosophie der Griechen*. Tübingen, 1844-52.)

el pensador y el sabio llegan a esa liberación total de la materia: sólo él alcanza la perfección humana. Por eso es el llamado a la rectoría de los demás. El pensador es la minoría, la aristocracia, el elegido, y los demás, esclavos, trabajadores y artesanos son la masa desheredada de la cultura (2).

Aristóteles sigue esta misma directriz metafísica al concebir el pensamiento como *teoría* y no como *ergueia*. Para él cualquiera actividad que subordina el entendimiento a la práctica, envilece al hombre porque lo materializa. Solamente se enaltece el hombre cuando rechazando los fenómenos y también el trabajo en su orden secundario, se alza como pensamiento y se purifica de toda materia hasta llegar a hacerse pensamiento digno de Dios, acto puro.

Este concepto valorativo del trabajo humano se halla diluido en el pensamiento aristotélico no sólo en su Ética y Política, sino a través de todos sus sistemas sobre la categoría del ser (una de ellas la de «acto» y «potencia» en conexión con su idea del «movimiento»), sobre la sustancia como compuesto de materia y forma (hilemorfismo) y sobre la teoría de las causas entre las que cataloga la materia, la formal, la eficiente y la final de clara aplicación al trabajo del hombre.

Pero es en la teoría del «saber» como fundamento de la libertad donde el pensamiento aristotélico sobre el trabajo es menos valorativo. El trabajador no es parte del Estado porque le falta libertad y saber. El saber para la filosofía griega señala la capacidad de actuación del hombre individual y socialmente. El esclavo y el trabajador faltos, por naturaleza, de ese saber, están también faltos de su condición de personas, no son sujetos *sui iuris*, y ello en virtud de una ley de la propia naturaleza, entendida ésta en sentido diferente a como después la entendieron Rousseau o Nietzsche.

Cuando Aristóteles funda en la naturaleza la diferencia existente entre los libres y los esclavos entiende por naturaleza en este caso el conocimiento o saber cuya forma suprema es el saber racional. El hombre en la ignorancia vive como enajenado y sin pertenecerse a sí; en tal estado puede convertirse en propiedad de quien se conozca a sí mismo y rija sus actos. Con toda claridad dice Aristóteles que depende de otros el que no es capaz de razón a no ser que se la muestren. El animal, lo es porque no es posible hacerle sentir y comprender la razón: en esta concepción del saber resultan idénticos el esclavo y el bárbaro: ambos ignoran y son rudos, es decir, la sabiduría no es su virtud y poder. Y así sobre el Logos propio solamente del hombre libre y *sui iuris*, esto es, sobre la palabra y la razón «para poner de mani-

---

(2) *Alcyb*, I, 137.

«esto lo que es útil o perjudicial, así como lo que es justo o injusto» funda Aristóteles su concepción del hogar, de la *kume* y de la *polis*. La servidumbre de un hombre a otros hombres surge así como servidumbre de una razón a otra razón superior. Y así el siervo, instrumento animado del señor forma en él un todo para el fin que el señor se proponga (3).

Pero para la metafísica griega el problema principal está centrado en la antinomia que no logró salvar entre trabajo intelectual o manual. Según esto la sabiduría griega concluye en la contemplación y rechaza el trabajo: en aquélla alcanza el hombre su felicidad plena la beatitud, siendo secundaria la felicidad conseguida en la virtud práctica. Oriente, la cuna de la religión y de la moral, como Grecia lo fuera de la ciencia y el arte, al decir de Hegel (4), salvó esta antinomia al poner la dignidad moral como inherente al hombre como tal. Este como persona es ya capaz de libertad independientemente de su situación en el mundo, pensador o trabajador manual.

En esto coinciden las metafísicas de todas las religiones orientales desde la de Zaratrusta hasta Confucio, como ampliamente estudiamos en otro lugar (5).

2. *La filosofía de la Edad Media*, que es lo mismo que decir la Escolástica, tuvo tres problemas capitales de especulación: la creación, los universales y la razón. En su metafísica, centrada en el estudio de esos tres problemas, encontramos presupuesto suficiente para fundamentar un verdadero sistema valorativo del trabajo. Son los siguientes:

a) La persona humana extrae y recibe su dignidad de su propia naturaleza; de donde se deduce su igualdad metafísica. La libertad y la auto-creación, contenido esencial de esa personalidad, son independientes de su situación en el mundo, pensador o trabajador manual. Todos tienen una primera e inicial dignidad que radica en la propia esencia y naturaleza de la personalidad humana.

b) La imperfección innata al hombre requiere su perfectibilidad lograda en crear utilidades y supone la penalidad del esfuerzo en su consecución. El trabajo es perfección de la materia y del propio trabajador, perfeccionando y transformando la materia la hace útil, y perfeccionándose a sí mismo alcanza su propio fin último.

c) La operación sigue al ser: primero es el ser, que imprime sus caracte-

(3) S. TALAMO: *Il concetto della schavitu da Aristotele ai dottori scolatici*. Roma, 1908. E. CICCOTTI: *Il tramonto della schavitu nel mondo antico*. Udine, 1940.

(4) *Lezioni di Storia della Filosofia* (tr. it.), vol. I, 1930, pág. 167.

(5) PÉREZ LEÑERO: *El tema del trabajo en las religiones*. Madrid, 1959, pág. 29.

teres al obrar. Si aquél es libre y espiritual, el obrar ha de serlo por exigencia metafísica. De aquí que el trabajo humano haya de tener intencionalidad y libertad para que sea humano.

d) Dios es el creador de todo, lo que pone al hombre en función de mero usufructuario de lo transformado por el trabajo. Su producción es mera transformación y como tal no crea un dominio único y exclusivo.

e) El hombre tiene un fin trascendente, por lo que el trabajo no puede ser fin en sí mismo, sino simple medio para alcanzar aquél.

Estos son los principios más fundamentales de la metafísica escolástica en relación con el trabajo (6). Ciertamente que no son numerosos y algunos de ellos son de no inmediata aplicación. Pero no puede olvidarse que el trabajo no es un dato inicial en la metafísica del hombre a la que se aplica directamente la escolástica. Pero, aunque pocos, tienen en su entraña fuerza suficiente para crear toda una doctrina sobre el trabajo como la que se desarrolla en la doctrina social católica, cimentada filosóficamente en los principios señalados.

3. Ciertamente que el *Renacimiento* no tiene un propio sistema filosófico en el sentido de su estructuración científica. Pero no puede negársele el carácter de ser un momento decisivo en el desarrollo del espíritu humano. Su característica se centra en que el interés del hombre se lleva del más allá al más acá, del cielo a la tierra, al mundo y a la vida, sin que por ello pueda decirse que sea un retorno a la concepción clásica de la vida. Lo único que lo caracteriza como original es el sentido de la dignidad del hombre, de su personalidad, de su productividad y trabajo. Y en este plano problemático no podía negarse a una metafísica del trabajo.

La valoración del hombre, la «humanitas» renacentista se centra en considerarlo no como un «yo pasivo» frente al espectáculo de las cosas, sino como «yo activo» y eficaz. «Nuestras son las cosas humanas, porque están hechas por el hombre», dice Giannozzo.

La naturaleza y el mundo están regidos y gobernados por el trabajo del hombre: es la tesis renacentista. El proceso del trabajo aproxima en cuanto universal e infinito, el hombre a Dios, lo hace en cierto modo divino. «Homo igitur qui universalitates cumetis, et viventibus et non viventibus providet, est quidam, deus» (7).

Pero es en Giordano Bruno donde el concepto del trabajo adquiere una

(6) P. BOISSONNADE: *Le travail dans l'Europe chrétienne au moyen Age*. París, 1921.

(7) MASIPIO FOCINO: *Theologia platonica* (XIII, 3).

significación metafísica dentro de un sistema nuevo y original. El dualismo aristotélico de una forma separada de la materia, de un Dios que se aparta del mundo, es refutado por Bruno. El hombre es intelecto y voluntad conjuntamente y sin solución de continuidad. La voluntad del hombre, el «yo quiero querer» significa para él actividad, dominio de las cosas, trabajo. El ocio está condenado en la vida del hombre: el trabajo nos aleja de la primera condición de bestias.

Pero el trabajo no es para el Renacimiento fin en sí mismo; es sólo medio para conseguir el pleno descanso y la felicidad. El hombre conquistador del mundo mediante su trabajo y actividad, «soberano, epílogo, armonía, fin de toda cosa» según Campanella, es la figura central del pensamiento humanista del Renacimiento y entraña los presupuestos ideológicos de la actual glorificación del trabajo humano.

4. La actividad para los sensualistas y economistas posteriores es productor del trabajo y de las cosas útiles. Al *idealismo moderno* corresponde el mérito de ampliar ese concepto y hacer de la actividad el factor dominante en nuestra concepción de la vida, y ello lo hace mediante la profundización correlativa en el concepto del individuo (3).

Hasta que el hombre no advierte su individualidad sintiéndose sujeto inconfundible en el orden moral, en el sentido de que siendo centro del mundo (idea recibida del Renacimiento) las cosas son suyas porque las hace, la filosofía no da con el concepto adecuado del trabajo. Para concebir toda la vida como actividad, es decir, como trabajo, es preciso romper antes con la idea de que las cosas creadas por un dios o un demiurgo, están fuera de nosotros, aptas solamente para ser contempladas en el *otium* clásico. Para el idealismo las cosas son para nuestro conocimiento y para nuestra acción, mejor aún, son en nuestro conocimiento y acción. Así nuestra actividad llamada sintética es constitutiva de las cosas mismas.

a) Vico intuyó esta concepción en la fórmula *verum et factum convertuntur* que ya Aristóteles vió en su aplicación absoluta a Dios en quien es real toda idea o pensamiento, y Platón aplicó al pensamiento humano en cuanto está en el de Dios y de él participa. El idealismo moderno lo aplica al pensamiento humano en sí: el hombre crea su mundo y como autor lo conoce. Vico se refiere sólo a los productos históricos y morales, no a los naturales. Estamos ante la coincidencia del conocer y del hacer en la compren-

(3) MIANETTI: *Fichte e il problema dell'individualità*. Padova, 1944.

siva noción de actividad. Se conoce lo que se hace y sólo lo que se hace. El *homo cognoscens* es también *homo faber* (9).

b) El *idealismo alemán* con su tríada (Kant, Fichte y Hegel) desarrolla todo el sentido fecundador de estas geniales intuiciones de Vico.

Para Kant el conocimiento no es recepción y posterior generalización según querían los empiristas y sensualistas, sino síntesis de los términos subjetivos y objetivos en un *quid*, es decir, el conocer es no sólo un «percibir» (*per-cipere*) ni un mero «constituir», sino más ampliamente un relacionar, un ordenar; en suma, un hacer en el más amplio sentido de la palabra, un «fabricar», un orden.

Aquí está el germen de la filosofía moderna, el sentido del *a priori* sintético que no es el *a priori* dogmático: filosofía en la que se ha encontrado el nexo entre teoría y práctica en un principio que es actividad y trabajo.

Fichte y Hegel amplían y profundizan este esfuerzo kantiano de solucionar el dualismo que caracteriza toda la filosofía anterior. También ellos ponen en la actividad el principio unitario; pero, además, según sus ideologías (conservador Hegel y liberal socialista Fichte) sacan diversas consecuencias en la aplicación de su metafísica al problema concreto del trabajo (10).

Si el espíritu es actividad, nos dice Fichte, debe encontrar en sí la satisfacción y la felicidad. La inercia y el ocio le desnaturalizan: la vida es contraste de la inercia con la actividad. El trabajo es un deber de esa vida, y el rehuirlo es evadir su destino y contravenir una ley moral. El suicidio es por ello pecado, porque significa el deseo de no trabajar más. El trabajo es siempre duro, pues las resistencias que presenta la naturaleza son muchas ya que en la resistencia de lo irracional están todas las insidias de la vida. «Cada uno, dice Fichte (11), debe vivir con el propio trabajo» y en consecuencia debe el Estado asegurar a todos el trabajo ya que quien no viva de su trabajo no se presta a respetar ni la propiedad ajena ni la propia sociedad política.

También Hegel desciende del concepto general de actividad al del trabajo y lo vincula específicamente al sistema de necesidades. Es para satisfacer éstas por lo que el hombre trabaja y crea la riqueza. El trabajo es ley de vida ya que sin él no pueden llenarse las necesidades de la vida. La división de clases proviene de la división del trabajo y de las riquezas. Las clases tie-

(9) B. CROCE: *Filosofía di G. B. Vico*. Bari, 1911.

(10) A. RAVÁ: *Il socialismo di Fichte e le sue basi filosofico giuridica*. Palermo, 1907.

(11) *Grundlage des Naturrechts*. Paragraf, 16.

nen una eticidad propia y el trabajar tiene también su propia honestidad, una ética del trabajo profesional, una ética económica. Como existe también la exigencia de ser reconocido como trabajador, en la dignidad moral del mismo, por lo que se puede hablar del honor del hombre como sujeto del trabajo (12).

c) El *idealismo moderno posterior* a esta tríada germana fundamenta su pensamiento en estas mismas ideas. Tiende cada vez más a representar el espíritu como actividad, más aún como «facticidad», es decir, actividad que obrando hace, esto es, suscita y crea, pone y elabora, constituye y transforma. Podemos añadir que trabaja en el sentido específico como resultado de una voluntad tendida a la vida, acción que se desarrolla en la práctica.

De aquí las tendencias voluntaristas, las varias filosofías de la acción y del pragmatismo que han sido a la vez la causa y el efecto de esta ascensión de la idea del trabajo. Bergson es el filósofo prototipo de esta tendencia.

Para él son dos los modos por los que la vida obra sobre la materia: uno restringido y limitado en el instinto de los animales, otro más amplio en el racional del hombre creador de instrumentos artificiales de trabajo. «La actividad inventiva consigue su más alto grado cuando se materializa en un instrumento fabricado, y a ello tienden como a supremo ideal la inteligencia de los animales» (13). Es la conversión de la inteligencia en la facultad fabril. La inteligencia es así la facultad de «construir instrumentos orgánicos para la acción. El hombre es acción vertida sobre el dominio de las cosas: el trabajo.

«Ningún filósofo —escribe Tilgher (14)— ha puesto jamás tan alto ni ha celebrado más dignamente el trabajo productivo del hombre». Ninguno antes que él, en el orden filosófico, había dicho con tanta claridad que el hombre fundamenta su dignidad en su cualidad de forjador y trabajador. Gracias a Bergson, el *homo faber* se identifica con el *homo sapiens*.

La inteligencia humana para el pensador francés es esencialmente artesana, más aún, mecánica. Ella compromete la conciencia en cuanto conocimiento de la inmensidad de su obra y con ello es libre. Si bien posteriormente en su afán metafísico fijo en Dios despoja al trabajo de gran parte de su significado al desar platónicamente un trabajo sin trabajo, la creación en la intuición

(12) K. LOEWITH: *Von Hegel bis Nietzsche*. Zurich, N. York, 1941. Sobre todo, P. II, C. II, «Der Problem der Arbeit».

(13) *L'évolution creative*. París, 1907. C. II. (Cfr. J. CHEVALIER: *Bergson*. París, 1926, pág. 124.)

(14) *Homo faber. Storia del concetto di lavoro nella civiltà occidentale*. Roma, 1929.

purz, tal como está en Dios y como ya antes Platón y Aristóteles concibieron el conocimiento humano.

Blondel (1861), el filósofo de la acción, se encuentra en muchos aspectos en la línea de Bergson. Destaca al conocimiento con un marcado carácter intuitivo que él llama con frecuencia conocimiento concreto, el cual se obtiene observando no aislada o estáticamente a los seres, sino en su dinamismo o acción y añadiendo a este estudio el influjo voluntario de la opción (15).

5. Si en todo orden es cierto el apotegma de que las ideas sociales y filosóficas están en función del hombre del que reciben orientación y norte, en el caso del existencialismo (lo mismo se trate del filosófico que del culturalista) esa dependencia es más clara y patente. La inquietud del hombre moderno, su agnosticismo y desesperación han desembocado en esa desviación del humanismo agustiniano, que en tiempos más modernos recibe desde Kierkegaard (1813-1855) el hombre del existencialismo con posición propia a la que llega por contraste con el hegelismo y el marxismo.

Hegel y Marx afirmaron en sus sistemas que no hay en la vida del hombre trabajo capaz de hacernos señores de las cosas, señorío al que impulsan al hombre su vocación y naturaleza. De hecho, la objetivación a la cual nos conducen el trabajo y la actividad técnica es disipación y derrota del hombre en su intimidad espiritual. Por eso, al negar lo externo y lo objetivo, pierde el trabajo su estimación y valor. En la vida y en la existencia hay asunción de la situación en lucida conciencia de lo que somos, hay vanguardias de la nada o saltos de huida hacia místicas luminarias, pero no hay contaminación de trabajo que es actividad sobre lo externo y material. Esta es la estimativa lógica del existencialismo frente al trabajo, si bien en algunos de sus seguidores aparecen algunas grietas que respiran todavía una valoración positiva de la actividad (16).

Así, el mismo Kierkegaard aprecia el sentido del trabajo no sólo en el orden ético sino en el religioso. El hombre cumple en el trabajo su propia esencia y destino ya que el trabajo es lo esencial en el vivir. Aún ante un mundo carente de valor el trabajo es siempre concebible como servicio rendido a la gloria de Dios. Sólo ese sentido trascendente salva en el existencialismo creyente la estimativa del trabajo: en el ateo el trabajo no significa nada.

(15) BLONDEL: *L'action* (tesis doctoral). París, 1893. ROIG GIRONELLA: *La filosofía de la acción*. Madrid, 1943.

(16) F. BATAGLIA: *Filosofía del trabajo* (tr. esp.). Madrid, 1955. pág. 213.

Para Heidegger (1889), el clásico del existencialismo, en el hombre sumido en las cosas que maneja y de las que se sirve, son posturas esenciales y vitales el «cuidado» y la «preocupación»; pero, en definitiva, nuestra actividad aun concebida como estructura existencial no es capaz de proporcionarnos en ella una tarea formativa respecto a nosotros y al mundo. No existe el trabajo mediador entre el yo y el mundo capaz de llevarnos a un resultado elevado (17). Además de que, añadimos por nuestra cuenta, ¿qué hace el trabajo en un sistema en el que se niega lo exterior y lo objetivo?

Jaspers (1883), médico psiquiatra y existencialista agnóstico, en los últimos de sus ensayos conceptúa en éstos a la técnica y al trabajo como capaces de una revaluación en el propio terreno existencial: revaluación negada en su primer sistema que ponía la perfección del yo más vivido y experimentado en el apartamiento y disminución de lo exterior (18).

Marcel (1889), inicialmente idealista y después espiritualista, ya antes de su conversión al catolicismo, ve a las técnicas abocadas a la decadencia de sus respectivos objetivos. Cabalmente porque vivimos en la edad de la técnica que presupone a los objetos mientras nos arrancan de las motivaciones constitutivas del ser auténtico, es la nuestra una era de desesperación; ésta consiste en reconocer la ineficacia última de las técnicas. ¿Para qué trabajar si no conseguimos el dominio de las cosas en el sentido de la unidad? Por eso la evasión en frase de Marcel, es necesidad de dominar al propio dominio en el recogimiento. La técnica con el maquinismo nos arranca al ser, nos desparpiga y nos aniquila (19).

Así resalta el contraste del existencialismo con la posición hegeliana y marxista. La desesperación ha venido a sustituir aquella fe en un dominio racional del mundo, en la que el trabajo era nota de elección y privilegio de espiritualidad. El trabajo no logra la salvación en medio de una naturaleza envenenada de negatividades. Las cosas se hallan abandonadas a sí mismas. El Universo es más bien un conglomerado de situaciones, de hombres y de cosas, cuya esencia se muestra a quien lo viva como arracional, si es que no como irracional a veces. Lo único que queda es tomarlo tal como es y proclamarlo «absurdo». Para Camus (20), Sísifo y sus esfuerzos míticos pasan de ser símbolos a señalar un estado humano real y actual. El trabajo es sus-

(17) F. BATAGLIA: *Esistenza e coesistenza nel pensiero di M. Heidegger*. Separata del tomo *L'existencialismo*. Roma, 1946, págs. 42-50.

(18) *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. München, 1949.

(19) *Position et approches concrètes du mystère ontologique*. Lovain, París, 1949, página 72.

(20) *Il mito di Sísifo* (tr. it.). Milán, 1947.

tancialmente inútil, aunque al cobrar conciencia de su inutilidad nos liberamos, y en cierto modo somos felices.

Otro de los resortes del trabajo, la riqueza, falla también en el existencialismo. El hombre que se enfrenta con el mundo para cumplir en él su misión existencial, se siente ya desde un principio decepcionado: se acerca al mundo esperando lograr en él alguna ayuda con que cumplir su misión y sólo encuentra obstáculos que pone principalmente afán de riquezas.

La «metafísica según la razón vital» de Ortega, nace de su crítica del idealismo y entraña una valoración positiva del trabajo a través de concepto de la vida del hombre. Lo que el hombre hace con las cosas es vivir. Ese hacer es la realidad con que originariamente nos encontramos que no es sino actividad, algo que probablemente no es, sino que se hace, la realidad radical («yo soy yo y mi circunstancia») es nuestra vida. Y la vida es lo que hacemos y lo que nos pasa. Vivir es tratar con el mundo, dirigirse a él, actuar en él, ocuparse de él: nuestra vida es el dinámico quehacer equidistante del realismo que da pasividad a las cosas y del idealismo que se propone al yo sobre ellas (21).

## II. ANTROPOLOGÍA DEL TRABAJO

1. Aunque la Antropología o estudio del hombre puede conceptuarse como parte de la metafísica tomada en un sentido amplio y etimológico, ofrece, sin embargo, características especiales y suficientes para constituir un estudio independiente en el que se integran la Axiología y la Psicología.

El hombre en su actividad anímica, fundamento de la exterior o corporal, presenta el triple complejo de sus facultades divididas como razón, como voluntad y como sentimiento. Si el trabajo es deber y vocación de todo hombre, ha de tener necesariamente un valor perfectivo en estas tres facultades. Así, más o menos directamente lo han estudiado las diversas escuelas filosóficas con criterios no siempre positivos respecto a la cuestión de si el trabajo perfecciona al entendimiento, a la voluntad o al sentimiento.

Las dos primeras, y en parte también la tercera, se hallan incluidas en la problemática de la profesión, tomada ésta como actividad laboral digna y continuada del hombre.

La profesión con su vértice en el trabajo humano tiene dos claras vertientes valorativas: una, personal en la elaboración de su destino y dirección.

---

(21) J. MARÍAS: *Historia de la filosofía*. Madrid, 1948, págs. 406 y sigs.

y otra, social en la contribución al Bien Común. Robinson no puede decirse tuviera una profesión por muy técnico que fuera su trabajo de indiscutible utilidad económica y humana para el mismo. La profesión vive de y para la Sociedad, y, en consecuencia, es una función social que implica la división del trabajo que Aristóteles estudia y Santo Tomás comenta en el libro primero de los Políticos. Respecto al sentimiento, surge el problema de la pena y alegría del trabajo que desde los albores del Génesis acompaña a su concepto y a la vida del hombre.

Ahora bien, en el pensamiento filosófico sobre la profesión o el oficio, encontramos cuatro etapas evolutivas que corresponden a cuatro concepciones filosóficas diferentes.

2. Es la primera de negación de la profesionalidad como forma de vida humana. Para los griegos el hombre perfecto es incompatible con la profesionalidad. La filosofía griega al desconocer, como vimos, el sentido ontológico del trabajo humano, desconoció también su valor perfectivo racional. Más aún, lo conceptuó como una degradación de la razón llamada a la intuición que es contemplación sin trabajo (22).

Tampoco conocieron el valor perfectivo del trabajo respecto a la voluntad a través de la profesión. La voluntad sólo es libre con la contemplación, y la libertad es la perfección máxima de la voluntad del hombre.

De esta concepción griega sobre el trabajo se deduce necesariamente un concepto peyorativo de la profesión. Si la ciencia para los griegos es ciencia pura y no aplicada, es lógico que desprecien toda profesión que no sea la especulación pura. Aún el trabajo artístico no era para ellos totalmente noble, por lo menos no era tan digno como para competir con la actividad especulativa: así el mismo Platón dice que ningún joven bien nacido habría querido ser un Fidias o un Polípecto. Así se comprende que la medicina no fuese estimada, y menos aún la cirugía, profesiones relegadas a los esclavos. En todo caso eran *tekne* y *empireia* (23).

El trabajo manual, que abarcaba a todo lo que no era especulación y contemplación, era sólo propio de esclavos. Y la contemplación eleva, mientras la práctica, que es el trabajo, fatiga, y al luchar con la resistencia de la materia, se envilece con ella. El hombre libre se purifica con el pensamiento; el esclavo trabaja y se confunde con las cosas, llegando él mismo a ser materia.

(22) G. GLOIZ: *Le travail dans la Grece ancienne*. París, 1920.

(23) B. FARRINGTON: *La ciencia griega: el cerebro y la mano en la antigua Grecia*. Buenos Aires, 1947.

El dualismo del señor y del esclavo corresponde al existente entre el pensamiento del hombre libre y el trabajo manual del esclavo.

Hesiodo destaca el valor perfectivo y educador del trabajo. Este es disciplina y presupone asiduidad, orden, plenitud (24). Es la concepción que luego desarrollan los sofistas. Antion proclama la dura necesidad del trabajo como elemento esencial a la vida: ésta no es fácil ni dulce, pero adquiere finalidad y sentido al coronarse con la victoria alcanzada mediante la fatiga y el trabajo (25).

Pero no hay que olvidar que entre los griegos las profesiones militar y artesana se separaron y contrapusieron más por razones históricas que por razonamiento filosófico. Las guerras de conquista multiplicaron los esclavos; a ellos se les encomendó el artesanado, reservando a los nativos el ejercicio de la guerra. Los filósofos encontraron ya hecha esta contraposición de Atenas y Corinto, y no supieron, salvo raras excepciones, remontar esas circunstancias históricas hacia cimas de razón y justicia.

Una de esas excepciones fué Anaxágoras, quien declara, según testimonio de Aristóteles, que toda la superioridad intelectual del hombre sobre los animales y su capacidad de progreso y creación de la cultura, tiene su raíz en la posesión de la mano, como medio por el cual el hombre se desarrolla con su propio trabajo, es decir, se produce a sí mismo como causa y efecto, autor y consecuencia al mismo tiempo de las condiciones sucesivas de su ser. El trabajo se convierte así en valor perfectivo de todo el hombre (26).

Pero todo esto era contrario a la concepción aristocrática del pensamiento griego que ponía al ocio como más noble que el trabajo, por ser el gozar superior al producir, ya que el medio es siempre menos digno que el fin. «La guerra se hace en vista de la paz, el trabajo por el reposo, lo necesario y útil con miras a lo bello». La ciencia griega no sospechó que el hombre pudiera ser por sí mismo un centro y un todo; no supo reconocer al hombre en el trabajador. El trabajo es servil porque hace al alma semejante a la materia que él modifica; es humano solamente porque es un servicio que permite el ocio de algunos privilegiados. El trabajador no disfruta de lo bello y de lo bueno, porque gozar es un fin y trabajar es solamente un medio. La única actividad plenamente humana es la satisfacción que permita la vida política o la vida contemplativa. El entusiasmo del saber desinteresado (maravilloso

(24) TROIANO: *Idee morali ed economiche di Hesiodo*. Nápoles, 1892.

(25) BIGNONE: «Antifonte sofista e il problema delle sofistica nel pensiero greco», en *Nuova Rivista Storica*, núm. 1, (1917), págs. 461-503.

(26) G. SATTA: *L'illuminismo della sofistica greca*. Milán, 1938.

descubrimiento de Grecia) le llevó a desconocer la dignidad del oficio y de la profesión.

Es curioso a este respecto la lectura de ciertos «consejos» dados a los escolares egipcios según unos papiros descubiertos recientemente. Exaltan como de máximo valor el trabajo del escriba que «vive del trabajo de los demás». «Tampoco —dicen— el ser oficial en el ejército ni el ser sacerdote o el querer vivir de la caza o de la pesca ofrece ningún porvenir. El oficial inferior ha de trabajar como un esclavo y siempre bajo la amenaza de la muerte; el sacerdote de grado inferior también ha de trabajar en el campo o entre los obreros del canal; el cazador y el pescador viven a la intemperie aguantando calor, frío, humedad... por eso el muchacho que es listo lo que hace es buscarse un buen empleo de escriba, y no hay nada que sea superior a esto. El escriba está libre de todo trabajo pesado: vive alegre, feliz y dirige al mundo entero.»

Extraños «consejos» orientados en la misma línea griega del desprecio del trabajo productivo y que justifican la idea de que el Egipto primitivo era un pueblo de funcionarios que vivían a costa del trabajo ajeno.

3. La segunda es la de *rescate* y *dignificación* humana del trabajo en la profesión. Es la labor del cristianismo desarrollada por la Patrística y la Escolástica. El trabajo manual es tan digno de estimación no sólo social, sino sobrenaturalmente, como el propio trabajo intelectual. La exaltación del monacato y la elevación a los altares de tantos trabajadores manuales y aun de esclavos es la confirmación de sus ideas y conceptos filosóficos.

Respecto a la Patrística y a la Escolástica, puede decirse que centran su pensamiento axiológico del trabajo en la institución del monacato nacido en Oriente y trasplantado luego a Occidente como avanzada de su civilización precisamente por el trabajo valorizado como perfección del hombre en todas sus facultades (27).

La vocación del monje es una vocación de trabajo manual en todas las reglas medievales que prescribían la obligación de trabajar, y el modelo de la vida eremítica era el trabajo. Ciertamente que el monacato y sus reglas no son una teoría filosófica, pero se fundamentan en una concepción del trabajo manual que conviene señalar aquí. El franciscanismo añade luego al escepticismo del trabajo una nueva modalidad de alegría en el trabajo. Mientras el trabajo aparece en las sectas levíticas como un deber que se toma con tristeza, en el franciscanismo lo acompaña la alegría propia de quien trabaja para Dios.

(27) C. BUTLER: *Benedictine monachism. Studies in benedictine life and rule*. London, 1919.

Cada vez destaca más el valor instrumental del trabajo como medio de ascesis y perfección humana. Así, el VI Concilio de Cartago impone a los mismos ministros del altar la obligación de aprender un oficio para buscarse el sustento, como lo hiciera en su día San Pablo.

Según esto, puede decirse que la Patrística y la Escolástica fundamentan el valor perfectivo de la profesión en su valor ascético, término con el que se señala su valor perfectivo respecto a la razón, a la voluntad y al sentimiento, ya que los tres se precisan para la perfección integral del hombre que es el contenido de la ascesis (28).

Solamente en esta concepción jubilosa del trabajo (como medio de perfección y salvación) pudieron florecer los gremios con ese carácter de nobleza y autonomía que los inspira en los tiempos medievales. Es la proyección práctica de las concepciones filosóficas de la Patrística y la Escolástica.

4. Podemos caracterizar la tercera etapa como de *dignificación profesional* del trabajo. Sobre esa idea filosófica del renacimiento se basa toda la concepción de los Gremios y Corporaciones. El oficio es un título de nobleza con derecho a sus propios Estatutos y a sus propias banderas y escudos nobiliarios.

El Renacimiento supone una inversión en la valoración griega de la actividad humana, al poner a la práctica en el mismo plano que la contemplación; más aún, otorga una primacía a la actividad y al trabajo. Ciertamente que la afirmación renacentista de que el hombre adquiere su perfección cuando construye activamente su mundo, está referida al hombre tipo, al héroe. Su trabajo creador es el excepcional al que sirve como esclavo el trabajo inferior mecánico manual. Pero ambos participan de un mismo fin antropológico de perfección aunque en distintas escalas (29). Admiten los dos como necesarios aunque de calidades diferentes. En estas ideas se fundamentan las utopías renacentistas de Campanella y de Moro. Sus ciudadanos ideales se perfeccionan en el trabajo intelectual y manual (30).

Descartes (1596-1650) encarna el tránsito del mundo medieval al espíritu moderno: de él dijo Ortega que es «el primer hombre moderno». En Descartes se ve ya abrirse paso una estimación respecto de «los oficios de nuestros artesanos», que no es de orden afectivo sino de carácter metafísico y que

(28) M. WEBER: *Il lavoro intellettuale come professione* (tr. it.). Turín, 1948.

(29) G. GENTILE: «Il concetto dell'uomo nell'rinascimento», en *G. Brunde il pensiero del rinascimento*. Florencia, 1920, pág. 111.

(30) A. T. BRUERS: «Campanella e la sua teoria del lavoro», en *La Estirpe*, 1923.

implica una valoración: la fabricación está por encima del instinto, el arte por encima de la naturaleza. En contraposición a las ideas de Aristóteles o de Platón que ponen a la naturaleza como modelo del artista así como del artesano (etimológicamente vinculado a aquél), Descartes concibe a la máquina como obra de las manos del artesano dándonos así el secreto de la naturaleza y de la vida. Un ser vivo no es más que una máquina bien montada, y no hay en el universo misterio que no pueda ser encerrado en una gran máquina. Las cosas que salen de las manos del hombre permiten comprender las que salen de las manos de Dios (31). Son los primeros esbozos del humanismo que pondría en primer plano la idea del trabajo y la dignidad del quehacer laborioso.

Pero este humanismo renacentista desemboca en el materialismo del setecientos, del que fué fenómeno prematuro y anunciador el protestantismo con su filosofía de la actividad cuyo aspecto religioso en relación con el tema del trabajo hemos estudiado en otro lugar (32). Baste aquí su referencia como hito de una evolución progresiva hacia el materialismo socialista.

5. Con el maquinismo impulsado tanto por la técnica como por estas ideas activistas del idealismo moderno, se va diluyendo la dignidad profesional y artesana del oficio para convertirse en la dignidad masiva y proletaria del sindicalismo. Su fuerza y dignidad está en la masa y el número, más que en la calidad profesional. Desaparece la persona y entra en juego el individuo como número y componente de un estamento: el proletariado. Aparece así en esta cuarta etapa la profesión como *factor económico de producción*.

Pero esta idea cuyo florecimiento vivimos en nuestros días, se ha ido gestando poco a poco en concepciones filosóficas anteriores.

La filosofía del setecientos, como reacción al humanismo personalista del Renacimiento, se orienta hacia la Sociedad. Rousseau y Montesquieu valoran el trabajo como factor del progreso y la civilización: ambos términos son colectivos y sociales al mismo tiempo con un contenido materialista orientado hacia los bienes materiales y económicos. El hombre ha quedado un poco relegado a segundo término. Voltaire sigue en su *Cándido* la misma doctrina. El trabajo es el secreto de la vida, el imperativo categórico que permite la civilización. La tesis central de *Cándido* es la de trabajar (33).

(31) NATORP: *Erkenntnislehre, eine Studie zur Vorgeschichte des Kritizismus*. Manburgo, 1882.

(32) Ob. cit.

(33) A. TILGHIER: *Le travail dans les moeurs et les doctrines*. París, 1931.

Si los enciclopedistas han difundido este concepto valorativo del trabajo, la Ilustración lo ha madurado. Locke el teórico inglés del individualismo liberal considera al trabajo y a la tierra como los dos factores de la vida económica, en el sentido de que actuando el primero sobre el segundo crea riquezas y valores. Porque la vida vista en función de la actividad individual es y consiste en trabajar: de este modo el trabajo se convierte en el fundamento de todo valor. Hume dice que el trabajo es lo que distingue al hombre de la bestia (34). Smith profundiza el concepto lockiano y concibe la riqueza como el producto y resultado del trabajo humano que es para él el demiurgo de la economía en oposición a los fisiócratas para los que solamente el trabajo agrícola es el productivo (35).

6. Visto el problema de la «pena y alegría en el trabajo» como problema de la axiología afectiva del trabajo desde un plano general, podríamos distinguir tres etapas evolutivas en los intentos filosóficos para encontrar su solución.

a) En una primera fase se busca la solución en la *teología*, en el castigo impuesto por un pecado. Esta idea penalista o penitencial del trabajo esbozada por los griegos en muchos de sus pensadores adquiere contextura doctrinal en el pensamiento bíblico renovado por el cristianismo. Como consecuencia del pecado el trabajo no puede dejar de ser penoso. La naturaleza, antes del pecado generosa y benéfica, constituye después de él un obstáculo que es preciso superar. Su resistencia hace al trabajo duro y molesto, fatigoso e incómodo. Nuestra tendencia nos inclina a disfrutar del mundo mediante su goce, no a utilizarlo mediante su aprovechamiento. Como es natural lo primero, es antinatural en consecuencia lo segundo. El pensamiento cristiano complementa esa idea al descubrir como premio justo al trabajo de esta vida la felicidad futura consistente en la contemplación divina sin trabajo ni fatiga (36).

Esta es la idea central de la filosofía que desarrolla la Patrística y la Escolástica respecto a la penalidad del trabajo.

b) Muy posteriormente se intenta encontrar solución a esta penalidad en la reforma de las condiciones históricas en que se ha desenvuelto el trabajo del hombre. Es la *solución historicista o social*. La penosidad principal del

(34) A. GERRI: *La política del Settecento*. Bari, 1928.

(35) PÉREZ LEÑERO: *Evolución del concepto del trabajo en las doctrinas económicas*. Moneda y Crédito, 1959.

(36) S. WEBER: *Evangelium und Arbeit*. Friburgo, 1920.

trabajo proviene de las condiciones históricas y no de su contenido intrínseco; ya que el hombre activo por naturaleza goza y disfruta en el trabajo normal (37).

Son las conclusiones de los socialistas utopistas a lo Morelly, Mably y Fourier. Según Mably la igualdad en el trabajo le quitaría toda huella de odiosidad y le convertiría en un placer. Es el sueño de Fourier: transformar al trabajo en una fiesta. Los anarquistas sostienen, a su vez, que solamente la coacción institucional del Estado es la que hace duro el trabajo; eliminada aquélla en un sistema de colaboración espontánea, será posible transformarlo en algo agradable. Es la tesis de Kropotkin y de Soré.

c) Modernamente se busca la *solución técnica y científica* en la que podríamos distinguir la tendencia fisiológica y la psicológica.

Si el trabajo es penoso porque supone fatiga, eliminemos por procedimientos técnicos esta fatiga, sus causas fisiológicas eliminándolas mediante remedios técnicos. Las monografías de Mosso (38) y de Maggiosa son instructivas en este sentido.

Pero para los psicólogos del trabajo como De Man (39), la fatiga tiene, además, motivos psicológicos. Hay en el hombre elementos positivos que ponen alegría en el trabajo, unos instintivos y elementales (instinto de actividad, de bienestar, etc.) y otros favorables de modo ocasional (sentimiento del deber social, etc.). En contrapartida existen obstáculos que hacen penoso el trabajo y son sus elementos negativos, unos de origen técnico (maquinismo, monotonía, etc.), y otros de carácter social (salario insuficiente, trato inhumano, desnivel social, etc.).

Como se ve, admitida la penosidad del trabajo se busca su remedio haciéndolo, al menos, soportable humanamente. Problema vinculado al de la cultura, ya que sólo el trabajo desarrollado en libertad no sólo física, sino espiritual como manifestación de la personalidad humana, puede llenar la vida del hombre, trayéndole, por tanto, un poco de alegría en el trabajo (40). «También el trabajo más humilde, el más oscuro, si se realiza bien tiende a la belleza que adorna al Universo», dijo D'Anunzio en su carta de Carnaro recogiendo la idea de Ruskin de transformar el trabajo en alegría a través del arte. Croce, Berdiaief, Mounier, entre otros, siguen parecidas teorías a las

(37) E. DUTHOIT: *Le problème de la joie du travail*. Chronique sociale de France. París, 1939.

(38) MOSSO: *La fatiga*. Milán, 1905.

(39) DE MAN: *La joie du travail*. París, 1935.

(40) PÉREZ LEÑERO: «Trabajo y cultura», en *Rev. de Trabajo*, 1959, núm. 1.

de De Man; precursores todos de las modernas tendencias de las «relaciones humanas».

Y esta es hoy la fe del trabajador moderno que asemejado a la máquina por la «taylorización» y la racionalización, siente en lo monótono de su labor aumentada su pena y agravada su carga. Pero a pesar de esta experiencia (experiencia constante que patentiza lo profundo de su fe), el obrero tiene el sentimiento que llegará un día a encontrar en su trabajo la libertad y la alegría a que tiene derecho por ser hombre. Si no lo encuentra, acusará a la sociedad capitalista. Este es el origen de esas sus luchas que nacen del choque del ideal presentado en su fe y en su esperanza con el hecho real y cruel del hoy actual (41).

### III. ÉTICA DEL TRABAJO

La problemática moral o ética del trabajo en un esfuerzo sintético correspondiente al que inspira todo este ensayo, podría limitarse a las dos siguientes cuestiones fundamentales relacionadas con el fin del hombre: el deber de trabajar y el derecho del trabajo a una justa remuneración como medio adquisitivo de la propiedad y a un trato en consonancia con la dignidad y libertad del hombre. La filosofía cristiana distingue a estos efectos entre la propiedad y su uso, contraponiendo así la propiedad con el lujo, y yuxtaponiéndola a la limosna y la caridad.

1. En una filosofía cuyo portavoz más autorizado acepta la esclavitud como institución natural aunque sea por «razón económica», no puede hablarse de una verdadera ética del trabajo que presupone necesariamente su libertad. Pero al enfocar este problema no conviene olvidar lo que observamos al estudiar la mitología griega en relación con el trabajo (42).

La concepción social de Grecia que dividía a sus habitantes en dos grandes grupos paralelos e incommunicados (aristocracia y plebe) tiene también su reflejo en su moral filosófica que se divide en las dos vertientes de la filosofía olímpica o aristocrática representada por Platón y Aristóteles, de carácter negativo para el trabajo, y la filosofía plebeya o de los misterios que encarna principalmente en los sofistas de matiz esencialmente moral y de carácter positivo para el trabajo.

(41) BRUERS: *L'aspetto intellettuale e sociale della standardizzazione*, en ob. cit., páginas 171-181. F. TAIANI: *La macchina e la vita*. Milán, 1935.

(42) PÉREZ LEÑERO: *El tema del trabajo en las religiones*. Cap. 3.º

Precursor de esta última tendencia es Hesiodo, el cual en *Los trabajos y los días* opone a una humanidad agitada por la lucha, y la conquista otra humanidad que se funda en la justicia y el trabajo. Este es necesario como impuesto por Júpiter en castigo al pecado de Prometeo, y lo es, además, porque sin él no pueden satisfacerse los anhelos humanos de riquezas, bienestar y libertad (43). Tesis contraria a la proclamada por la filosofía platónica que dice que «el hombre libre que trabaja se envilece y pierde la libertad».

Para los moralistas griegos, por el contrario, el trabajo es disciplina; implica asiduidad, orden y plenitud. Así, para Prodicio de Zeos, el teorizante del trabajo, en su apólogo *Hércules en la encrucijada*, no hay progreso sin estudio y fatiga, y ello lo mismo en el orden social que en el individual. El trabajo es un deber del hombre para alcanzar la perfección y sojuzgar sus apetitos e impulsos naturales primitivos. La virtud, según Prodicio, es trabajo, siendo éste el que en definitiva y como raíz última confiere dignidad a la vida. La vida humana tiene valor en cuanto que es trabajo, apareciendo Hércules como el símbolo de la virilidad consciente y de la actividad eficiente (44). Antístenes predica y practica el trabajo como ley y deber de la vida. El mismo Platón, tan decidido crítico de la sofística, se admira profundamente de estas concesiones (45).

Sócrates, que intelectualmente funda la virtud con el saber, elogia el trabajo manual destacando su dignidad: el hombre libre, es decir, moral, no puede prescindir del trabajo, según testimonio de Jenofonte, relator del pensamiento socrático.

2. Pero es la escolástica la que, inspirada en el espíritu del cristianismo, desarrolla con mayor amplitud el contenido ético del trabajo (46).

«La paz, dice Santo Tomás, es perfecta allí donde la verdad es plenamente conocida» (II, II, q. 29, 3). Este breve apotegma nos da la íntima vinculación entre la metafísica (ser) y la ética (deber ser). En consecuencia, la doctrina moral del trabajo ha de ser en la escolástica una derivación de su doctrina metafísica estudiada anteriormente.

Tiene esta ética escolástica del trabajo una parte general casi diríamos

(43) TROIANO: Ob. cit.

(44) F. G. WELKER: «Prodikos von Keos der Vorgänger des Sokrates», en *Kleine Schriften*. Bonn, 1845, vol. II, págs. 393-511.

(45) G. ZUCCANTE: «Antistene nei dialoghi di Platone», en *Rivista di Filosofia*, a. VIII, 1916, págs. 551-581.

(46) G. A. BERTIN: *L'etica del lavoro e i suoi problemi. Studi Filosofici*. An. X, 1949.

metafísica, consistente en principios tales como «el hombre es dueño, sujeto y fin del mundo» y «los valores humanos priman sobre los valores materiales» que inspiran la otra parte especial. A esta última vamos a referirnos principalmente, relacionada con los problemas éticos antes enunciados.

Sólo un poco artificialmente puede hablarse por separado del deber y del derecho de trabajar, entre los que hay la correspondencia que proclama el adagio conocido: «iuri unius correspondet obligatio alterius.» La entraña misma del derecho consiste en la alteridad. A todo deber corresponde un derecho de la misma manera que a todo derecho corresponde un deber que en el orden humano es anterior a aquél.

a) La escolástica distingue tres fuentes o fundamentos de este deber de trabajar: uno de origen ontológico, otro de naturaleza física y un tercero de orden sociológico (47).

a') El hombre, por naturaleza, es imperfecto; nace, según frase conocida de Aristóteles, «tranquam tabula rasa in qua nihil est depictum». Ahora bien, el perfeccionamiento del hombre es su primer deber ontológico, y por referirse a la plenitud de su ser ha de alcanzar aquél a todas sus facultades, a las interiores tanto como a las externas; y ello no puede conseguirlo sino mediante el trabajo manual e intelectual.

De aquí que Santo Tomás señale cuatro fines fundamentales al trabajo manual: buscar el alimento, evitar el ocio, frenar la concupiscencia y ejercitar la caridad mediante limosnas. Todos ellos tienden a la perfección de la naturaleza humana, a su plenitud ontológica, que no puede estar sino en la felicidad sólo asequible en «dos deleites que son propios de los virtuosos».

b') «Lo que se ordena a un fin adquiere su necesidad del fin mismo» (II, II, q. 187, a. 3). En consecuencia, si la consecución y conservación de la vida es un deber para el hombre, el trabajo que asegura la vida es un deber no universal ni absoluto, sino personal y subsidiario para el caso en que el hombre no disponga de otros medios de subsistencia.

Doctrina conservadora de las clases sociales como emanadas de un orden necesario y divino, y por ende, en cierto modo, un poco inmutables, muy en consonancia con dos situaciones sociales muy diversas y contemporáneas de la escolástica: la economía cerrada del feudalismo jerárquico y la economía abierta de la burguesía ciudadana, manufacturera y comercial.

c') El hombre se une en sociedad precisamente para alcanzar más ple-

(47) A. JANSSEN: «Doctrina S. Thomas de obligatione laborandi», en *Ephem. Theolog. Lovanienses*, julio, 1924. R. BRUET: «La propriété privé chez S. Thomas», en *Nouv. R. Theolog.*, noviembre-diciembre, 1934.

namamente todos esos valores espirituales y materiales que le impone su naturaleza. El parasitismo social es un delito contra la sociedad y contra sus componentes que aportan su trabajo a la consecución del bien común (que no es suma de los bienes de todos, sino perfección de la comunidad misma), «más excelente y más divino», al decir de Aristóteles, que el particular. La incorporación a la sociedad implica el deber de aportar su esfuerzo y trabajo intelectual o manual a su consecución.

b) Como antes dijimos, si existe el deber de trabajar, ha de tener el hombre el derecho a trabajar, todo lo general e indeterminado que se quiera, pero verdadero derecho anterior a todos los derechos sociales, como inherente a la naturaleza misma del individuo. Hasta aquí todo es claro; pero la dificultad crece para el escolástico al determinar su naturaleza y límites, su sujeto y contenido (48).

El deber de trabajo no es absoluto, sino sólo hipotéticamente necesario en cada individuo; y tampoco lo es el derecho al trabajo, que tan sólo lo será cuando sea el único medio de existencia para el individuo o para la sociedad. En esta hipótesis, hoy casi general, puede hablarse de un verdadero derecho natural, si bien muchos escolásticos no quieren darle tal carácter, debido a su indeterminación y al límite impuesto por el derecho de propiedad tomado aquél derecho en términos absolutos.

El sujeto «ad quem» de este derecho es en primer término la propiedad; pero no en cuanto distribuible, sino en cuanto fuente de posibilidades para crear ocupación y empleo favoreciendo así el bienestar social. Y en segundo término, el Estado, como guardador y fomentador del bien común asequible por diversos procedimientos, aunque nunca en función de sustituir la iniciativa particular, sino en la de apoyarla y fomentarla hasta acercarse lo más posible al ideal del «pleno empleo» (49).

c) El derecho de propiedad ha sido otro de los temas favoritos de la ética escolástica. Nosotros vamos a tratar de él sólo en relación con el trabajo que los escolásticos han estudiado en sus reflejos y consecuencias del lujo y la usura: aparte de su caracterización como natural del derecho de propiedad. Empecemos por este último.

El objeto según la metafísica escolástica es el que especifica la actividad; en consecuencia, a pesar de que el objeto trascendente sea superior al económico, éste, aunque inferior, es natural y honesto en la actividad y tra-

(48) F. COLITTO: «Dovere al lavoro, diritto al lavoro e diritto del lavoro», en *Il diritto del lavoro*. An. 20, 1946.

(49) A. PEREGO: *Natura e limiti del diritto al lavoro*. Divus Thomas, Piacenza, julio-septiembre, 1950.

bajo humano. El trabajo como acción transitiva produce además de otros un efecto exterior al que trasfunde su dignidad, que en el orden económico se llama riqueza; pero es tal «en cuanto es útil y favorable a la conservación o extensión de la vida humana, es decir, en cuanto sirve a los valores, a los bienes honestos». Esta honestidad, en consonancia con la distinción aquinatense entre naturaleza y uso, radica en gran parte para el hombre en el uso racional: «si ad usum bonum; si ad voluptatem malum.» El destino que las demos hace a las cosas buenas o malas.

Ahora bien, esa riqueza que el trabajo produce como efecto inmediato se convierte así en lo que llamamos propiedad, puesto que lo producido por el trabajo pertenece en primer término al que lo produce, «porque el efecto de la propia actividad es propio de la causa que lo produce». Y así, para la escolástica, o al menos para gran parte de ella, «el único argumento absolutamente valedero de que la propiedad sea de derecho natural, auténtico y primario, lo constituye el trabajo» (50).

Esta es la causa eficiente inmediata, aunque no única, de la propiedad actual, de la misma manera que la superioridad de la razón es la causa radical del mismo su primer principio: tesis formalmente comprendida (en contra de la opinión de Schwalm) (51), en la «potestas procurandi» de Santo Tomás. Es precisamente la idea deformada por el marxismo al fundamentar su teoría de la plusvalía. El trabajo es causa eficiente, aunque ni única ni exclusiva, de la propiedad privada llamada por los escolásticos «instabilis», análoga a la «potestas procurandi» de Santo Tomás (II, II, q. 66, 6).

Este uso de las riquezas así consideradas implica un problema de contenido moral relacionado con el trabajo: la usura y la remuneración.

Santo Tomás, como en general toda la doctrina patristica y escolástica, rechazaron la usura, repudiada ya en la norma evangélica del «mutuum date, nihil inde sperantes» (L. VI, 35). El aquinatense fundamenta su injusticia precisamente porque no corresponde proporcionalmente al trabajo. En el dinero el uso se identifica con su finalidad intrínseca: admitir la usura del dinero sería admitir una doble renta sobre el mismo objeto.

Esta es la doctrina pura y primera de Santo Tomás, quien posteriormente la atenúa en parte al admitir la licitud del recibir dinero en préstamo con interés, aunque mantenga la ilicitud del darlo. Estos atisbos que su genio anticipa ante la transformación iniciada ya de la sociedad en que vive, los vemos recogidos en ciertos autores del trescientos y del cuatrocientos (San

(50) J. TODOLI: *Filosofía del trabajo*. Madrid, 1954, pág. 136.

(51) *Leçons de philosophie sociale*. París, 1910, pág. 189.

Antonio de Florencia, San Bernardino de Sena) y en teólogos como el Cardenal Cayetano, autorizado comentarista de Santo Tomás.

No olvidemos que los escolásticos han estudiado el problema de la remuneración del trabajo en sus comentarios a la frase paulina «el que no trabaje, que no coma»; cuya amplitud el marxismo, en su concepción materialista, ha limitado al «el que no trabaje manualmente, que no coma».

Santo Tomás (II, II, 187, 3) mantiene y fundamenta la amplitud paulina precisamente en la exigencia natural del hombre a perfeccionarse aun en el orden físico, que sólo puede obtenerse con el trabajo remunerado dignamente, además del derecho de propiedad de autor sobre su obra como estudiamos anteriormente.

3. La «humanitas» del Renacimiento coloca al hombre en la plenitud de sus atributos en la riqueza de sus facultades. Ya no es el «yo pasivo» enfrentado al espectáculo de las cosas, sino que interviene activo y eficaz. El trabajo hace al hombre «instar Dei»: en cuanto no nace de la necesidad, sino de la elección, el trabajo del hombre lleva en sí los dos conceptos antes desconocidos, el de la actividad y el de la libertad.

Por todo ello el Renacimiento ensalza el valor ético del trabajo, de tal modo que su ética de la «humanitas» viene a ser ética del trabajo. Su apreciación nace espontánea de su visión humanista. Lo que los cristianos tenían como consecuencia del pecado y los griegos como indigno del hombre libre se plusvaloriza en una nueva apreciación de la humanitas como libre actividad racional (52).

Así se comprende que Campanella funde sobre el deber del trabajo la estructura ideal de su República. En la *Ciudad del Sol* delinea todo un sistema de colocación que se funda sobre el saber y el trabajo, entre sí inseparables. El trabajo es en ella deber absoluto aun en su más dura especie manual. También Moro en su *Utopía* continúa unido al mismo sueño renacentista. En su República ordenada según el trabajo para la colectividad, la Sociedad se hace feliz como nunca lo ha sido. A diferencia de Campanella, admite Moro la exención del trabajo manual a favor de magistrados e intelectuales; pero es sólo para de ese modo conseguir que la República ideal se beneficie de la actividad coordinada según su particular capacidad.

4. La posición de Lutero, complementaria de la del Renacimiento, revela una impresionante inmanencia en la concepción moderna de la vida.

(52) E. CASSIRER: *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, 1935.

No tanto por ser para Lutero el trabajo en el orden axiológico el «cremedium peccati», sino porque apunta una idea nueva en cierto sentido que llegará más tarde a tener fortuna en su conjunción con las audaces expresiones del calvinismo: el trabajo como servicio divino (53). Si el trabajo es pena por el pecado, se lo debemos en ofrenda a Dios por ser servicio e instrumento de salvación. En consecuencia, la ética lo subsume en sus normas y lo traduce como deber relacionándolo sobre premisas religiosas con los fines de la vida. Se cuida al propio tiempo de que no haya trabajo que no sea capaz de transvalorarse en Dios, de quien derivan los impulsos morales. Según Lutero, no hay ocupación, por humilde que sea, que no ponga de relieve nuestra vocación divina al unísono con Dios.

5. La filosofía posterior del setecientos no sólo supone una secularización y laicización de la concepción del trabajo, sino, como consecuencia, una transformación económica de su anterior concepción ética. El trabajo está en el centro de la economía sin distinción de clases, como actividad útil, lo que no niega sino confirma la dignidad moral del hombre. Si el abstracto racionalismo de su filosofía ha podido conducir a su política laica, el sensualismo ha influido para poner de relieve los aspectos utilitarios y económicos que son sus inspiradores.

Con esto la ética individual del trabajo se orienta hacia la ética social del mismo. El hombre, incapaz de procurarse los medios de subsistencia por sí solo, debe trabajar en un sistema de trabajo dividido y así sentir estrechamente la pertenencia a la sociedad. Hay una exigencia ética de ser buen trabajador en la propia esfera, una ética del trabajo profesional, una ética económica. Como existe una exigencia a ser reconocido como trabajador con su propia dignidad moral, Hegel exige para el hombre un honor como sujeto de trabajo. Se ha llegado así con su filosofía a un alto respeto en comparación con la antigüedad, en la que el trabajador no tenía honor ni honestidad porque no era ni siquiera sujeto moral (54).

6. Marx fundamenta la moral social del trabajo en su moral sobre la revolución. La negación radical del marxismo de todo lo que signifique trascendencia lleva necesariamente a identificar la moral con la revolución. En las mismas filosofías ateas, tales como el inmanentismo proudhoniano, la justicia es un sucedáneo de lo absoluto. Los marxistas son los únicos que llevan

(53) R. RESTA: «Il valor etico e religioso del lavoro», en *Rev. I. di F. Polit. e Soc.*, I, Génova, 1941.

(54) C. ANTONI: *Considerazioni su Hegel e Marx*. Nápoles, 1946.

a sus últimos extremos la negación de lo trascendente. El acto bueno es el que va en el sentido de la historia; el acto malo, aquel que se opone a ella. El progreso de la humanidad es, por tanto, la norma suprema que permite juzgar el valor moral de la acción. Los únicos seres efectivamente morales son los que actúan en el sentido de esa revolución que se confunde con el progreso de la humanidad. El acto es tanto más moral cuanto es más progresista. Es la fundamentación doctrinal de la lucha de clases en su concepción trágica y catastrófica de la historia que tras luchas y guerras encontrará la paz en esa especie de estado de gracia de la Humanidad.

La moral individual del marxismo se fundamenta en el humanismo comunista. No se trata ya solamente de una primacía del trabajo que sustituya a la del pensamiento, en contra de la filosofía griega, sino de una transformación radical de la razón y del hombre. El trabajo es para Marx la actividad por medio de la cual el hombre cumple su vocación humanizando la naturaleza. Marx no quiere conocer al hombre sino en su trabajo, en la historia, en sus relaciones con la naturaleza y con sus semejantes. Es por el trabajo por el que el hombre afirma poco a poco y a través de la historia su dominio sobre la naturaleza y se realiza a sí mismo. La actividad del hombre se desprende lentamente de la naturaleza y afirma sobre ella su primacía creando una naturaleza humanizada por el trabajo creándose al mismo tiempo a sí mismo y haciéndose más espiritual a medida que su dominio se hace más firme (55).

Según esto podemos decir que el marxismo proclama la ética dinámica o de acción frente a la «estática» de los valores eternos proclamados por la escolástica. El socialismo es una nueva forma de activismo humano nacido de la privación de los frutos sobrenaturales e inspirado en la esperanza mesiánica de los judíos traspuesta al mundo material. «El hombre, dice Scheller (56), quiere ahogar el absurdo de su miseria interior entregándose a la acción elevada a la última potencia.»

7. El planteamiento económico del derecho al y del trabajo que hoy inspira todo el mundo laboral arranca de la concepción autónoma de la economía iniciada por Lutero, Calvino y Kant. En la actualidad priva una moral económica del trabajo basada en el «pleno empleo». Ya no se habla de dignidad humana ni de deberes individuales, sino de derechos y deberes económicos en relación con la comunidad (57).

(55) G. GENTILE: *La filosofía de Marx*. Pisa, 1889.

(56) *Von Umstruz der Werte*, II, pág. 316.

(57) W. BEVERIDGE: *Full employment in a Free Society*. Londres, 1944.

Toda la política internacional del trabajo, en su doble vertiente contractual y asistencial, se fundamenta en este aspecto económico de mercados, el primero de los cuales es el mercado del trabajo efectivo en las migraciones de la mano de obra. Pura solución económica de una cuestión que es intrínsecamente moral.

#### IV. SOCIOLOGÍA DEL TRABAJO

El encabezamiento de este apartado y su proyección histórica requieren una advertencia previa. La Sociología no sólo por su terminología, sino por su contenido sistemático y científico, es una disciplina de constitución reciente: data de mediados de la pasada centuria, concretamente de los escritos de A. Comte (1835). Por esto resulta arbitrario en un uso real y científico del término hablar de sociología griega o escolástica. La sociología de Comte y la actual es ciencia y no filosofía: en tiempos anteriores se pueden solamente encontrar intuiciones pertenecientes al campo de lo social.

Con esto queda a salvo la ortodoxia terminológica, y así, aunque sólo como ideas filosóficas precursoras de la sociología, podemos aplicar a este apartado, como hicimos en los anteriores, el método histórico desde Grecia hasta nuestros días. El mismo Comte habla de Aristóteles y otros como de sus precursores (58).

1. Sería, desde luego, un error pensar que el valor y contenido social del trabajo aparecen por vez primera en las teorías socialistas de Hegel y Marx. Estas suponen una supervaloración social del trabajo y, como tal, entrañan una deformación al desligar del contenido humano el social y económico. Mucho antes, en el pensamiento griego y, sobre todo, en el escolástico, encontramos los fundamentos de esta concepción social del trabajo.

El dualismo griego que separa el trabajo intelectual del manual entraña esa valoración. Los griegos reconocen la necesidad del trabajo manual y aun de la esclavitud, indispensable para que un cierto número de ciudadanos privilegiados se dediquen a la especulación y a la gestión pública. Sus necesidades materiales han de estar cubiertas por los artesanos y los esclavos: éstos cumplen, por tanto, una verdadera función social basada en la división del trabajo, fundamento de toda sociedad organizada.

Toda la concepción griega de la República responde a esta idea. La je-

---

(58) F. AYALA: *Tratado de Sociología*, I. Buenos Aires, 1947, pág. 39.

rarquía de los ciudadanos está de acuerdo con los posibles tipos de vida enmarcados en los diferentes trabajos. Por eso Aristóteles mantiene la idea de la esclavitud según la vieja convicción helénica de que los bárbaros deben servir a los griegos. La «polis», culminación de la «oikia» y de la «konie» (aldea), es también naturaleza; por eso el hombre es un «animal político», un viviente social; y el que vive o puede vivir fuera de la sociedad o no necesita nada por su propia suficiencia, no es un hombre, sino una fiera o un Dios. El trabajo es el aglutinante de la sociedad que corresponde a la insuficiencia individual del hombre; pero el trabajo del esclavo en mayor proporción que el trabajo libre.

Sobre todo, Aristóteles es reaccionario en comparación con Platón en sus concepciones político-sociales (59). Ambos, ante la crisis de su tiempo, muy parecida a la nuestra, representan una tendencia restauradora. Platón queriendo salvar la «polis» mediante soluciones radicales contenidas en su comunismo aristocrático; Aristóteles, defendiendo cerradamente el orden tradicional frente a las nuevas situaciones sociales y políticas. Como se ha hecho notar, su nueva teoría naturalista de la esclavitud tiene orientación reaccionaria; ya que no es casualidad que mientras reconoce virtudes propias y necesarias de los hombres libres, como virtudes propias también y necesarias de los esclavos, no encuentra Aristóteles virtudes que atribuir a los operarios, producto social de las nuevas estructuras capitalistas que entonces se inauguraban, a quienes no quería reconocer un puesto precisamente porque no cabían en el orden tradicional (60).

2. Para la Patrística, el fundamento social del trabajo se centra en la caridad, que une a los componentes de la comunidad cristiana. La hermandad en Cristo hace que el fruto del trabajo se reparta entre todos los miembros del cuerpo místico. El trabajo nos pone en situación de poder hacer limosnas; es un acto de caridad natural. Trabajar, crear utilidad es querer bien a los demás, a aquellos que se aprovecharán de nuestro trabajo; y querer el bien es la definición más exacta del amor. El trabajo es un acto de amor práctico, un amor que vale más que todas las palabras, precisamente por ser un acto.

La escolástica seculariza, como quien dice, esta fundamentación y en plano más estrictamente filosófico pone la sociabilidad innata del hombre como presupuesto del valor social del trabajo (61). Es clásica la cita de Santo To-

(59) M. DEFOURNY: *Aristoteles, théorie économique et politique social*. Louvain, 1914.

(60) G. SALVIOLI: *Le capitalisme dans le monde antique*. Paris, 1916.

(61) R. MAZZETTI: *Il lavoro e la Scuola*. Módena, 1939.

más a este respecto. El trabajo es lazo del hombre con el hombre; es una escuela de servicio social, una experiencia de solidaridad humana, una prueba de la realidad de la humanidad. El trabajo tiene su raíz social en la impotencia en que se halla el hombre del bastarse a sí mismo, en la necesidad que tiene del concurso de los demás: idea puramente aristotélica.

Esta concepción religiosa y social al propio tiempo impregna toda la filosofía medieval de los gremios y cofradías de trabajadores. El valor social del trabajo crea el lazo fraternal de las cofradías y confiere a los gremios una potestad reglamentaria del trabajo manual como delegada de las funciones rectoras de la sociedad. La corporación es la célula económica del medievo: y el trabajo es su vida y razón de existir.

El activismo renacentista heredado por la Reforma recoge esta idea y en parte la seculariza al estatificar la propia religión como antes lo hiciera Maquiavelo desligando la política de la ética; pero al propio tiempo diviniza el trabajo al constituirlo en un deber cuyo cumplimiento salva el alma. El hombre, si trabaja sobre las cosas, las vence, produce, ahorra, adquiere riquezas y se hace capitalista (62).

El capitalismo que nace de las ideas calvinistas es producto de esta concepción social-económica del trabajo; al igual que el socialismo, que es su antítesis. Son dos puntos de vista de un mismo problema: tan sólo disienten en señalar el sector de la sociedad al que ha de beneficiar ese contenido social-económico del trabajo.

3. En el setecientos la sociología adopta un matiz peculiar propio de la preocupación de aquella época: la naturaleza (iusnaturalismo), el progreso (economía) y la civilización (contrato social). Bajo este triple concepto se estudia la estructura y evolución de la sociedad secularizada y desvinculada ya anteriormente de toda premisa religiosa por la Reforma protestante.

Según las ideas de Rousseau, por cierto de remoto origen estoico en sus principios, eran los hombres libres e iguales en su estado de naturaleza: la civilización representa una corrupción del hombre, una desviación de aquel estado primitivo; no sólo las instituciones jurídicas y el Estado, sino las artes y la industria aparecen como destructoras de la libertad e igualdad primitivas al ser fomentadores de ese progreso y civilización. La industria más que satisfacer necesidades sociales produce necesidades antes ignoradas y fomenta la división del trabajo que, a su vez, es causa de dependencia y esclavitud.

De aquí que el trabajo tenga valores diferentes según que conduzca a

(62) L. BRENTANO: *Die Anfänge des modernen Kapitalismus*. Múnaco, 1916.

los hombres hacia la hipotética condición de naturaleza o los aleje de ella por el camino de la civilización y el progreso. Su valor es, por tanto, relativo. El artesanado que fomenta y asegura la independencia es el más útil a la sociedad y a su progreso hacia la naturaleza. Más aún que el campesino siempre unido a la tierra que cultiva. El artesano es libre aun en su emigración, porque lleva siempre consigo su arte y sus brazos.

Hemos de reconocer la independencia de criterio de Rousseau, que vivía precisamente los comienzos de la industrialización y de la empresa capitalista. Su estima por el artesanado, hijo él mismo del medio artesano suizo, lo aleja de toda vinculación comunista. Enemigo de la propiedad privada, la justifica, sin embargo, en el trabajo al referirla a la pequeña industria. «El que come en el ocio, esto es, quien no ha ganado para sí, ese roba» (63).

Los *enciclopedistas* centran sus estudios y afanes en el progreso, cuya alma ponen en el trabajo. Para Turgot y Condorcet es la historia un ininterrumpido mejoramiento en todos los órdenes gracias a la acumulación de los trabajos y fatigas de las generaciones sucesivas. Montesquieu pone en el trabajo el motor de la civilización al sacar a la sociedad de la inercia y pasividad, causa del estancamiento social (64).

Pero es Voltaire quien claramente concibe la historia como progreso denso, anónimo e impersonal. El trabajo es para él el secreto de la vida, el imperativo categórico que permite la civilización (65). La palabra central de *Cándido* es trabajar. El mismo doctor Pangloss, su maestro, fiel a la teoría leibniziana, proclama que el hombre no ha nacido para el reposo. El trabajo nace de una necesidad insatisfecha, y en la búsqueda de su satisfacción está el progreso.

Los *ilustrados* no hacen sino difundir estas mismas ideas. En Inglaterra, Locke, el teórico del individualismo liberal, considera al trabajo y a la tierra como los dos factores de la vida económica, es decir, de la riqueza. De su individualismo deduce la dignidad del trabajo y la titularidad de propiedad. El trabajo es el fundamento de todo valor: el hombre hace suyo lo que extrae de la naturaleza mediante su esfuerzo y trabajo distinguiéndolo así de lo que es común a todos (66). Hume, más radical, dice que el trabajo es lo que distingue al hombre de la bestia. Esta no puede crear necesidades:

(63) EMILE: *Ouvres*. París, 1826, pág. 338.

(64) R. MONDOLFO: «La dottrina della proprietà nel Montesquieu», en *Revista filosofica*, 1908, págs. 128-135.

(65) Cfr. el artículo «Travail», en su *Dictionnaire philosophique*.

(66) A. BERTOLINO: «Locke economista». Separata de *Studi Sinensi*, V. XVII. Siena, 1928.

de aquí que el lujo que en su exceso puede ser origen de males sea un distintivo de civilización (67). Ideas que amplían Franklin (68), Ferruson y Mandeville (69), y que A. Smith profundiza en su aplicación económica haciendo del trabajo en su concepto integral el creador de riquezas, el demiurgo de la economía, en oposición a los fisiócratas, para los que el trabajo productivo es solamente el agrícola. Todo trabajo es productivo; sólo es improductivo el ocio.

3. Marx es un producto típico del siglo XIX, el siglo de la revolución industrial y del triple liberalismo intelectual, moral y religioso, consecuencia estos últimos del libre arbitrio luterano y del liberalismo político iniciado por Locke y Hobbes en Inglaterra y por Rousseau y los enciclopedistas en Francia, así como del económico profesado por Stuart Mill y A. Smith. En este ambiente concibió su obra Marx, discípulo, aunque rebelde, de Hegel, sobre todo en su dialéctica, de Feuerbach a través de su *Esencia del cristianismo*, de Proudhon y de Engels (70).

El socialismo científico de Marx y Engels es doctrina mixta de sociología, economía, ética y metafísica. Es, con todos sus errores, el esfuerzo primero y, por desgracia, no superado todavía para crear una filosofía del trabajo. Sería imposible, y además inútil, sintetizar en breves líneas su contenido. Nos limitamos a apuntar su valoración explícita o deducida sobre el trabajo.

El concepto equivocado de la dignidad del trabajo lleva a Marx a negar al esfuerzo capitalista la categoría de trabajo. Para él el único verdadero trabajo es el obrero, como productor único de valores en las mercancías que no son sino «cristales del trabajo» en los que no existe más valor que el depositado por el esfuerzo del trabajador manual (71).

En el socialismo el trabajo se eleva a un significado nunca anteriormente alcanzado y lo hace, en primer lugar, desentrañando su valor social y económico. La famosa fórmula de Marx así lo proclama: «El valor de los bienes producidos por el trabajo es igual a la cantidad de trabajo socialmente necesaria para producirlos.» Según esto en una sociedad perfectamente socialista el valor es dado por el trabajo, mientras cualquier otra sociedad histórica sig-

(67) MITCHELIS: *Su la doctrine sociologique e politiche di David Hume*. Bolonia, 1915.

(68) «Reflexions sur le luxe», en *Mélanges*.

(69) G. CHIALVA: «La «Favola dell'api» di G. Mandeville», en *Riv. di Filosofia e Scienze Affini*, 1904, II, págs. 71-79.

(70) F. ENGELS: *Socialismo utopico e socialismo scientifico* (tr. it.). Florence, 1903.

(71) *Das Kapital*, I, III.

nifica un mayor o menor alejamiento del principio trabajo-valor. De este modo desaparecerá el dualismo de dominadores y dominados, el mismo que preocupó a los griegos. No habrá sino trabajadores libres. El Estado sobrará y morirá, como previó ya Engels en la existencia de la sociedad del trabajo libre en la que los propios productores resolverán todos sus problemas laborales y el valor de las mercancías será medido solamente por el trabajo productivo empleado. El Estado quedará como mero administrador de la propiedad colectivizada.

La universalidad del trabajo (otro de sus caracteres en la teoría marxista) viene deducida de su determinismo materialista que atiende sólo a lo que «es», con olvido de lo que «debe ser». Marx ve la revolución como el fenómeno fáctico desligado de lo ético. La revolución tiene que venir por la acumulación progresiva de los medios de producción, el aumento numérico y la pobreza creciente del proletariado. Esto traerá consigo la eliminación de las clases de explotadores y explotados y la igualación de todos en el trabajo.

Estos dos caracteres hacen del trabajo en el marxismo el verdadero demiurgo de la historia, convirtiéndose en el concepto central para la comprensión de la vida y del mundo. En esto no hay nada que la diferencie de otras filosofías del trabajo, incluida la cristiana. Pero su fallo está en la parcialidad de su cientificismo económico y, sobre todo, en la desvincularización del orden moral. El problema del trabajo sólo se ilumina de verdad a las luces de la Moral, y eso no lo vió o no lo quiso ver Marx (72).

Por eso Mazzini, tendiendo como Marx a la supresión del capital privado y del trabajo asalariado, concibe su filosofía del trabajo diferente en esto a la marxista, como fundamentada en el orden moral. El trabajo no es sólo valor de bienes económicos, ley ideal de la economía, sino que es, sobre todo, deber consagrado por la moral. Y, en consecuencia, Mazzini asociacionista no niega la libertad y las razones del individuo, mientras que Marx comunista desprecia la libertad como unida a las razones del individuo (73).

4. En la actualidad el valor social del trabajo es axioma indiscutido tanto en el orden económico como en el técnico y el sociológico.

Algo apuntamos anteriormente sobre el primero de los aspectos. Toda la teoría de Keynes sobre el «pleno empleo», germen e inspiración social estructurada por primera vez con carácter científico por Beveridge confirma esta

(72) A. LABRIOLA: *La teoria del valore di C. Marx*. Palermo, 1899.

(73) R. MONDOLFO: «Marx e Mazzini», en su obra *Sulle orme di Marx*. Bologna, 1924, II, págs. 77-155.

tesis. La economía es ciencia sociológica y a través de aquélla el trabajo ha reconquistado el valor sociológico señalado por los anteriores filósofos.

Respecto a los otros aspectos es significativo que Caplow, entre otros, haya dedicado al tema un denso y documentado libro con el título de *Sociología del trabajo*. Su amplia bibliografía moderna prueba la vivencia del problema. Su orientación se dirige, como el propio autor advierte, al «estudio de las funciones sociales que emergen de la clasificación de los hombres por el trabajo que realizan, es decir, de la división del trabajo, objetivo principal de técnicos y sociólogos, como antes lo fuera de los economistas. Es decir, por la microsociología empresarial se eleva a la macrosociología industrial como partes integrantes de la Sociología en el trabajo de la mujer, el paro y colocación, formación profesional, etc.» (74).

Por eso suscribimos el juicio que merece a Alonso Olea, prologuista de la traducción española, la publicación de la obra de Caplow. «Esta *Sociología del Trabajo*, de Caplow, viene, por lo pronto, a recapitular y a mostrarnos el estado actual de las investigaciones de sociología industrial, al tiempo que hace un sensacional redescubrimiento de los clásicos monopolizados por los economistas; sobre todo, apatece ante nuestros ojos un nuevo Adam Smith, que ahora resulta no sólo haber puesto las bases de la teoría económica moderna, sino, además, haber abierto una vía, casi en seguida abandonada, y hoy nuevamente transitada, para el estudio sociológico de la división y del mercado de trabajo y para la elaboración de la sociología de los grupos profesionales, los sindicales entre ellos. Y, por si esto fuera poco, Caplow aporta al tratamiento sociológico científico de las realidades laborales las técnicas y los principios propios de la ciencia general sociológica ya en plena madurez, siendo el resultado de todo ello la obtención de una *Sociología del Trabajo* enormemente atrayente, tanto por lo que revela como por lo que sugiere, por las ideas generalizadas que confirma, y a las que pone fundamento sólido, y por los lugares comunes cuya falsedad evidente demuestra» (75).

La misma tendencia, aunque ya en plano más claramente sociológico, representa la moderna ideal del «capitalismo popular». Al estudiarlo detalladamente en otro lugar hemos destacado esta nueva orientación del trabajo en el orden sociológico.

JOSÉ PÉREZ LEÑERO

(74) CAPLOW: *Sociología del trabajo* (tr. esp.). Madrid, 1958, pág. 23.

(75) Ob. cit., pág. 13.