

Josef Pieper y el humanismo tomista

Josef Pieper ha llegado al final de su fecunda existencia el 6 de noviembre de 1997 en Münster en Westfalia. Deja tras sí una larga estela de admiración, de reconocimiento, tanto a su persona cuanto a su ingente producción literaria. El homenaje que le han tributado sus discípulos en el año 1994, al cruzar el umbral de los 90 años, ha sido elocuente. Más de 600 intelectuales de todos los continentes se daban cita en Münster para venerar a un maestro. Le han admirado sobre todo los jóvenes que perciben la miseria de la cultura presente y la urgencia de dar respuesta a los retos que plantea el tercer milenio a las puertas.

Pieper es un ejemplo de pensador cristiano. Está muy por encima de la seducción del presente que a tantos arrastra. El se apoya en la tradición ya consolidada del pasado, pero no para repetirla sino para dar un salto hacia adelante. Su recia personalidad deja un impacto positivo que las generaciones de jóvenes estudiosos saben apreciar. Juan Pablo II se ha unido a ese homenaje de los estudiosos por medio de una carta de felicitación por la lección de vida y de pensamiento que nos ha dado. El Papa le elogia porque ha sabido insertar su pensamiento en la rica tradición del pensar cristiano y ha tenido en cuenta al gran maestro Tomás de Aquino. "Ha puesto a los jóvenes en contacto con el rico patrimonio de la filosofía cristiana. El pensar de su propio maestro Santo Tomás de Aquino, de cuya obra polifacética supo como ningún otro, extraer tantas enseñanzas de una manera desacostumbrada, llegó a ser para las generaciones más jóvenes un instrumento, que en base a la imagen cristiana del hombre, es apto para penetrar en la realidad del tiempo y de la eternidad. De esa manera les ha comunicado una sólida base existencial. Y ha orientado todo su esfuerzo filosófico únicamente al servicio de la verdad, que se encuentra en Jesucristo"¹.

El discípulo de Tomás tiene clara esta conexión entre el pensar y el ser, entre el entender y la verdad. Tiene sin duda su interés el saber lo que los hombres han pensado, pero en buena parte eso no perfecciona nuestro entendimiento.

1. Carta, publicada en "Gladius", 41 (1998) p. 169.

Solo la verdad de lo que han pensado tiene el don de contribuir a nuestra perfección. Solo la verdad tiene una fuerza invencible. El maestro es el que lleva a la verdad. En este homenaje a un ilustre pensador que ha elegido la escuela de Tomás yo me limito a evocar su lección de humanismo, en tres instancias: Como leer hoy a Tomás de Aquino, cómo a través de su ejemplo, ser en verdad un pensador cristiano, cómo forjar el humanismo del tercer milenio desde el cultivo de las virtudes.

1. Acoger hoy a Tomás de Aquino

Pieper se siente a gusto con Tomás, pero no tanto con la escuela, con los tomistas. Es de aquellos que dan gracias a Dios porque le ha liberado del peligro de estudiar esas obras indigestas que se dicen escritas "*ad mentem D Thomae*". Se enfrenta con todo lo que trate de transmitir una doctrina a base de esos libros que se llaman "*manualia*". Coincide con Unamuno que pedía el destierro de tales libros, a los que en vez de manuales habría que llamar "*pedalia*". Tomás sí, pero "tomistas" no. Pieper observa que el gran maestro Tomás de Aquino tuvo maestros geniales, pero solo tuvo discípulos mediocres o imbéciles, que no estuvieron a su altura. Por ello hay que ir directamente a Tomás y dejarse de los intermediarios, de quienes se ocupan de hacerlo digerible para estómagos delicados.

A lo largo de su vida Pieper se ocupó de Tomás y trató de desvelar su humanidad. Le irrita que se trate de encerrar a Tomás en un sistema acabado, donde todo está ya de antemano definido. Tomás dejó su obra inconclusa, porque conocía a fondo los límites del humano entendimiento, y estaba cierto de lo mucho que quedaba más allá de sus fronteras. El discípulo de Tomás es el que se comporta como el maestro frente a las realidades de las cosas y en la entrega sin condiciones a la verdad.

El interés de Pieper por Tomás de Aquino le llevó reiteradas veces a bucear en la obra aquiniana. Trataba de vivir en sintonía con ese estilo de pensar. Y para conocerlo a fondo le dedicó muchos ensayos. El más extenso de los que se ocupan de su vida es el estudio biográfico: *Tomás de Aquino, Vida y obras*². A través de los diversos capítulos de esta obra emerge el perfil que Pieper tenía del maestro Tomás.

Pieper estima que para comprender a Tomás hay que situarlo en su tiempo, en medio de la gran aventura del s. XIII. Lejos de ser este un siglo tranquilo, es muy agitado. El Islam rodea la cristiandad, las herejías dividen a los cristianos, el Papa y el Emperador están enfrentados, se edifican las maravillas de las catedrales, nace la universidad, el pensamiento griego penetra en las escuelas cristianas de la universidad, el evangelio se proclama en China. No todo es oro y progreso. En el pueblo cristiano hay pastores muy indolentes. La crítica de los superiores se ha hecho ya usual. Cuenta la *Legenda* que el diablo en persona se le aparece a Tomás de Cantimpré, un fraile dominico, compañero de estudios de Tomás en Colonia, invitado a predicar al Sínodo de los obispos, y le deja el

siguiente mensaje diabólico: "*Diles solamente esto: los príncipes de las tinieblas infernales, saludan a los príncipes de la iglesia y les dan alegremente las gracias por conducir hacia nosotros a sus fieles, porque por su negligencia casi todo el mundo está en poder de las tinieblas*". La Orden dominicana no se puede comprender sin su prehistoria herética. Domingo da origen a la Orden en medio de las disputas contra los herejes, de los cuales toma muchas de sus armas, el amor a la pobreza, el estilo de evangelizar, la difusión de la palabra. Le ayuda en esto el obispo Fulco, un trovador, como Ramón Lull, que un día con su mujer y sus hijos pide entrar en la orden cisterciense, pronto es abad y obispo de Toulouse, apoyando la idea de Domingo de vencer a los herejes con sus propias armas.

Tomás pertenece totalmente a ese mundo por la vía de la familia, por la experiencia de Montecasino, por el encuentro con los mendicantes en Nápoles, por su plena inmersión en la vida universitaria. Para Pieper en medio de ese mundo agitado, Tomás no elige una parte, abraza la totalidad, se esfuerza por la unión de los contrarios en el mismo sujeto, familia y vocación, papado e imperio, mendicante y culto, Nápoles, Colonia y París, filosofía y teología, Agustín y Aristóteles. Pieper piensa que Tomás encontró en París el medio natural para su obra. En París se cultivan los dos saberes de alcance universal, la filosofía y la teología. Este es su estilo. A lo largo de su vida Tomás optará siempre por una visión de la totalidad, por la armonía de los contrarios: Aristóteles y Plotino, Dionisio y Averroes, Guillermo de Saint Amour y Buenaventura. Y en esa opción por la totalidad se le da el acceso a las tres sabidurías, en las cuales deja su impronta, la filosófica que hereda de Aristóteles, la teológica que le viene de los Padres y de los maestros y la mística que es el don de experimentar las cosas divinas con la penetración en la palabra revelada.

Tomás se ve a sí mismo como uno de los obreros que trabajan por el encuentro con la verdad, impulsado por una sola pasión, la de conocer la realidad, lograr la comprensión del ser, conocer un poco más. Toda su vida será el mismo sujeto agitado a fondo por una gran pasión, por la verdad, y por un misterio infinito, el de Dios. Lo revela la pregunta que le hacía a los monjes de Montecasino cuando era un niño despierto: *Por favor, dime. ¿quién es Dios? Dic mihi, quid est Deus?*

Este gran hombre ha tenido una vida breve y agitada. No le dejan en paz más de tres años en un mismo lugar. Su obra es el espejo de los esfuerzos anteriores y la consolidación de sus fundamentos. Tomás es el ideal de cuantos buscan la verdad y saben que solo son obreros en la viña. Cuando el 18 de julio de 1323 el Papa Juan XXII lo canoniza, eleva a los altares por vez primera a un hombre honrado por el solo milagro de serlo. Los testigos no tienen de él otras pruebas que las de un hombre fiel a su trabajo de maestro de teología, que predica, disputa y lee la Escritura. No ha hecho milagros en vida, pero ha escrito infinitos artículos cada uno de los cuales resulta ser un milagro para bien de la humanidad. Es el Doctor de la Cristiandad, el maestro de la inteligencia. Nunca ha dicho nadie tantas cosas en tan pocas palabras.

2. J. PIEPER, *Thomas von Aquin, Leben und Werke*, München, 1958. La traducción española, es de la Editorial Rialp, 1979 con el título: *Introducción a Tomás de Aquino*.

3. G. FRACHET, *Legenda Fratrum OP*, 21,3.

El perfil que Pieper percibe de Tomás es singular y se diferencia de todos los demás pensadores en su apertura a la totalidad, su pasión por la verdad, su confianza en la inteligencia como base y fundamento de la cultura, su capacidad de diálogo con todos los que buscan la verdad, sus dotes para comunicarla. Nada tan provechoso para la humanidad como la conquista de la verdad y la lucha contra el error. Este es un sendero que nadie recorre del todo y que las generaciones están llamadas a continuar. La pasión por la verdad se traduce en una búsqueda incesante, apoyada en lo que ya es patrimonio de la humanidad y en una tarea de comunicación a los que vienen detrás de nosotros. Tomás se siente llamado a transmitir la verdad que ha recibido. Hasta 13 veces cita estas palabras de Salomón y se las apropia: "*Lo que he recibido sin ficción, lo comunico sin envidia: Quam <Sapientiam> sine fictione didici, sine invidia comunico*".

Tal es el Tomás histórico, al que es preciso conocer y asimilar. Pieper admira en Tomás la nobleza del espíritu y la fuerza de su magisterio. El núcleo de su obra, el espíritu que la anima no se puede percibir sino en el diálogo permanente con su obra escrita. Pero Tomás nunca podrá separarse de su obra, expresarse en una síntesis cerrada, reflejarse en la obra de uno de sus discípulos. Pieper invita a ir a Tomás, y a dejar de lado todos los intentos de servirlo en píldoras. Nuestro tiempo tiene necesidad de maestros de vida y de pensamiento. Acoger hoy a Tomás no es repetir en tesis abstractas lo que él ha dicho, sino seguir su ejemplo penetrando en el corazón de los problemas del hombre actual. Para Pieper Tomás es maestro de valor perenne y de tal categoría, que no se le hace un honor al acogerlo en nuestro estilo de pensar, porque Tomás no necesita de nuestras alabanzas, ni las agradece, sino que somos nosotros, los obreros de un tiempo indigente, quienes lo necesitamos a él, porque remedia nuestra pobreza cultural y al acogerlo nos enriquecemos.

Todo indica que Pieper ama contarse entre los discípulos directos de Tomás, no entre los tomistas. Una cosa no puede soportar Pieper, ni siquiera de lejos, y que de algún modo toca a Tomás, por dominico y pensador de su tiempo, "*esa cosa terrible que se llama inquisición*". Tomás la conocía. Y se interroga si el hereje debe ser tolerado, soportado, y responde que no. Como la sociedad no puede soportar al falsificador de monedas, tampoco puede soportar al hereje que falsifica la fe. Si nadie puede ser obligado a profesar la fe, una vez que la ha abrazado puede ser obligado a que sea fiel a lo que profesa⁴.

Pieper no puede olvidar que la misión del sabio es buscar la verdad y una vez encontrada abrazarla, pero al mismo tiempo para Tomás lo es denunciar el error y extirparlo porque es un mal de la inteligencia y por ello del hombre. Pieper se siente más afín a ser designado como discípulo de Tomás, pero solo al estilo de los que se autodenominan "Tomasianos", y hasta hacen un dilema: Tomás sí, tomismo no. No parece fácil pasar de las meras palabras a las realidades designadas. Porque Tomás es el primero en sentirse incómodo con ese lenguaje. Toda la vida se la pasó objetivando su saber, tratando de que la verdad

crezca y él disminuya bajo el resplandor de su luz. El perfil auténtico de Tomás es el de quien asume con todas sus consecuencias la profesión de maestro de la verdad revelada. Pieper lo sabe y admira el modo cómo Tomás lo ha realizado a lo largo de su existencia. Ese modelo de sabio tiene vigencia en todos los tiempos y por ello Tomás será siempre modélico, maestro ejemplar.

2. Tomás, el modelo del pensador cristiano.

Tomás de Aquino tomó muy en serio la condición "racional" del hombre, ya que es su nota distintiva, de cuyo ejercicio depende su plena realización. Ser hombre es ser racional y comportarse como tal. Esta condición le sitúa en un nivel intermedio, en una frontera difícil de definir con precisión. Por encima de su condición hay que situar todo un mundo de espíritus cuya condición es ser "inteligencias", cuyo modo de conocer es la intuición. Por debajo del hombre Dios ha colocado el mundo de los seres cognoscentes confinados en la sensibilidad. Tales son los animales, diversificados en incontables especies. Es el alma humana la que establece esta frontera, *anima quasi horizon et confinium*⁶. Por esa condición el ser humano es habitante de dos mundos. A veces asciende a los principios y goza de esa luz como si fuera un cierto espíritu -*paulo minus ab angelis!*-, a veces desciende a las profundidades del instinto que brota con fuerza desde sus mismas raíces y lo arrastra -*trahit sua quemque voluptas!*- Lo típicamente humano es la razón, el ser racional, el vivir conforme a la razón, la cual procede gradualmente, como paso a paso y busca su refugio "a la sombra de la inteligencia"⁷.

Pieper ha captado muy bien esta posición de Tomás de Aquino y su audaz defensa de la razón humana para desvelar la verdad, y para comportarse como hombre. Tomás nunca pensó en ser filósofo, cuyo oficio en su tiempo era atribuido a los pensadores paganos, pero ya en vida no pudo evitar el ser tenido por tal, y con el andar del tiempo la posteridad le reconoce como el creador de la primera filosofía cristiana, y lo cuenta entre los grandes pensadores de la humanidad, *unus de magnis*, como decía él de Plotino⁸. Al mismo tiempo que Tomás reivindica el puesto que compete a la razón en la vida humana, le señala sus límites. La razón no solo se abre a la inteligencia, sino que se dispone para acoger la revelación que viene de Dios al hombre y solo puede ser acogida por la fe. Buena parte de la obra de Tomás se concentra en ser un diálogo entre la razón humana y la fe que se apoya en la palabra revelada.

El tema de las relaciones entre la razón y la fe traspasa toda la obra de Tomás. La razón actúa no solo en el campo de las verdades que están a su alcance, sino también al interno del acto de acogida y comprensión en cierta medida de las verdades que la exceden. La *Summa contra Gentiles* es una de las obras cumbres del diálogo entre la razón y la fe. Nada semejante se encuentra antes de esta obra, con ese rigor y esa profundidad, y después no podemos

6. Cfr. A. LOBATO, *Anima quasi horizon et confinium*, en el vol. de AA.VV. "L'anima nell'antropologia di S. Tommaso d'Aquino", Massimo, Milano, 1987 [Studia Pust. N° 28].

7. Tal es la hermosa definición neoplatónica, recordada por el Liber de causis, "Ratio oritur in umbra intelligentiae" Prop. 15.

8. SANTO TOMÁS, SCG, III, 48.

4. Sap. 7.13, Cfr. A. DI MAIO, *Il concetto di comunicazione*, Roma PUG, 1998, p. 314.

5. SANTO TOMÁS, ST, II II, q. 11, a. 3: "multo magis honesti, et tunc magis de honesti convincitur, possunt non solvi."

afirmar que haya sido superada. La obra de Pieper es una continuación de esta acogida de la razón en diálogo con la fe. El tema ha sido una de las grandes cuestiones disputadas en los años 30. Se ponía en tela de juicio la expresión "filosofía cristiana", y en ella se afrontaban las posibles relaciones entre la filosofía y la fe cristiana, entre la razón que demuestra y la fe que acoge. Los pareceres resultaban muy discordes. La mayor parte de los filósofos en boga, especialmente los herederos de la tradición iluminista, opinaba que eran incompatibles: la razón demuestra las verdades, la fe las acoge a ciegas. La filosofía exige rigor en la demostración, la fe se confía y acepta.

A Tomás le había dado una pista el judío Maimónides, en su condición de teólogo, en la obra *Dux perplexorum*, que conoció ya cuando era un estudiante en Nápoles. La razón humana es capaz de la verdad, pero las verdades definitivas, últimas, son difíciles y superan la capacidad de la mayor parte. Por ello Dios ha querido venir en su ayuda y las ha propuesto para todos, con el mínimo esfuerzo y con la máxima certeza. La fe viene en ayuda de la razón y del hombre en camino hacia la verdad, sobre todo hacia Dios. Averroes había seguido la misma senda de aproximación entre razón y fe, pensando que entre ambos caminos debe haber un acuerdo porque en definitiva, la verdad procede de Dios, autor de la razón y de la revelación. La verdad no puede contradecir a la verdad. Todo ello había sido glosado por Tomás y había nutrido el diálogo del pensar cristiano con los filósofos.

Entre los filósofos del s. XX Heidegger había causado gran impacto en este tema, al defender la irreductibilidad de la razón a la fe, y hacer actual el dilema, o se conoce por demostración o se cree. Hay que optar por la filosofía o por la fe. Entre ambas hay una oposición contradictoria. Hablar de "filosofía cristiana" es lo mismo que proponer un "hierro de madera": *Holzenes Eisen!*. El filósofo tiene que renunciar a toda acogida superior y cargar con el peso de la conquista de la verdad. Aceptar la fe es renunciar a la filosofía. Al lado de Heidegger se alinean muchos otros pensadores. Pieper en cambio mantiene la línea y la posición de Tomás. El creyente sabe de antemano la respuesta última, pero esto no le prohíbe poder buscar la inteligibilidad que encierra. La arrogancia de la razón se erige en tribunal supremo y rechaza cualquiera otra verdad que pueda parecer superior, y en cambio la actitud sencilla de quien comprende el ser finito del hombre, se dispone para dejarse vencer por quien excede infinitamente al hombre.

No hay lugar para "las dos verdades", como Tomás denuncia en los averroistas, pero sí hay un doble orden de la verdad; un horizonte al alcance de la razón y otro que la excede infinitamente. Y si Dios ha querido comunicar al hombre algo de ese misterio que lo caracteriza, el hombre hace bien en acogerlo. Hay por tanto dos vías para el acceso a la verdad, una es la de la razón que demuestra, sea al modo científico, o al modo filosófico. Y otro es el de la fe que se confía a alguien que le puede ayudar al trasmitirle verdades últimas. En polémica con Heidegger, a quien inculpa de cerrarse ante la verdad revelada, Pieper le recuerda que hasta Sócrates confesaba seguir las dos sendas hacia la verdad, la de la razón y la de la fe y en ésta encontraba mayor certeza: Confiesa Sócrates que no se avergüenza "de reconocer que las verdades últimas, las que en verdad dan sentido a la existencia, él no las reconoce por sí

mismo, sino porque alguien se la ha manifestado, "por haberlas escuchado", *ex akoüs*".

La fe no es un obstáculo para la razón sino una nueva posibilidad de ampliar su horizonte. La filosofía solo se despliega en la totalidad, en el horizonte donde tiene cabida todo cuanto es real, cuando se propone el ser como objeto. Con Cristo se han abierto horizontes nuevos a la humanidad, por ello la filosofía cristiana tiene su fundamento y prepara al hombre para una comprensión cabal de las cosas, del mundo, del hombre y de Dios, a la luz de esa nueva visión de las cosas, que en vez de excluir las demás aportaciones las integra en una síntesis más alta y profunda. En verdad Tomás ha pensado desde esa posición de total apertura a la verdad, porque venga de donde viniere, en definitiva procede del Espíritu Santo. La filosofía es un camino hacia la verdad. El pensador cristiano no renuncia a su inteligencia, sino que la pone al servicio de la fe, como "obsequio racional". La filosofía que se ha elaborado en occidente a partir de la edad media, por obra y gracia de Tomás de Aquino, lleva ese sello de la totalidad y de la verdad integral acerca del hombre como ser personal. La filosofía moderna, aún la hegeliana, vive de las migajas que han caído de la abundante mesa del cristianismo.

3. La virtud y el humanismo cristiano

La relación del pensador J. Pieper con Tomás de Aquino ha sido decisiva a la hora de trazar las líneas básicas de su humanismo cristiano. El hombre es un ser racional, que tiene en Cristo su ejemplar ideal, y por ello está llamado a configurarse con él, mediante la conquista de las virtudes morales. En ellas se pone a prueba el uso de la razón, y su rol en la vida del hombre. Tomás ha tenido muy clara esta trayectoria de la humanización del hombre. He aquí un texto clave que refleja bien la intuición que servirá a Pieper para el desarrollo de su pensamiento. Tomás de Aquino escribe: "*La vida humana es la vida proporcionada al hombre. Ahora bien en todo hombre se da en primer lugar la naturaleza sensible, en la cual coincide con los animales; se da además la razón práctica, típica del hombre en una cierta medida, y se da también el entendimiento especulativo, que no alcanza en el hombre la misma perfección que en los ángeles, sino solo en la medida de la participación que compete al alma. Por tanto la vida contemplativa no es propiamente humana, sino sobrehumana; la vida voluptuosa, que se deja guiar por los apetitos de los bienes sensibles, no es tampoco humana, sino más bien bestial. Por consiguiente la vida que en realidad es la propia del hombre es la vida activa, que consiste en el ejercicio de las virtudes morales*"¹⁰.

Esta doctrina de Tomás, de la coincidencia de la perfección humana con el ejercicio de las virtudes morales, está de acuerdo con su tesis de que los actos humanos coinciden con los actos morales, aquellos de los cuales el hombre es dueño y libremente los ejerce¹¹. La virtud es un hábito, una segunda naturaleza, mediante la cual el sujeto adquiere la perfección. La virtud es como la máxima

9. J. PIEPER, *Verteiltigunsrede für Philosophie*, München, 1966, p.132.

10. SANTO TOMÁS, QD, *De Virtutibus*, I.

11. SANTO TOMÁS, ST, I, II, 1, 3; "Nam idem sunt actus morales et actus hominis".

expresión de la potencia, un hábito operativo bueno, que no solo hace bueno el acto que se ejerce, sino que redundante en el sujeto y lo hace bueno. Por esta condición, la virtud se dice ante todo de las virtudes morales. Y en esto se diferencian y superan a las demás virtudes que solo hacen buena la obra y no al sujeto. El hombre bueno es el que obra conforme a la razón en el orden del actuar. Si la vida humana es la que se guía por la razón práctica, y ésta es la "recta razón" que orienta el nivel moral del sujeto, se sigue que para perfeccionar al hombre hay que ponerle en condiciones de adquirir y ejercer las virtudes morales.

Esto que ya era conquista griega, y aparece en Aristóteles, es asumido por Tomás y aplicado a la vida en todas sus manifestaciones, también a la vida cristiana. Entre los olvidos de la hora moderna hay que contar además del "olvido de Dios" y el "olvido del alma", el olvido de la virtud. Algunos pensadores americanos advierten esta laguna y dan comienzo a una serie de estudios y de investigaciones en torno a la virtud moral, como un camino seguro de humanización. Es preciso enumerar a Richard Niebuhr, iniciador de este retorno a la ética de la virtud. Le siguen sus discípulos, entre los cuales hay que citar a Gustafson, a J.X. Crossin, Erikson, y de modo ya más próximo a nosotros al psicólogo Erikson y a A. McIntyre con su obra *After Virtue*, de 1981, y a Irish Murdoch, a los cuales se han agregado algunos tomistas como Jean Porter y J. Pieper.

La ética de los deberes deja paso a la ética de las virtudes. Estas tienen siempre su importancia, aunque algunas parezcan pequeñas. Todas tienen una relación con la prudencia, como ésta la tiene con la "razón recta". El hombre en plenitud, el hombre humano, no es tanto el que desarrolla las virtudes intelectuales o las habilidades artísticas, cuanto el que cultiva y conquista las virtudes morales, entre las cuales destaca la prudencia. Esta convicción del valor de la ética en la humanización y perfección del hombre coincide con las tesis tomistas. Tomás ha dado mucha importancia al desarrollo perfecto del hombre. Y no se ha confiado al desarrollo de los preceptos y obligaciones cuanto al profundo anhelo del hombre de conseguir la felicidad y ser arquitecto de sí mismo.

La moral había sido desterrada de los centros de formación. A los filósofos de la modernidad no les parecía materia de enseñanza, ni siquiera en teoría, ese campo de los usos y costumbres culturales, en los cuales creían que no se puede llegar a un saber de tipo científico, demostrable, ni siquiera comunicable a través de la escuela que se apoya en el lenguaje con validez universal. La ética describe pero no prescribe, pensaba Hume. Y tanto en la modernidad como en la posmodernidad lo han seguido por este camino. De hecho la ética queda como discurso, como teoría, pero no como materia de escuela ni como camino de perfección. Los mejores analistas de la situación en que nos encontramos después del 68, concuerdan con la necesidad de volver a recuperar las virtudes. En este horizonte de crisis de la virtud y de la necesidad del retorno con la orientación tomista de la autoconstrucción del sujeto, emerge la figura de Pieper, que se siente muy afín con la intuición de Tomás.

En un libro de bolsillo, que lleva el título, "*Ser auténticos. Sirven las virtudes?*", Pieper recurre a Tomás para delinear el perfil del hombre en plenitud en el ideal del cristianismo.

"Tomás de Aquino, el gran maestro de la cristiandad occidental, trató de delinear la imagen cristiana del hombre en siete tesis, que se pueden expresar del modo siguiente:

1. El cristiano es el hombre que mediante la fe penetra en la realidad del Dios-Trinidad.
2. En la *esperanza* el cristiano se proyecta hacia la plenitud definitiva de su ser en la Vida Eterna.
3. En la virtud divina de la *caridad* el cristiano mantiene hacia Dios y hacia el prójimo una disponibilidad a toda prueba que va muy por encima de la capacidad natural del amor.
4. El cristiano es *prudente*, es decir su mirada no se deja engañar por el sí o el no de la voluntad; más bien logra que el sí o el no de la voluntad dependa de la verdad, de cómo son en realidad las cosas.
5. El cristiano es *justo*, es capaz de vivir "con los demás" en la verdad; es consciente de ser un miembro de la Iglesia, del pueblo y de la sociedad.
6. El cristiano es *valiente*, o mejor aún es *fuerte*, es decir que por la defensa de la verdad y por amor a la justicia, está dispuesto a dejarse herir y si fuera necesario a afrontar la muerte.
7. El cristiano es un hombre *moderado*, es decir que no permite que la tendencia hacia el tener y hacia el placer se convierta en destructiva y contraria a su destino¹².

Tal es el itinerario tomista del hombre que tiende a la plenitud humana. Tomás lo había trazado como un camino hacia el fin, que en el campo moral tiene la fuerza de los principios y se recorre mediante los actos humanos, que son los morales, reiterados hasta que se logra el hábito de las virtudes, se reciben los dones del Espíritu y el hombre se conforma con Cristo. En Pieper reaparece constantemente esta profunda convicción, que la moral no es algo añadido a la antropología, sino que es doctrina sobre el hombre, en la cual se consigue la imagen auténtica de lo que el hombre es y de lo que debe ser. El ideal del hombre coincide con el ideal del "hombre bueno", del hombre que conforma su vida con el orden de la razón, con la recta razón que le debe guiar en la existencia. Solo el hombre que es capaz de hacer coincidir su ideal de humanidad con el de la virtud es capaz de dar sentido a la existencia, aceptando la verdad profunda de su ser, de alimentarse de la verdad no solo en el orden del pensar sino mejor aún en el de vivir, y en ese anhelo de vivir en la verdad se encuentra en diálogo constante con los demás hombres.

Pero sobre todo la doctrina moral de Tomás de Aquino logra su plena realización solo en Cristo. No bastan las virtudes naturales para la plenitud. La gracia cristiana da al hombre la posibilidad del ejercicio de las virtudes teologales por las cuales se realiza una simbiosis de la vida humana y la divina. El hombre crece desde dentro y pasa de imagen, a ser hijo de Dios. La síntesis tomista que solo enuncia las siete virtudes, la explica ampliamente Pieper en su obra

12. J. PIEPER, *Essere autentici. Servono le virtù?*. Città nuova editrice, Roma, 1993.

"Las virtudes fundamentales"¹³. Con su ameno estilo de escribir y su profundo modo de pensar, Pieper logra el retorno de esta palabra en desuso con toda la fuerza que tiene en la teología y la moral cristiana.

Apenas hemos esbozado algunas pistas del pensamiento de Pieper y su afinidad con Tomás de Aquino en el terreno del humanismo cristiano. Hay una coincidencia de fondo: la virtud moral es el camino del hombre para lograr su pleno desarrollo. Con todo Pieper se opone a que se pueda designar su pensamiento como "tomista" y su obra como un "neotomismo ético", como lo había intentado C. Dominici. Porque todos los "ismos" son falacias, y él no es Tomás de Aquino sino J. Pieper.

Pero cuando Pieper describe su curriculum no puede olvidar a Tomás como su gran maestro. Le inició en la lectura de Tomás un profesor que había sido un tiempo dominico. Le dio a leer el prólogo del evangelio de San Juan, que le costó digerir, pero ya en adelante no pudo olvidar a Tomás. Llevaba consigo siempre algún libro de Tomás, del cual entresacaba pensamientos y así llegó a escribir en 1928 su disertación sobre "*La fundamentación metafísica de la moral en Tomás de Aquino*". Aún en la guerra llevaba en su mochila un tratado de Tomás del cual recogía sentencias que luego daría a la luz con el nombre: "*El breviario de Tomás*". Cuando llegó a Notre Dame en América y le preguntaban si se había formado en París o en Louvain, él que presumía de no haber tenido tomistas como maestros, sino solo haber leído a Tomás, respondía: *Yo vengo de Tomás: Ich komme von Thomas!*

Participó en las "*Semaine des intellectuels*" y habló de la esperanza. Intervinieron en la sesión Danielou, Marcel, y Congar. Le escuchaba Teilhard de Chardin, que encontró su exposición poco optimista. Danielou le pidió el texto para publicarlo en su revista "*Dieu vivant*", donde apareció con el título "*De l'élément négatif dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin*" (1951). El texto era una prueba más de su estudio constante de Santo Tomás, sin intermediarios, sin la ayuda de los expertos en el tomismo. Pieper lo había leído sin cesar, y lo había asimilado. Su juicio sobre el manual de Gredt que continuaba a tener ediciones en la editorial Herder era totalmente negativo, porque estimaba que ese método no servía para acercarse a Tomás sino que llevaba el lector a una región lejana¹⁴.

La lección que nos deja este gran lector de Tomás de Aquino, es la de su creatividad y originalidad en la presentación de la doctrina, con un corte moderno de buen gusto, y con un humanismo cristiano a toda prueba. Puede decirse que es demasiado rígido en el juicio sobre los llamados tomistas, y sobre la escuela de Tomás, pero al mismo tiempo es un gran lector de Tomás, de cuyo magisterio ha recogido la lección humanista de las virtudes y de la filosofía cristiana, que ha tratado de transmitir a nuestra cultura. Por este rasgo de humanista y de arquitecto de lo humano ha tenido muchos oyentes. El narra con satisfacción

13. J. PIEPER, *Las virtudes fundamentales*, Rialto, Madrid, 1998.

14. Cfr. W. FISCHGES, *Zur Anthropologie des Thommas von Aquin bei Joseph Pieper*. Tesina de Licenciatura, heurtha en el Angelicum, Roma, 1994. En Apéndice se inserta un "*Gespräch mit Prof. Dr. Joseph Pieper*" que el estudiante grabó en la casa del Profesor.

que a veces las aulas no bastaban para escucharle, porque los alumnos se acercaban a los dos mil.

Al evocar su memoria advertimos que la mejor herencia que nos deja, es la que ha recogido en la escuela del Aquinate, el amor a la verdad y el valor de la doctrina humanista de las virtudes. Una lección muy actual que puede ser el factor de la promoción del hombre en la hora de poner el pie en el tercer milenio.

DR. ABELARDO LOBATO, O.P.

Presidente de la Pontificia Academia Romana de Santo Tomás de Aquino

Vol. 51, no. 125 (ene. - jun.
2002)

ESPRITU

Cuadernos del
Instituto
Filosófico
de Balmesiana



año LI - 2002 - n.º 125

Simone Weil y la crítica al marxismo a través de su concepción del trabajo

La calidad de una persona intelectual se mide por su capacidad de discernimiento entre la verdad y la mentira y por su valentía en expresar, con palabras y escritos, su propia posición, en contra incluso, de las corrientes imperantes de su época.

Simone Weil es un ejemplo de ello. Aún estando en muchos aspectos cerca del marxismo, y viviendo en la práctica una adhesión al sindicalismo revolucionario, nunca transigió ni con los errores, ni con las mentiras, ni con las falsas expectativas que propagaba la creación de la U.R.S.S. o de un "Estado socialista" en la intelectualidad europea.

Debido a ello, fue capaz de señalar cómo en la U.R.S.S. de Stalin, no se había cumplido el sueño de Marx de instaurar un estado obrero, ni se había creado tampoco una sociedad capaz de liberar a la clase obrera. Al mismo tiempo, y con una gran lucidez, se dedicó a exponer el motivo de que tal utopía o proyecto político no se realizara y que no era otro que el de la aparición de una nueva clase social, la de los dirigentes, coordinadores, a los cuales se encuentran subordinados los obreros que como piezas de máquinas obedientes, cumplen ciegamente su función, incluso en un estado que se autodenomina socialista.

Como consecuencia de este planteamiento, la opresión ya no derivaría sólo de la propiedad privada y de su enajenación sino principalmente de la incapacidad de los obreros para dirigir y ver el fin de sus propias tareas. En definitiva, la causa de la nueva situación de injusticia y padecimiento se encontraría en la separación entre trabajo intelectual, dirigente, y el trabajo manual, dirigido, de la que ya habló Marx pero ligándola al sistema capitalista sin ver la posibilidad de su permanencia en un estado socialista¹.

1. "La expansión de la maquinaria y la división del trabajo han hecho que la faena de los proletarios pierda toda autonomía y cualquier clase de estímulo. Se convierten en meros apéndices de la máquina y tan sólo se exige de ellos las manipulaciones más simples, monótonas y fáciles de aprender". Marx-Engels, *El Manifiesto Comunista*, Ed. Alhambra, Madrid 1997, pp. 59 y 60.

De ahí que, en primer lugar, Simone Weil proceda a la crítica del marxismo, concretamente en su obra: "Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social", de una agudeza y lucidez excepcionales, y en segundo lugar a plantear lo que yo llamaría su utopía del trabajo o el modo de conseguir eliminar esa situación de opresión que no es propia en exclusiva de un estado capitalista sino también de un estado socialista.

He aquí el planteamiento de esta difícil e importante temática. El pivote sobre el que gira todo, no es otro que el trabajo, en concreto, el trabajo físico de los obreros y obreras que constituyen el entramado de la producción industrial.

La opresión

No cabe duda alguna, de que hay muchos tipos de opresión que han generado por defecto ansias de revuelta, revoluciones e inconformismo.

La opresión que analizó Marx era la sufrida por el obrero y la obrera en la producción industrial del siglo XIX, pero en concreto, "no se considera de esta opresión sino el aspecto económico, es decir, la extorsión de la plusvalía; desde este punto de vista, ciertamente, es fácil explicar a las masas que esta extorsión esta ligada a la competencia, ésta a la propiedad privada y que el día en el que la propiedad devenga colectiva todo irá bien"².

Aquí Simone Weil plantea lo que ella denomina el dogma del socialismo científico, es decir el creer ciegamente que la opresión (toda forma de opresión) terminará cuando desaparezca definitivamente la sociedad capitalista. Sin embargo para Simone es del todo ilusorio el pensar que la opresión vaya a desaparecer junto con el capitalismo, es decir a través de una transformación política y jurídica del orden imperante. Esto es debido a que la clave de la opresión se encuentra en "la total subordinación del obrero a la empresa y a quienes la dirigen"³. En último término, la opresión no dependería sólo del régimen de propiedad sino del modo en el que la producción estuviera estructurada. Si ésta lo fuera en función de dos clases: la de los que dirigen y detectan el conocimiento, como realmente es, y la de los dirigidos e ignorantes, tendríamos entonces la mezcla perfecta para la real y verdadera opresión de los trabajadores. Y ésta es, en realidad la situación que descubre.

Para Simone Weil, "toda nuestra civilización está fundada sobre la especialización que implica la sumisión de los que ejecutan a los que coordinan"⁴. Los especialistas tendrían así el monopolio, el poder y se elevarían como una nueva clase o casta con función opresora para los que de modo irremediable tendrían que seguir sus instrucciones.

Siguiendo la línea argumentativa del socialismo científico, Simone pasa a analizar el papel que Marx da a las "fuerzas productivas" a las que considera revolucionarias o liberadoras. Son ellas las que tendiendo a su máximo desarrollo

2. Weil, Simone. *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, Ed. Paidós, Barcelona 1995, p. 46. En francés: *Reflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*. *Oeuvres complètes. Ecrits historiques et politiques*, tomo II. Ed. Gallimard, París 1991.

3. *Ibid.*, p. 48.

4. *Ibid.*, p. 49.

pueden proporcionar al ser humano, a través de la técnica, un grado de ocio y de tiempo que haga del trabajo algo no costoso y libere tiempo al hombre para cultivar sus facultades, aprender y, en cierto modo, salvarlo de la tiranía de los especialistas. De ahí que haya que procurar su incremento, en esto Marx hace una concesión al capitalismo, aún a costa de una opresión transitoria del proletariado. Se trataría de someterlo a una industrialización muy fuerte para lograr los medios suficientes a partir de los cuales se podría construir el verdadero socialismo. Pero con ello no pare en mientes que: "esta religión de las fuerzas productivas, en cuyo nombre generaciones de empresarios han aplastado a las masas trabajadoras sin el menor remordimiento, constituye igualmente un factor de opresión en el seno del movimiento socialista"⁵.

La opresión para Simone Weil, es consecuencia del régimen de producción moderno, de la manera de producir, equiparable en los dos sistemas, el socialista y el capitalista. El socialismo acaba también poniendo al hombre al servicio del progreso de la producción. Las fuerzas productivas son, al igual que el espíritu de Hegel pero invertidas, el verdadero motor de la Historia que necesariamente la llevarían a un mundo no oprimido, a una verdadera transformación y perfección de la sociedad, atribuyendo según Simone "a la materia lo que es la misma esencia del espíritu: una perfecta aspiración a lo mejor". Y sigue la filósofa ahondando en el mismo tema: "el materialismo por entero, en cuanto atribuye a la materia la fabricación automática del bien, debe clasificarse entre las formas inferiores de la vida religiosa. Esto se verifica en los economistas burgueses del siglo XIX, los apóstoles del liberalismo, que ponen un acento verdaderamente religioso cuando hablan de la producción. Esto se verifica más aún en el marxismo. El marxismo es por completo una religión en el sentido más puro de la palabra. Tiene especialmente en común con todas las formas inferiores de la vida religiosa el hecho de haber sido continuamente utilizada, según la frase tan exacta de Marx, como opio del pueblo".

Esta crítica a la religión de las fuerzas productivas de Marx, va a la par del reconocimiento del deseo real de éste por la libertad e igualdad, utopía aneja a su religión materialista, y a su valoración del método materialista como algo imprescindible para analizar el modo de producción y el posible perfeccionamiento de cualquier sociedad: "una mejora metódica de la organización social supone un estudio previo y profundo del modo de producción para intentar saber, por una parte, qué se puede esperar en un futuro próximo y remoto desde

5. *Ibid.*, p. 53.

6. *Ibid.*, p. 52. "Durante el curso de su desarrollo, las fuerzas productoras de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes, o, lo cual no es más que su expresión jurídica, con las relaciones de propiedad en cuyo interior se habían movido hasta entonces. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas que eran, estas relaciones se conciertan en trabas de estas fuerzas, entonces se abre una era de revolución social. El cambio que se ha producido en la base económica trastorna más o menos lenta o rápidamente toda la colosal superestructura". Marx, K., *Prefacio a la Contribución, a la Crítica de la Economía Política*, Ed. Alberto Corazón, Madrid, 1976, p. 37.

7. Weil, Simone, *Y a-t-il une doctrine marxiste?* En *Oppression et Liberté*, Ed. Gallimard, Coll. "Esprit", París, 1955, p. 229. Citado por Bea Pérez, Emilia, *Simone Weil. La memoria de los oprimidos*, Ed. Encuentro, Madrid, 1992, p. 92.

el punto de vista del rendimiento, por otra, qué formas de organización social y de cultura le son compatibles, y, finalmente, cómo puede el mismo ser transformado⁸. Según Simone: "el método materialista, este instrumento que Marx nos ha legado, es un instrumento virgen; ningún marxista, comenzando por el propio Marx, se ha servido realmente de él. La única idea verdaderamente valiosa en su obra es también la única que ha sido completamente desatendida. No es extraño que los movimientos sociales surgidos de Marx hayan quebrado"⁹.

Simone Weil pasa a analizar una serie de tesis o supuestos que no son tales. El primero, el crecimiento ilimitado del rendimiento del trabajo. Tesis que sustentan por igual capitalistas y socialistas amparados en el crecimiento que ha habido del trabajo y su eficacia en los tres últimos siglos. Pero ¿es así?

"El primer procedimiento que se ofrece al hombre para producir más con un menor esfuerzo es la utilización de fuentes naturales de energía"¹⁰, pero los inconvenientes saltan a la vista: "porque la naturaleza no nos da esta energía en ninguna de las formas en las que se presenta: fuerza animal, hulla, petróleo, hay que arrancársela y transformarla mediante el trabajo para adaptarla a nuestros propios fines. Ahora bien, este trabajo no disminuye con el tiempo"¹¹, "también se puede y, algún día, por supuesto, se deberá encontrar fuentes de energía nuevas; pero nada garantiza que su utilización vaya a exigir menos trabajo que la utilización de la hulla o de los aceites pesados. En rigor, puede incluso suceder que la utilización de una fuente de energía natural cueste mayor trabajo que el esfuerzo humano que se intenta reemplazar. En este terreno el azar decide...por tanto, desde el momento en el que el azar entra en juego, la noción de progreso continuo deja de ser aplicable. Así, esperar que el desarrollo de la ciencia vaya a acarrear un día, de forma automática, el descubrimiento de una fuente de energía utilizable inmediatamente para todas las necesidades humanas, es soñar"¹².

El segundo procedimiento que se le ofrece al hombre para producir más con menos esfuerzo no es otro que la "racionalización del trabajo", uno de cuyos elementos principales, tal y como lo destaca Simone, es la automatización de la técnica, la llamada técnica automática que sustituye al maquinismo y que consiste fundamentalmente en "confiar a la máquina no sólo una operación siempre idéntica, sino un conjunto de operaciones variadas"¹³. Para la filósofa, este tipo de técnica puede desarrollarse indefinidamente, pero: "la utilización de esta técnica para satisfacer las necesidades humanas sólo comporta los límites que impone lo que hay de improviso en las condiciones de la existencia humana. Si se pudiesen concebir condiciones de vida que no comportasen ningún imprevisto, tendría sentido el mito americano del robot y sería posible la completa supresión del trabajo humano por la disposición sistemática del mundo. No hay nada de todo esto; todo ello no son sino ficciones...jamás técnica alguna

8. Weil, Simone, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, op. cit., p. 54.

9. Ibid.

10. Ibid., p. 56.

11. Ibid.

12. Ibid., pp. 57 y 58.

13. Ibid., p. 61.

dispensará a los hombres de renovar y adaptar continuamente con el sudor de su frente, las herramientas de las que se sirven"¹⁴.

Lo que está tratando de afirmar Simone Weil es que por mucho progreso técnico, es decir, por el continuo desarrollo de las fuerzas productivas, no se va a llegar necesariamente ni a la liberación de la opresión ni mucho menos del trabajo: "únicamente la embriaguez producida por la rapidez del progreso técnico ha hecho nacer la loca idea de que el trabajo podría llegar a ser superfluo un día. En el plano de la ciencia pura, esta idea se tradujo en la búsqueda de la "máquina en perpetuo movimiento", es decir, de la máquina que indefinidamente produciría trabajo sin consumirse en ello; aquí los expertos han hecho rápidamente justicia planteando la ley de la conservación de la energía. En el ámbito social, las divagaciones han sido acogidas. "La etapa superior del comunismo", considerada por Marx como último término de la evolución social, es, en suma, una utopía absolutamente análoga a la del movimiento perpetuo. En nombre de esta utopía los revolucionarios han derramado su sangre; mejor dicho, han derramado su sangre en nombre o de esta utopía o de la creencia, igualmente utópica en que el actual sistema de producción podría ponerse, por simple decreto, al servicio de una sociedad de hombres libres e iguales"¹⁵.

Concluyendo, podríamos decir que:

- A) No se puede pensar que el rendimiento del aumento del trabajo vaya a producir *ipso facto* una sociedad libre, y por lo tanto, no opresiva.
- B) El actual sistema de producción no puede ponerse sin más al servicio de hombres libres, aunque se haya convertido en una producción colectiva y esto es así por que en sí mismo, dicho sistema, es opresor.

¿Cuál es la causa fundamental que hace del actual sistema productivo algo opresor?

Simone Weil descarta que la causa última sea la plusvalía. *Ahonda más y va a descubrir la última razón de la opresión en la constitución de dos categorías de personas: las que mandan y las que obedecen. He aquí la clave de su interpretación.* Unos coordinan y piensan y otros obedecen como materia inerte en las manos del constructor.

Y esta situación a la que se ha llegado, se acrecienta a medida que las sociedades se hacen más complejas y extienden más su dominio principalmente sobre la naturaleza.

Simone reconoce la trabazón existente entre la opresión social y el progreso en las relaciones del hombre con la naturaleza y se pregunta en primer lugar: "¿en qué es esclavo el hombre primitivo?"¹⁶, para comparar su situación con la del trabajador moderno: "apenas (el hombre primitivo) dispone de su propia actividad; es el juguete de las necesidades que prácticamente le dictan cada uno de sus gestos y le hostigan con su implacable aguijón; sus acciones están reguladas no por su propio pensamiento, sino por las costumbres y los caprichos,

14. Ibid., pp. 61 y 62.

15. Ibid., pp. 64 y 65.

16. Ibid., p. 94.

igualmente incomprensibles, de una naturaleza a la que sólo pueda adorar con una sumisión ciega¹⁷. En cambio, sigue argumentando, si atendemos a la colectividad de hoy: "parece que los hombres hayan sido elevados a una condición que se encuentra en las antipodas de aquel estado servil. Casi ninguno de sus trabajos constituye una mera respuesta al imperioso impulso de las necesidades; el trabajo se lleva a cabo para tomar posesión de la naturaleza y disponiéndola de modo que las necesidades se encuentren satisfechas"¹⁸.

Sin embargo Simone Weil, lúcida y atenta en sus análisis, descubre la terrible paradoja de que mientras en el ámbito colectivo aparece el dominio y el distanciamiento de la naturaleza, en el ámbito individual, personal, se produce una esclavitud y una servidumbre peor que la padecida por el hombre primitivo: "al trabajador moderno los esfuerzos le son impuestos por una coacción tan brutal, tan implacable y que le oprime tan de cerca como el hambre al cazador primitivo...los hombres nunca han dejado de estar empujados al trabajo por una fuerza exterior y bajo una amenaza de muerte casi inmediata. Respecto a la conexión de las acciones que implica el trabajo, a menudo también se impone desde fuera a nuestros obreros tanto como a los hombres primitivos y les resulta igualmente misteriosa; es más, la coacción en este ámbito, en algunos casos, es hoy incomparablemente más brutal que nunca; por abandonado que pudiese estar un hombre primitivo a la rutina y a los ciegos titubeos, podía, al menos, intentar reflexionar, combinar e innovar con sus riesgos y peligros, libertad de la que un trabajador en cadena está absolutamente privado"¹⁹.

He aquí el problema que analiza Simone: el obrero y la obrera que llevan a cabo un trabajo en cadena, se convierten en una materia inerte en manos de aquellos que coordinan, los dirigen y les mandan. Ésta es la causa última de la opresión que padecen el trabajador y la trabajadora en la sociedad industrializada.

Pasaré a pormenorizar los modos exactos y concretos de esta opresión que Simone pudo constatar, por sus experiencias como obrera en varias fábricas y que dejó anotados principalmente en su *Journal d'usine* y en la *Expérience de la vie d'usine*.

Estos modos y maneras de opresión, son la causa de la alienación o despojo sufrido por los obreros y que Simone expresa con la palabra "desarraigo". El desarraigo obrero, resultado de la opresión, es el que mantiene a millones de seres humanos en una vida de injusticia y de infelicidad permanentes.

¿Cuáles son las causas que producen el desarraigo obrero y hacen posible que la opresión exista en nuestra sociedad? Simone Weil enumera las fundamentales:

La primera: los obreros y las obreras no se sienten en su casa en las fábricas sino en un lugar que les es totalmente ajeno: "Le fait qu'on n'est pas chez soi à l'usine, qu'on n'y a pas droit de cité, qu'on y est un étranger admis comme

simple intermédiaire entre les machines et les pièces usinées, ce fait vient atteindre le corps et l'âme; sous cette atteinte, la chair et la pensée se rétractent. Comme si quelqu'un répétait à l'oreille de minute en minute, sans qu'on puisse rien répondre: Tu n'es rien ici. Tu ne comptes pas. Tu es là pour plier, tout subir et te taire"²⁰.

La segunda: los trabajadores tienen miedo a perder el empleo, por consiguiente el mantener el puesto de trabajo y la paga se convierten en los únicos estímulos en el alma de la obrera y del obrero. Cualquier incidente: un cambio de órdenes, un despiste, el no llegar a realizar el número de piezas requerido, pueden ser los causantes de recibir un menor salario. "Mais il s'ensuit que la peur du renvoi et la convoitise des sous doivent cesser d'être les stimulants essentiels qui occupent sans cesse le premier plan dans l'âme des ouvriers...ils (les incidents) correspondent toujours à une diminution de salaire dans les cas du travail au pièces, de sorte qu'on ne peut les souhaiter"²¹.

La tercera: Los obreros y obreras se convierten en máquinas, sin iniciativa ni libertad y se limitan, como si fueran objetos sin vida, a ejecutar las órdenes de los jefes que las dan, en la mayor parte de ocasiones de una forma despótica y sin sentido: "Ce qui les contraint surtout, c'est la manière dont ils subissent les ordres...le travail nouveau est imposé tout d'un coup, sans préparation, sous la forme d'un ordre auquel il faut obéir immédiatement et sans réplique. Celui qui obéit ainsi ressent alors brutalement que son temps est sans cesse à la disposition d'autrui...on est à chaque instant dans les cas de subir un ordre. Comme un objet inerte que chacun peut à tout moment changer de place"²².

La cuarta: La falta de pensamiento, de reflexión como la única manera de no sufrir. Sólo un cuerpo que se mueve mecánicamente, como un eslabón más de la cadena de producción, al decir de Marx: "Celle de ne plus penser, seul et unique moyen de ne pas en souffrir...mais intelligence dégradée par l'esclavage"²³.

20. Weil, Simone, *Expérience de la vie d'usine. Lettre ouverte à Jules Romains*. Oeuvres complètes. Écrits historiques et politiques. L'expérience ouvrière et l'adieu à la révolution (juillet 1934-juin 1937), tomo II, Ed. Gallimard, Paris, 1991, pp. 291 y 292. "El hecho de que no se esté en casa en la fábrica, que no se tenga allí derecho de ciudadanía, que no se sea más que un extraño admitido como simple intermediario entre las máquinas y las piezas fabricadas, este hecho alcanza el cuerpo y el alma; bajo este menoscabo, la carne y el pensamiento se retraen. Como si alguien repitiera al oído minuto a minuto, sin que se le pudiera responder: Tú no eres nada aquí. Tú no cuentas. Tú estás allí para someterte, sufrirlo todo y callarte".

21. Ibid., pp. 293 y 301. "Mas se deduce que el miedo al paro y el deseo de dinero, deben cesar de ser los estimulantes esenciales que ocupan constantemente el primer plano en el alma de los obreros...los incidentes corresponden siempre a una disminución de salario en el caso del trabajo por piezas, de manera que no se los puede desear".

22. Ibid., pp. 291 y 293. "Lo que les constriñe es la manera en la que experimentan las órdenes...el trabajo nuevo es impuesto de golpe, sin preparación, bajo la forma de una orden a la que hay que obedecer rápidamente y sin réplica. El que obedece de esta manera siente entonces brutalmente que su tiempo está continuamente a disposición de otro...se está a cada momento en la situación de padecer una orden... Como un objeto inerte que cada uno puede en todo momento cambiar de sitio".

23. Weil, Simone, *Journal d'usine*, Oeuvres complètes, tomo II, pp 192 y 224. "Es la de no pensar...Sólo inteligencia degradada por la esclavitud".

17. Ibid.

18. Ibid. pp. 94 y 95.

19. Ibid. pp. 95 y 96.

La quinta: La exigencia de que los obreros se adapten a las máquinas y no éstas a los trabajadores. Simone compara el trabajo de un minero de antes que abatía su pico sobre el carbón con uno de ahora que hace uso del martillo neumático. El de antes, a pesar de todo era libre, mientras que el minero actual se ve constreñido a adaptar sus movimientos a la nueva herramienta: "A présent le drame ne se joue plus entre le charbon et l'homme, il se joue entre le charbon et l'air comprimé. C'est l'air comprimé qui, au rythme accéléré qui est son rythme propre, pousse le marteau piqueur contre la muraille de charbon, et s'arrête et pousse encore. L'homme, contraint d'intervenir dans cette lutte de forces gigantesques, y est écrasé. Accroché au marteau piqueur ou à la perforatrice, tout le corps secoué, comme la machine, par les rapides vibrations de l'air comprimé, il se borne à maintenir la machine appliquée à chaque instant à la muraille de charbon... À présent c'est lui qui fait corps avec la machine, qui s'ajoute à elle comme un rouage supplémentaire et vibre de sa trépidation incessante. Cette machine qui n'est pas modelée sur la nature humaine, mais sur la nature du charbon et de l'air comprimé et donc les mouvements suivent un rythme profondément étranger au rythme des mouvements de la vie, plie violemment un corps humain à son service"²⁴.

Habría muchas más causas para citar y que a lo largo de muchos escritos Simone ha ido desgranando. Pero creo que con éstas es posible hacerse una idea de la dimensión a la que había llegado el desarraigo obrero y de sus terribles consecuencias. Entre éstas cabría señalar varias. Una de ellas, el embrutecimiento al que se vieron abocados muchos de los obreros y obreras que no podían desarrollar sus otras capacidades y aptitudes, sin contar la degradación que sufrían en todas sus relaciones, tanto con los compañeros de fábricas como con los amigos y la familia. Al final ni siquiera podían ser conscientes de la amplitud de toda su desgracia. Sus voceros tuvieron que ser otros, los intelectuales y personas comprometidas que no sufrían a la vez esa situación de ignominia.

La pregunta que viene a la mente a continuación es la siguiente, ¿es posible corregir esta situación? ¿es posible conservar la técnica deshaciéndose de la opresión?²⁵ ¿es posible plantear un modo de producción no opresivo que respetando las exigencias del rendimiento y del dominio cada vez mayor sobre la naturaleza, tenga en cuenta a la vez las exigencias humanas: psicológicas y morales de los trabajadores?

24. Weil, Simone, *Après la visite d'une mine, Oeuvres complètes. Écrits historiques et politiques. L'engagement syndical (1927-juillet 1934)*, Tomo I, Ed. Gallimard, Paris 1988, pp. 96 y 97. "Hoy en día el drama no se libra entre el carbón y el hombre sino entre el carbón y el aire comprimido. Es el aire comprimido que al ritmo acelerado, que es su ritmo propio, empuja el martillo neumático contra la muralla de carbón, y se para y empuja todavía. El hombre obligado a intervenir en esta lucha de fuerzas gigantes, es allí aplastado. Enganchado al martillo neumático o a la perforadora, con todo el cuerpo sacudido, como la máquina, por las rápidas vibraciones del aire comprimido, se limita a mantener la máquina aplicada a cada instante a la muralla de carbón. Hoy en día, es él el que hace cuerpo con la máquina, se añade a ella como una rueda suplementaria y vibra con su trépidación incesante. Esta máquina que no ha sido modelada atendiendo a la naturaleza humana, pero sí a la naturaleza del carbón y del aire comprimido, y cuyos movimientos siguen un movimiento profundamente extraño al ritmo de los movimientos de la vida, pliega violentamente el cuerpo humano a su servicio".

25. Weil, Simone, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, op. cit. p. 100.

Simone Weil así lo cree. En este punto, se podría hablar de su utopía social cuyos rasgos definitorios pasaré a esbozar.

Bosquejo teórico de una sociedad libre. La utopía social weiliana

Como punto de arranque estas bellas palabras de Simone, que demuestran su alta estima por el ser humano: "nada en el mundo, sin embargo, puede impedir al hombre sentir que ha nacido para la libertad. Jamás, suceda lo que suceda, puede aceptar la servidumbre; porque piensa"²⁶.

El ser humano es un "ser pensante", de ahí deriva principalmente su dignidad y sólo una forma de producción que lleve consigo y admita el pensamiento de cada uno de los trabajadores y trabajadoras, podrá ser la base sobre la que se construya una sociedad libre. Simone Weil pretende llevar a cabo toda una filosofía del trabajo, sobre la que giraría toda su propuesta de mejora social, y su utopía de la libertad.

¿En qué consistiría? ¿qué rasgos la caracterizarían? ¿por qué es necesario delinearla? Ella comienza su bosquejo teórico de una sociedad libre criticando, en primer lugar, a Marx: "el comunismo imaginado por Marx es la forma más reciente de este sueño (el de una libertad sin límites); un sueño que, como todos los sueños, siempre ha resultado vano y si ha podido consolar, lo ha hecho como el opio; es hora de renunciar a soñar la libertad y decidirse a concebirla"²⁷.

Frente a este sueño irrealizable, propone el intentar definir lo que sea una libertad perfecta, con el fin, no de realizarla en su plenitud sino de que sirva de modelo que nos atraiga para su progresiva realización: "lo que hay que intentar representar claramente es la libertad perfecta, no con la esperanza de alcanzarla, sino con la esperanza de alcanzar una libertad menos imperfecta que la de nuestra condición actual, ya que lo mejor sólo es concebible por lo perfecto; sólo puede dirigirse hacia un ideal. El ideal es tan irrealizable como el sueño, pero, a diferencia de éste, mantiene relación con la realidad, permite, a título de límite, ordenar las situaciones, reales o realizables, desde su menor a su más alto valor"²⁸.

Podríamos decir que se trata de una "utopía realista", valga la paradoja, que no pretende en ningún momento ser algo así como un dogma que requiera su total aceptación: "Weil no renuncia a concebir una "sociedad libre" del mañana, pero no la presenta como un dogma o una verdad a realizar en su perfección, sino como "ideal" que incita a la acción"²⁹.

En su filosofía del trabajo ¿cuál es el presupuesto del que parte? No es otro que la imposibilidad de la supresión del trabajo, es decir, de la afirmación de que mientras haya hombres, habrá trabajo pues siempre sufriremos la presión de la necesidad: "en el mundo en el que vivimos no puede tener lugar, salvo por ficción, un estado de cosas en el que el hombre obtendría tanto disfrute, y con tan poca fatiga como quisiera. La naturaleza, es verdad, es más clemente o más

26. Ibid.

27. Ibid.

28. Ibid.

29. Castellana, M., *Mística e rivoluzione in S. Weil*, Manduria Lacaita, 1979, pp. 92 y 93. Citado por Bea Pérez, Emilia, op. cit. p. 97.

severa con las necesidades humanas según los climas y, tal vez, según las épocas; pero esperar la milagrosa invención que la haría clemente en todas partes y de una vez por todas es, poco más o menos, tan razonable como las esperanzas vinculadas, en otro tiempo, al año mil³⁰.

El propio trabajo, del que en modo alguno la humanidad podrá prescindir, es también una fuente de disciplina: "basta tener en cuenta la debilidad humana para comprender que una vida, de la que la noción misma del trabajo habría casi desaparecido, quedaría abandonada a las pasiones y quizás a la locura; no hay dominio de sí sin disciplina, y no hay otra fuente de disciplina para el hombre que el esfuerzo requerido por los obstáculos exteriores"³¹.

Ligada estrechamente a su defensa de la necesidad del trabajo, se encuentra su concepción de la libertad. En primer lugar, rechaza el tópico de concebir la libertad como la obtención de lo que uno desea: deseo-satisfacción, o lo que es igual a la posibilidad de lograr sin esfuerzo lo que queremos: "la libertad verdadera no se define por una relación entre el deseo y la satisfacción, sino por una relación entre el pensamiento y la acción; sería completamente libre el hombre cuyas acciones procediesen, todas, de un juicio previo respecto al fin que se propone y al encadenamiento de los medios adecuados para conducir a este fin. Poco importa que las acciones en sí mismas sean fáciles o dolorosas, y poco importa, incluso, que estén coronadas por el éxito; el dolor y el fracaso pueden hacer al hombre desdichado, pero no pueden humillarlo mucho tiempo cuando es él mismo quien dispone de su propia facultad de actuar"³².

Ya tenemos los dos conceptos fundamentales para la realización de una sociedad menos opresiva y más libre: el pensamiento y la acción, auténticos goznes de su filosofía. La verdadera libertad es la que une ambos conceptos y el hombre esclavo es el que actúa desde una fuente distinta de su pensamiento. Desde esta filosofía, se comprenderá cuán esclavo le resulta a Simone Weil el trabajador en cadena, que recibe todas las órdenes de fuera y ninguna de sus acciones son previstas por su pensamiento y reflexión. La dificultad radicaría en unir el pensamiento y la acción en el trabajo físico, concretamente el que estudia y experimenta mejor Simone, el de las fábricas, pero que se puede hacer extensivo a otro tipo de trabajos y actividades.

Aún en el caso de que los trabajos estuvieran sometidos al pensamiento metódico, tal y como lo llama Simone Weil, ideal muy elevado, surgirían todavía problemas por la fisura entre la especulación teórica y la acción y por las dificultades de aunar los ritmos del pensamiento y de la ejecución. No obstante, hay que evitar los riesgos de transferir a las máquinas el pensamiento metódico que según la filósofa cristaliza en el metal y dejaría a la vez al trabajador vacío de pensamiento y ejecutor mecánico de unos movimientos que, aunque adaptados al pensamiento, lo serían sin su personal intervención: "por el contrario, el único modelo de producción plenamente libre sería aquel en el que el pensamiento metódico estuviere en práctica a lo largo del trabajo"³³.

30. Weil, Simone, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, op. cit. p. 101.
31. *Ibid.*
32. *Ibid.* p. 102.
33. *Ibid.* p. 114.

En palabras de la investigadora Emilia Bea Pérez: "desde el punto de vista de Weil, la libertad perfecta sería aquella que el hombre disfrutaría en un sistema de trabajo en que pudiera ser plenamente consciente, pues allí se realizaría la más adecuada relación entre pensamiento y acción que define la verdadera libertad. En el extremo opuesto al de los que propugnan la emancipación del hombre por mediación de la desaparición del trabajo manual, el pensamiento weiliano está guiado por la convicción permanente de la función liberadora del trabajo cuando se dan las condiciones óptimas para que pueda ser captado en su sentido último. De ahí que reclame con insistencia, casi con la desesperación de una voz solitaria, la necesidad más urgente que ninguna otra de pensar una filosofía del trabajo que lo coloque en el centro de nuestra civilización. En un artículo de 1937 se nos dice: "hay que tomar lo que ha sido casi olvidado por lo que se califica de marxismo: la glorificación del trabajo productivo como actividad suprema del hombre; la afirmación de que sólo una sociedad en la que el acto del trabajo pusiera en juego todas las facultades del hombre, en que el hombre que trabaja estuviera en el primer rango, realizaría la plenitud de la grandeza humana. Se encuentran en los escritos de juventud de Marx líneas de acento lírico sobre el trabajo; se encuentran también en Proudhon; en poetas como Goethe y Verhaeren. Esta que es tal vez su mayor grandeza, no debe perderse. Los oprimidos deben encontrar ahí la evocación de una patria para ellos, que es una esperanza"³⁴.

Desde esta perspectiva teórica, se puede verificar cuántos deberían ser los cambios a introducir en la vida de los obreros y de las obreras para que se adapte, poco a poco, a este ideal. Simone Weil, a lo largo de varios años, va trabajando en varias propuestas, extensibles a otras actividades, que podrían ir transformando la situación obrera de la que parte. Entre las principales, se encuentran las siguientes:

- 1) Cambiar la naturaleza de los estímulos en el trabajo.
- 2) Introducir el pensamiento en el trabajo manual.
- 3) Llevar a cabo una cualificación profesional y cultural de la clase obrera.
- 4) Buscar una tecnología a la medida humana.

He aquí algunos textos significativos al respecto y que dan la medida de lo que Simone pretendía: "en cuanto al estímulo necesario para superar las fatigas, los dolores y peligros, cada uno lo encontraría en el deseo de obtener la estima de sus compañeros, y más aún en sí mismo; para los trabajos que son creación del espíritu, la coacción exterior, que ha llegado a ser inútil, se sustituye por una especie de coacción interior: el espectáculo de la labor inacabada atrae al hombre libre tan poderosamente como el látigo empuja al esclavo. Una sociedad semejante sería sólo una sociedad de hombres libres, iguales y hermanos"³⁵.

"Si se necesita que un esclavo piense, es mejor soltar el látigo; de lo contrario, hay muy pocas posibilidades de obtener resultados positivos. De este modo,

34. Bea Pérez, Emilia, op. cit. p. 97. Las citas de Simone Weil están también sacadas de este libro. Weil, Simone, *Sur les contradictions du marxisme*, en *Opprèsion et liberté*, Ed. Gallimard, Coll. "Espoir", 1955, p. 202. También en el tomo II de *Oeuvres complètes*, op. cit. pp. 140 y 141.

35. Weil, Simone, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, op. cit. p. 119.

si, teóricamente se quiere concebir una sociedad en la que la vida colectiva esté sometida a los hombres considerados como individuos, en lugar de someterlos, hay que representarse una forma de vida material en la que intervengan esfuerzos dirigidos exclusivamente por el pensamiento claro, lo que implica que cada trabajador controle, sin referirse a ninguna regla exterior, no sólo la adaptación de su esfuerzo a la obra a producir, sino también su coordinación con los esfuerzos de los demás miembros de la comunidad³⁶. "Un equipo de trabajadores en cadena, supervisados por un capataz, es un triste espectáculo, mientras es bello ver a un grupo de obreros de la construcción, detenidos por una dificultad, reflexionar cada uno por su lado, indicar distintos medios de acción y aplicar unánimemente el método concebido por uno de ellos, que puede, indiferentemente, tener o no autoridad oficial sobre los otros. En semejantes momentos la imagen de una colectividad libre aparece casi pura"³⁷.

"En cuanto al obrero plenamente cualificado, formado en la técnica de la época moderna, quizás sea el que más se asemeja al trabajador perfecto"³⁸. Pero aplica asimismo una instrucción, una participación en la cultura intelectual. Es necesario que los obreros jóvenes se sientan en el mundo del pensamiento como en casa"³⁹.

"¿De qué sirve a los obreros obtener a fuerza de luchas un aumento de salario y una suavización de la disciplina mientras los ingenieros de cualquier gabinete de estudios inventan, sin mala intención, máquinas que agotan su cuerpo y su alma o agravan las dificultades económicas? ¿de qué les serviría la nacionalización parcial o total de la economía si el espíritu de dichos gabinetes no cambiase?...lo esencial es la idea de plantear en términos técnicos los problemas relativos a las repercusiones de las máquinas en el bienestar moral de los obreros. Una vez planteados, los técnicos sólo tienen que solventarlos. Ya han resuelto muchos otros. Sólo tienen que querer hacerlo. Para ello es necesario que los lugares donde se elaboran las nuevas máquinas no estén sumergidos íntegramente en la red de los intereses capitalistas. Es natural que el Estado los controle mediante las subvenciones ¿Y por qué no han de hacerlo las organizaciones obreras por medio de primas? Todo ello dejando de lado otros mecanismos de influencia y de presión. Si los sindicatos obreros estuvieran verdaderamente vivos debería haber contactos permanentes entre ellos y los gabinetes de estudio donde se diseñan las nuevas técnicas"⁴⁰.

Todas las propuestas convergen en el ser humano, en el intento de que se realice como persona a través del trabajo dando a la colectividad lo mejor de sí mismo. Este programa no tiene como objetivo primario la productividad sino a la persona, sin que ello comporte su rechazo, ya que es del todo necesaria para

36. Ibid. p. 118. Cfr., p. 119.

37. Ibid. pp. 121 y 122.

38. Ibid. p. 121. Cfr., p. 126.

39. Weil, Simone, *Echar raíces*, Ed. Trotta, 1996, p. 66. *L'Enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, Ed. Gallimard, Coll. "Espoir", Paris 1949. Cfr., Bea Pérez, Emilia, op. cit., formación obrera y cultura, pp. 109-112.

40. Ibid. pp. 61 y 62.

el desarrollo de la humanidad. Quizás indirectamente se incrementara al aumentar la felicidad de los trabajadores. He aquí una verdadera revolución filosófica y social al servicio del ser humano.

Conclusiones

Simone Weil lleva a cabo un análisis de la sociedad, del trabajo obrero que, partiendo como exigía Marx, de las condiciones materiales⁴¹, se aleja de su interpretación y como dice la filósofa, Marx: "parece haber querido situar los modos de producción en función del rendimiento"⁴² mientras que ella los analiza: "en función de las relaciones entre el pensamiento y la acción"⁴³. Aunque ambos autores partan de las condiciones materiales, la concepción de Simone Weil es espiritualista frente a la visión materialista de Carlos Marx. El ideal de la filósofa está basado en una concepción del ser humano como cuerpo y espíritu que debe no sólo poner atención en el trabajo para poder desarrollar sus facultades superiores sino también para poder remontarse a los valores trascendentes y en último término, a Dios: "En efecto, junto a la atención "profesional" hay otra atención situada más allá de toda obligación social y que constituye un enlace directo con Dios. Más allá de la atención "inferior, discursiva, razonadora", existe una "atención intuitiva" reveladora del Absoluto"⁴⁴.

En definitiva el ideal preconizado por Simone Weil podría sintetizarse en estas afirmaciones de la propia filósofa: "es indispensable hacerse al menos una representación vaga de la civilización a la que se desea que la humanidad llegue; poco importa que esta representación tenga más de simple ensueño que de pensamiento verdadero. Si los análisis precedentes son correctos, la civilización más plenamente humana sería aquella que tuviese el trabajo manual como centro, aquella en la que el trabajo manual constituyese el supremo valor. No tiene nada que ver con la religión de la producción que reinaba en América durante el período de prosperidad o que reina en Rusia desde el plan quinquenal, porque esta religión tiene como objeto verdadero los productos del trabajo y no al trabajador, las cosas y no al hombre. El trabajo manual debe llegar a ser el valor más alto no por su relación con lo que produce, sino por su relación con el hombre que lo lleva a cabo"⁴⁵.

41. "Mis investigaciones dieron este resultado: que las relaciones jurídicas, así como las formas de Estado, no pueden explicarse ni por sí mismas, ni por la llamada evolución general del espíritu humano; que se originan más bien en las condiciones materiales de existencia que Hegel, siguiendo el ejemplo de los ingleses y franceses del siglo XVIII, comprendía bajo el nombre de "sociedad civil"; pero que la anatomía de la sociedad hay que buscarla en la economía política", Marx, K., *Pre-facio a la Contribución, a la Crítica de la Economía Política*, op. cit. pp. 36 y 37. Cfr., Marx-Engels, *Ideología alemana*, I, II, A., *La ideología en general, y la ideología alemana en particular*.

42. Weil, Simone, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, op. cit., p. 120.

43. Ibid.

44. Devaux, André A., *Naturaleza y papel de la atención según Simone Weil*, en Revista Archipiélago, Cuadernos de crítica de la Cultura n° 43 (2000) pp. 21-28, p. 24.

45. Weil, Simone, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, op. cit. pp. 124 y 125.

Y en otra de sus obras emblemáticas al respecto, dice: "Es fácil definir el lugar que debe ocupar el trabajo físico en una vida social bien ordenada. Debe ser su centro espiritual".

Realmente se trata de una propuesta revolucionaria que si se tomara en serio vendría a subvertir el orden social actual, para el cual, lo único verdaderamente importante es el rendimiento y por tanto la productividad. Se nos ofrece toda una "filosofía del trabajo" para pensar nuestra propia situación social y laboral actual y así poder desde ella plantear nuevos desafíos que supongan una mejora en la sociedad y en el ser humano que la configura.

DRA. MARÍA DEL CARMEN DOLBY MÚGICA
Catedrática de Filosofía del I.E.S. Cantabria

Ética, globalización y tercer mundo (I)

Motiva el estudio de ese tema la dimensión ético-filosófica que él presenta en el momento actual. La globalización significa, según R. Solow, "el proceso de interconexión financiera, económica, política y cultural que genera relaciones, a la vez que exclusiones". En efecto, ocupa, en la actualidad, la plaza principal no sólo en las empresas asociadas o fusionadas, sino también en la vida socio-política, merced a los movimientos internacionales que ella genera, cada vez que hay una reunión de los grupos interesados por razón de la economía-técnica o de la política, ya que una y otra suelen estar imbricadas. A ese particular, circunscribiremos el área de la globalización, para relacionarla con el desarrollo del Tercer Mundo, en su *doble* aspecto *actual* e histórico *evolutivo*, como clave de interpretación hoy de la ética filosófica.

I. SU SENTIDO Y ALCANCE: VISIÓN ACTUAL

Respecto del *sentido* de la globalización¹ 'es la unión o incluso la fusión de grandes entidades financieras, de acuerdo con sus contratos previamente especificados, por una parte, para producir determinados bienes comerciales al más alto nivel de la *técnica* más avanzada en beneficio recíproco, por otra'. No hace falta decir que el proceso técnico juega hoy una baza de tal relevancia, que esas entidades invierten grandes sumas de dinero en la creación de nuevas

1. R.M. SOLOW, Nobel de economía, en J.F. MÀRIA, *La globalització*: Rev. CiJ 103 (2000) pp. 32-33. Acerca del nombre la globalización, que se ha impuesto, se vierten también otros nombres: el de la 'mundialización' y el de la 'internacionalización' de la economía técnica: NACIONES UNIDAS, *Informe sobre desarrollo humano*, Edit. Mundi-Prensa, Madrid 1999, p. 25. L. de SEBASTIÁN, *Capitalismo y democracia en el s. XXI*: Rev. CiJ 99 (2000) p. 21. Id., *La crisis*, Alianza Editorial, Madrid 1988, pp. 75 y 177.

2. El empleo aquí de ese término obedece, en primer lugar, al uso generalizado del mismo, en el área no sólo económico-técnica, sino también social. Y, en segundo lugar, porque la palabra expresa claramente su alcance concreto, según el diccionario de la R.A.E. Es obvio que ese término tiene otras muchas acepciones y facetas, tales como la cultural, la política, etc. que sólo contemplaremos aquí en función del desarrollo económico y social de todas las personas, en su condición de individuos y de miembros de la sociedad nacional e internacional. Puede verse M. CRUZ, *Globalització i cosmopolitisme*, en la obra en colaboración: *Globalització pensament únic*, Ed., Busca, Barcelona 2000, p. 9.