

## EL TRABAJO Y EL CULTO \*

por CASIANO FLORISTAN

Sobre el trabajo se ha escrito mucho en estos últimos años. El trabajo, que aparece como una de las actividades humanas más decisivas, preocupa en estos días a economistas, sociólogos, filósofos, moralistas y teólogos. «Desde el s. XIX, afirma en 1955 Chenu, se habla de una moral del trabajo y desde hace una veintena de años se anuncia una mística o una espiritualidad del trabajo, pero en cambio no aparece la expresión *teología* del trabajo, sino tan sólo desde hace cinco o seis años»<sup>1</sup>. En estos mismos días acaba de aparecer en el escaparate de las librerías un grueso y documentado volumen titulado *La ciencia del trabajo*<sup>2</sup>.

El problema humano y científico que plantea el trabajo es sobrecogedor. Aquí nos ceñimos a estudiar únicamente la relación que el trabajo posee con la vida espiritual o, si se prefiere, con el culto.

Es cierto que sobre el trabajo se ha escrito hasta el s. XIX muy poco. Sin embargo, es curioso observar que no han faltado abundantes reflexiones filosóficas sobre el ocio. Todos recordamos los grandes elogios posmedievales que ha merecido la pereza. No hace muchos años, el 17 de noviembre de 1936, Jacques Leclercq pronunció un discurso, con ocasión de su ingreso en la «Libre Academia de Belgique», titulado «El elogio de la pereza»<sup>3</sup>. Recientemente volvía a deleitarnos con un tema parecido Josef Pieper, el inteligente pensador alemán, en su trabajo «Musse und Kult»<sup>4</sup>. Y en 1960,

---

(\*) Discurso pronunciado el día de Santo Tomás de Aquino de 1963 en el Paraninfo de la Universidad Civil de Salamanca.

1. M.-D. CHENU, *Hacia una Teología del Trabajo*, Barcelona, Estela, 1960, p. 13.

2. H. H. HILS, *La ciencia del Trabajo*, Madrid, Rialp, 1963, 520 pp.

3. Cf. el texto en el libro de J. LECLERCQ y J. PIEPER, *De la vida serena*, Madrid, Edit. Rialp, pp. 15-40.

4. München, 1948. Traducido al español e incluido en el libro anterior (pp. 41-113) y en este otro del mismo J. PIEPER, *El ocio y la vida intelectual*, Madrid, Rialp, 1963, pp. 9-76.

«Salmanticensis», 10 (1963).

otro gran pensador de nuestros días, Pedro Lain Entralgo, ofrecía unas consideraciones no menos agudas que las de Leclerq o Pieper con su meditación sobre el ocio y el trabajo <sup>5</sup>.

Pero si aquí pretendemos hablar de la relación entre trabajo y culto, ¿por qué citamos a estos rapsodas del ocio? ¿Es que podemos alabar, en el día del gran trabajador Santo Tomás, la pereza?

Todos los que han escrito con agudeza sobre el ocio han aludido a un profundo pensamiento de Aristóteles: «Estamos ociosos para tener ocio» <sup>6</sup>. Toda la cultura griega, y por supuesto la occidental, están basadas en el ocio. Esto es evidente cuando nos dicen que ocio significa en griego σχολή en latín *schola* y en castellano *escuela*. La verdad es que nos cuesta entender que la escuela sea y deba ser un lugar de ocio. El negocio es sencillamente, como dice el latín *neg-otium*, una falta de ocio.

Claro está que el ocio no significa simplemente en los clásicos falta de laboriosidad, sino actividad verdaderamente escolar, es decir, académica o filosófica. «*Tener ocio* sería ejercitarse en la contemplación intelectual de la belleza, la verdad y el bien, y esto es lo que, en definitiva, se hace —o debe hacerse— en toda *schola* o *escuela* digna de tal nombre. *Ocio*, en suma, es la actividad no trabajosa ni utilitaria en que el alma humana logra su más alta y específica nobleza» <sup>7</sup>.

El mundo técnico actual cotiza como nunca el tiempo de trabajo y los resultados que del mismo se obtienen. Todo está puesto en función de una utilidad mensurable, al servicio del espíritu económico de la empresa. Y esto no solamente ha ocurrido con aquellas artes llamadas *serviles*, pagadas mediante un salario, sino que tiende a ocurrir con las artes *liberales*, retribuidas también, aunque delicadamente, con unos honorarios. En realidad, desde que el *utile commune* ha desplazado al *bonum commune* todos nosotros hemos pasado a formar parte del mundo laboral, es decir, que los «trabajadores del espíritu» nos hemos convertido en unos «trabajadores serviles» asalariados, por no decir, en unos auténticos proletarios. La verdad es que lo contrario hubiera sido al menos más hermoso: que los obreros de la materia se hubiesen hecho al mismo tiempo trabajadores del espíritu. No olvidemos que «el mundo del *trabajador* no puede ser, afirma Pieper, más que un pobre y mezquino mundo, aunque haya la mayor abundancia de bienes materiales» <sup>8</sup>. A fin de cuentas, dice un adagio ruso, «el trabajo no hace rico sino jorobado».

Necesitamos, pues, ocio si no queremos que nos aplaste el trabajo. Es

5. P. LAIN ENTRALGO, *Ocio y Trabajo*, Madrid, Revista de Occidente, 1960, sobre todo, pp. 13-45.

6. *Ética a Nicómaco*, 10, 7 (1177 b).

7. P. L. ENTRALGO, o. c., p. 16.

8. J. PIEPER, *El ocio y la vida intelectual*, o. c., p. 69.

decir, que junto a la *ratio* que se esfuerza ansiosamente por adquirir un patrimonio espiritual —y que ella sola nunca la consigue—, necesitamos el *intellectus*, esa facultad cuya actividad consiste en recibir. «Aunque el conocimiento del alma tiene lugar del modo más propio por la vía de la *ratio*, dice Santo Tomás, hay sin embargo en aquél —en el conocimiento— una especie de participación de aquel conocimiento simple, que se encuentra en los seres superiores, de los cuales se dice por esto que tienen la facultad de la intuición espiritual»<sup>9</sup>.

Esto quiere decir que si nos quedamos con la sola *ratio* en las tareas del espíritu y prescindimos del *intellectus*, convertimos toda la filosofía, por no decir todas las ciencias del espíritu, en un «trabajo hercúleo», como ya lo propuso Kant. Naturalmente, sin trabajo no se consigue nada, pero con el solo trabajo del esfuerzo humano tampoco llegamos a la contemplación tranquila y sosegada de las cosas. Evidentemente, al darle tanta importancia a la razón humana y a su esfuerzo, podemos caer en el riesgo de afirmar, con el cínico Antístenes, de que la fatiga es el bien o el dicho castellano de que «lo que cuesta vale». A esta afirmación se llega cuando se desconoce la virtud. «La esencia de la virtud, afirma Santo Tomás, reside más en el bien que en la dificultad»<sup>10</sup>; «por tanto, no todo lo que es más difícil es más meritorio, sino que si es más difícil ha de serlo de tal forma que sea al mismo tiempo mayor bien»<sup>11</sup>.

Es necesario aportar este profundo pensamiento de Santo Tomás a la hora de defender, en este mundo laborioso y utilitario, la contemplación, puesto que además es la mejor forma de defender el mismo trabajo. Lo que aquí pretendemos mostrar es que el mundo humano no se reduce a un mundo de trabajo, a no ser que entendamos bien en qué consiste la laboriosidad, aunque tampoco podemos decir que sin trabajo se pueda conseguir algo. «Para la perfección de la comunidad humana, dice el Doctor Angélico, es necesario que haya hombres que se consagren a la vida no útil de la contemplación»<sup>12</sup>.

¿Y qué es esa contemplación no útil que puede parecer a los ojos del mundo laboral una ociosidad? El ocio clásico, afirma Lain, es ante todo un estado del alma; es «la gozosa actividad de la no-actividad, la contemplación silenciosa, lúcida y aceptadora de la realidad y el misterio del mundo, la pausa en el trabajo que, levantándose sobre el mero descanso, levanta al funcionario a la plenitud de su condición de hombre»<sup>13</sup>.

9. *Quaest. disp. de ver.*, 15, 1.

10. II-II, q. 123, a. 12, ad 2.

11. II-II, q. 27, a. 8, ad 3, cf. J. PIEPER, o. c., pp. 28-29.

12. *In Sent.*, 4, d. 26, 1, 2.

13. P. L. ENTRALGO, o. c., p. 23.

## I.—TRABAJO Y CULTO EN LAS RELIGIONES PAGANAS

Para el hombre religioso primitivo el mundo es un universo mítico, un microcosmos rodeado de aguas caóticas. Sólo la divinidad, por un trabajo verdaderamente suprahumano, es capaz de convertir el caos en cosmos. «La mayoría de los actos que el hombre de las culturas arcaicas ejecuta, afirma Mircea Eliade, no son, en su mente, sino la repetición de un gesto primordial ejecutado al principio de los tiempos por un ser divino o por una figura mítica»<sup>14</sup>. Si el hombre trabaja es porque le enseñó a trabajar la divinidad, y si descansa es porque así imita la verdadera vida de los dioses, que consiste en el ocio. El modelo trascendente de todo trabajo y de todo descanso es el ser divino. Y esto se sabe por los mitos sagrados que son «los modelos ejemplares de todos los ritos y de todas las acciones humanas significativas»<sup>15</sup>. Al recitar, por ejemplo, el «Poema de la Creación» en Mesopotamia, todos los años el mundo se rehace. Sencillamente los poderes demoníacos, cuyo lugar son las aguas tenebrosas, tienden a convertir en caos el cosmos; de ahí que los hombres soliciten la ayuda de los dioses, puesto que éstos son los únicos dominadores de los malos espíritus. En ningún caso la naturaleza es *natural* sino que, por haber sido trabajada por las manos sagradas de los dioses, es una hierofanía. El trabajo consistirá, pues, para el religioso primitivo, en perfeccionar esta hierofanía del modo como la divinidad lo ha prescrito.

Hay tiempos en que la divinidad se reserva para sí: son las fiestas, Y otro tanto ocurre con algunos lugares: son los templos. Fiesta, es, pues, un lapso de tiempo que se consagra a la divinidad para vivir por unos momentos el *Gran Tiempo* en el que ella siempre vive. Y templo es una parcela de campo que se dedica al servicio de los dioses. En el día de fiesta, el pueblo se congrega en el templo para comunicarse con la divinidad. Es la hora sagrada de la contemplación, de la elevación, del ocio.

El universo mítico del hombre religioso primitivo es un universo de repetición; es el universo de la imaginación creadora de mitos. «El mito, escribe Schlier, no conoce sucesos históricos, no tiene necesidad ni los quiere. Porque lo que proclama no es en su esencia lo que ha sucedido *hic et nunc*, sino aquello que refleja en sí: el destino cósmico del hombre, que es siempre el mismo. Lo que el mito proclama no es en su esencia más que un suceso simbólico, y no tiene realidad más que en lo que significa»<sup>16</sup>.

14. M. ELIADE, *Tratado de la Historia de las Religiones*, Madrid, Inst. de Est. Pol. 1954, p. 44.

15. I 6, p. 388, cf. J. HENNINGER, «Mythe», en *Dict. de la Bible*, Suppl., 46 (1960) col. 225-246.

16. H. SCHLIER, *Das N. T. und der Mythos*, en «Hochland» 48 (1955-56), p. 206.

La inteligencia del primitivo está en un *estado nocturno*<sup>17</sup>, inmersa en lo simbólico porque todavía no ha franqueado el umbral de la reflexión rigurosa y de la crítica. Si repite los ritos, que son los mitos en acción, es porque las potencias dominadoras del caos no fueron destruidas, sino vencidas por los dioses en el primer drama que ocurrió «in illo tempore». Sin trabajo cultural, el cosmos sería un caos. El acto litúrgico de repetición tiene, pues, un sentido *directamente cosmológico*: funda cada vez el cosmos, lo regenera, lo impide retornar al caos»<sup>18</sup>. Sin la ayuda de los dioses, a través de los hombres-medicina —sean chamanes, sacerdotes o héroes religiosos—, los hombres quedarían reducidos a su propio trabajo natural y a su existencia vivida en este tiempo provisorio, que es la historia, sin poder trasladarse a un cosmos perfecto, ni a un Gran Tiempo ideal. No olvidemos que el hombre reconoce su incapacidad de crear y de prolongar indefinidamente su vida. De ahí que el primitivo se provea de un trabajo religioso, el acto cultural, don de los dioses, para remediar las impotencias de estas acciones humanas que nosotros llamamos trabajo.

## II.—TRABAJO Y CULTO EN LA RELIGION DE ISRAEL

Si de las religiones naturales, preludios que intentan anticipar las intervenciones de Dios en la historia humana, pasamos al judaísmo, nos encontramos con un universo real contrario al universo mítico. Es el universo del «Dios Altísimo que creó el cielo y la tierra» (Gen. 14, 19, 22) por su Palabra y por su Espíritu.

Con todo, la creación bíblica no es sino el primer acto del maravilloso drama de las relaciones de Dios con su pueblo; es el prefacio de la primera alianza. «Ruégote hijo —dice la madre de los Macabeos al menor de los mismos, dispuesto para el suplicio—, que mires al cielo y a la tierra y veas cuanto hay en ellos y entiendas que de la nada lo hizo todo Dios y todo el humano linaje ha venido de igual modo» (II Mac. 7, 28). Frente a un mundo pagano para el que todo era Dios, exceptuado Dios mismo, Israel afirma la grandeza del Dios único, que se deja percibir a través de sus obras (Sap. 13, 1-5)<sup>19</sup>.

Pero la Biblia no es un manual de ciencias naturales ni una colección de anécdotas, sino un libro sagrado. Es una historia santa de hechos esen-

17. J. MARITAIN, *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, Paris, 1939, capítulo 2.

18. J. MOUROUX, *Le mystère du temps. Approche théologique*, Paris, Aubier, 1962, página 218.

19. Cf. *Vocabulaire de Théologie Biblique*, Paris, Cerf, 1962, art. *Création*; E. JACOB, *Théologie de l'Ancien Testament*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1955, pp. 110-121.

ciales. Aunque en determinados momentos el autor sagrado eche mano de los mitos religiosos antiguos para expresar las intervenciones de Dios, descritas con un lenguaje imaginativo, lo que importa es acentuar que el Dios de la creación es ante todo el Dios de la historia, Salvador de Israel y autor de una Alianza. La alianza es el fin de la creación y la creación el camino hacia la alianza, que en definitiva es un pacto de bodas místicas. El cosmos, construido por Dios a partir de un caos primitivo (Gen. 1), tiene un orden perfecto, trazado por el arquitecto del universo (Job. 38, 4-7). No solamente en la naturaleza cada cosa está en su sitio perfecto, sino que el tiempo tiene unos ritmos divinos que jalonarán también el tiempo del hombre. La actividad creadora de Dios, en seis días y su descanso en el día séptimo es el modelo de todo trabajo y de todo ocio humano.

La creación aparece, pues, en el Génesis como una victoria divina sobre el caos, un triunfo del orden sobre la «tierra confusa y vacía», un predominio de la luz sobre «las tinieblas que cubrían la haz del abismo» (Gen. 1, 1). El trabajo de Dios es el principio mismo de la historia de la salud. Para el autor del relato bíblico hay una profunda relación entre Creación y Redención. Con el mismo término hebreo *bara* se expresa la creación del mundo y la conservación de Israel como pueblo de Dios. No olvidemos, sin embargo, que este trabajo divino se cumple gracias a la Palabra de Yavé y a su Espíritu. Sin estos dos agentes divinos no hay trabajo radical; hay caos. El religioso primitivo diría al técnico moderno que sin la intervención de la divinidad el mundo es una matriz estéril, la cual puede ser verdaderamente fecunda por el trabajo de los dioses.

Sigamos con el hebreo. El trabajo de Dios en el orden creacional tiene un fin: «los nuevos cielos y la nueva tierra» (Is. 65, 17). Y para alcanzar ese objetivo Dios crea al hombre y lo asocia a su obra. El pueblo de Dios tiene el privilegio de imitar a Dios mismo, ya que es su imagen y semejanza, tanto en el trabajo como en el descanso, especialmente en aquel trabajo que el pueblo debe cumplir en el día de reposo, que es el trabajo cultural. En realidad, antes del pecado original, las relaciones del hombre con Dios son simples; el trabajo, para el que fue destinado el hombre es un trabajo cultural, un ejercicio festivo, un ocio religioso, una contemplación profundamente amorosa, una comunión con Dios.

Después del pecado aparece el sacrificio en el culto. No solamente el trabajo es entonces, si vale la expresión, *trabajoso*, sino que el culto perfecto exige también la entrega a Dios de toda la laboriosidad humana. Sin el culto, el trabajo humano es en definitiva una desesperación porque limita siempre con el caos. «Separados del culto, dice Pieper, el ocio se hace ocioso y el trabajo inhumano»<sup>20</sup>. Y esto no sólo es válido para el

20. J. PIEPER, o. c., p. 70.

trabajo servil sino para la filosofía y aún para la misma teología. La razón profunda del trabajo y del ocio se encuentra en el trabajo festivo, que es la liturgia.

El pecado, en realidad, no dio origen al trabajo sino que lo hizo trabajoso. Antes de la caída «Yavé Dios tomó al hombre y le puso en el jardín del Edén para que los cultivase y guardase» (Gen. 2, 15). El mundo es una donación que Dios hizo al hombre. Y el hombre se perfecciona ocupando la tierra y dominando el mundo. El libro de Ben Sirac dice que todos los hombres, aún los solos «expertos en sus labores materiales» (Eccli. 38, 39) «sostienen la creación». Y el salmo 104, el gran himno a la creación, canta al Dios trabajador que permite salir «al hombre a sus labores y a sus trabajos hasta la tarde» (Ps. 104, 23).

La Biblia es severa con el holgazán (Prov. 13, 4; 21, 25; 16, 26). «Se asemeja el perezoso, dice gráficamente el libro de los Proverbios (22, 1-2), a una pella de barro... Se parece a una bola de estiércol; quien la coge se sacude las manos». San Pablo no tiene reparo en afirmar que el inactivo no tiene derecho a comer (1 Tes. 3, 10). En cambio se alaba en la Escritura al laborioso y al diligente (Eccli. 38, 32).

El trabajo es, pues, penoso desde que Dios castigó al hombre a comer el pan con el sudor de su frente (Gen. 3, 19). En realidad, no maldijo Dios el trabajo del hombre, ni el alumbramiento de la mujer, pues ambas acciones son victoria de la luz sobre las tinieblas, aunque son una victoria costosa, ya que la naturaleza, por las salpicaduras del pecado, se resiste a ser poseída enteramente por las manos de los hijos de Dios. El caos es poderoso y de algún modo los espíritus del mal —que en la Biblia son los ángeles caídos o demonios— tienden a destruir el cosmos y a entorpecer subrepticamente el trabajo ordenador humano. De ahí las divisiones y los odios que se desencadenan frecuentemente en el mundo laboral —sea de las artes serviles o liberales—, cuando este mundo no es una imagen del primitivo cosmos o de la futura tierra, o cuando el tiempo de trabajo o de fiesta no es una imagen del tiempo de la laboriosidad y del descanso de Dios. Algunos hombres, suplantando los derechos del Señor, subyugan a otros hombres —es la esclavitud— en lugar de someterse al único Dios, en cuyo mundo «servir es reinar». Edificar «la casa con la injusticia, los salones con la iniquidad, haciendo trabajar a su prójimo sin pagarle, sin darle el salario de su trabajo» es tan antiguo como Jeremías (22, 13). Y de los tiempos de Amós son aquellos «opresores del justo» (Amós, 5, 10-12) que pisan con sus botas al pobre, le exigen cargas de trigo, se fabrican casas con piedras talladas y se plantan viñas deleitosas.

Donde verdaderamente el pueblo judío conoció la dureza del trabajo humano fue en Egipto, cuando los hebreos, esclavos de los egipcios, fueron sometidos a dura servidumbre (Ex. 1, 8-14). Su ansia fue la liberación,

como la de todos los oprimidos en un «campo de trabajo». Esta liberación ocurrió con la intervención maravillosa de Yavé. No olvidemos, sin embargo, que los hebreos, por boca de su capitán, jefe y compañero, Moisés, pastor (Ex. 3, 1) exilado (Ex. 2, 13) y tartamudo (Ex. 4, 10), van a pedir al Faraón que deje salir al pueblo de Egipto para sacrificar a Dios en el desierto (Ex. 3, 12). La liberación del trabajo trabajoso es siempre el culto, que es un trabajo festivo.

Más tarde, ya liberados, pero todavía peregrinos del desierto, los hebreos guardan como memorial de aquel acontecimiento, no sólo la fiesta anual de la Pascua, sino la semanal del sábado. El sábado judío, sin embargo, aunque su ritmo septenario hunda sus raíces naturales en la periodicidad sumeria y babilónica, no es simplemente un día *nefasto* en el que cesa el trabajo por miedo a la cólera divina, sino que es el día de la libertad, en el que cesa el trabajo porque cesa de caer en dicho día el maná (Ex. 16, 21-30). La referencia sagrada del sábado no está vinculada ni a un mundo místico ni a la sola naturaleza, ni a las exigencias psicológicas del descanso, sino que es un día en el que se celebra el memorial cultural, el recuerdo de una liberación histórica, anticipo de una liberación definitiva y futura. La razón del origen del sábado no es simplemente social, sino cultural. Es el día en el que se imita la vida de Dios, que en última instancia es descanso amoroso <sup>21</sup>. Al parecer, la palabra hebrea *sabbat*, de donde viene nuestro vocablo *sábado*, no significa etimológicamente tanto «abstenerse» como «séptimo día» <sup>22</sup>.

Pero la fiesta del sábado no es el privilegio de una clase dirigente, sino el derecho sagrado de todo el pueblo, incluidos los esclavos y los ganados (Deut. 5, 12-15). Naturalmente, el culto tiene una orientación social. Pero si se libera a los esclavos un día por semana, es para proclamar la liberación del pueblo de su antigua esclavitud en Egipto. Y si cesa el trabajo humano es para trabajar en el día de la fiesta. Naturalmente, las obras más prohibidas son las serviles —de entonces proviene este vocablo— las de los siervos o esclavos, ya que son los más representativos de la esclavitud de Egipto. Bajo esta perspectiva defenderán los profetas posteriormente el día de sábado (Jer. 17, 20-27). Es un día que imita la vida soberana de Dios (Ex. 22, 11; 26, 12-17); es, pues, el signo de la pertenencia a Dios.

21. Cf. Th. MAERTENS, *L'assemblée festive du dimanche*, en *Assemblées du Seigneur*, t. 1. *Introduction*, Saint André, Biblica, 1962, pp.28-42. Cf. del mismo *C'est Fête en l'honneur de Yahvé*, Brujas, Desclée de Br., 1961, 220 pp.

22. NORTH, *The Derivation of Sabbath*, en «Bibli.», 1955, pp. 182-201.

### III.—TRABAJO Y CULTO EN LA RELIGION CRISTIANA

Con el tiempo, las prescripciones sabáticas de los fariseos son tantas y tan minuciosas, que el día de Yavé se convierte en un día de carga insoportable; en lugar de ser un signo de la liberación del espíritu, es un signo de la esclavitud a la letra. Y Cristo viene a este mundo para librar-nos de la esclavitud de nuestros pecados, para rescatar de nuevo el sábado perdido, el día en el que pecó el hombre. Precisamente en sábado tiene sus grandes discursos y realiza sus maravillosas curaciones (Lc. 4, 31-38; 6, 6-11; 13, 10-17; 14, 1-6, etc.). La polémica de Cristo con los judíos se refiere frecuentemente al sentido que debe tener el sábado. «Los judíos, escribe San Juan, perseguían a Jesús por haber hecho ésto —la curación de un paralítico— en sábado; pero El les respondió: Mi Padre trabaja todavía y yo, por eso, también trabajo» (Jo. 5, 16-17). Los milagros de Cristo, anticipos de los sacramentos cristianos, son un trabajo, es decir, el trabajo de la liturgia. La norma de trabajo y de descanso ha de ser para el cristiano la que del Padre nos trajo Cristo.

En el día del sábado tenían los judíos su culto sinagogal, en el que el mismo Señor, después de haber leído en uno de los días santos un pasaje del rollo de Isaías, que profetiza las obras milagrosas que hará en los tiempos mesiánicos el siervo de Yavé, dijo con cierta solemnidad estas palabras: «Hoy se cumple esta Escritura que acabáis de escuchar» (Lc. 4, 16-17).

Pero antes de hacer milagros el Señor en su vida pública, enmarcada por el Evangelio de San Juan mediante fiestas y semanas, es decir, como en un continuo sábado o día de gran fiesta, antes estuvo unos treinta años trabajando como obrero en Nazaret. Pretender vivir de las acciones culturales sin las exigencias que entraña la laboriosidad de cada día, es tan anticristiano como dedicarse a un trabajo desesperado humano sin pretender llegar —el último día— a un descanso definitivo.

Cristo ha venido a la tierra para convertirla en un nuevo paraíso y se ha inscrito en la historia de los hombres para transformarla en historia sagrada. Es decir, ha venido a darnos el verdadero sentido del trabajo y del descanso. «Trabajad, dice, no por el alimento perecedero, sino por el alimento que permanece hasta la vida eterna» (Jo. 6, 27). La verdadera tarea va a consistir en trabajar por instaurar su reino. Incluso el apostolado es presentado por los evangelios como un trabajo, sea el de recolectar el trigo (Mt. 9, 37), vendimiar las uvas o dedicarse a la pesca (Mt. 4, 19).

Así como el Padre trabajó en la creación seis días y el séptimo descansó de sus obras, así Cristo, después de realizar su trabajo redentor durante

unos años, al fin descansó con su muerte, ocurrida precisamente en la tarde de un viernes, cuando comenzaba el gran sábado judío.

El Antiguo Testamento anuncia y prepara lo que el Nuevo realiza. Cristo resucita al día siguiente del sábado, que es el domingo cristiano. El final de esta vida trabajosa, que es una continua muerte, no es el descanso inconsciente del sábado —segundo día de Cristo—, sino la resurrección y la luz de la madrugada del tercer día, que es un domingo sin fin. El sábado es el último día, el tiempo de los milagros; el domingo es el primer día de la nueva semana, el día de la Eucaristía, memorial cristiano de la Pascua liberadora del Señor.

El domingo fue el día de las apariciones de Cristo, celebradas por El con una comida familiar con sus discípulos (Jo. 20, 11-18; Lc. 24, 15-34; Jo. 20, 19-23-26; 21, 3-17). El descanso es, sencillamente, un festín nupcial. Mas para que el domingo sea el día del Señor, el día del descanso cristiano, tiene que estar inundado de Espíritu, como ocurrió en aquel primer domingo de Pentecostés (Act. 2, 1-4). En definitiva, el domingo es el día señorial; no es el día que el hombre consagra y santifica en honor de Dios, sino el día que el Señor ha escogido para resucitar.

Para la Iglesia cristiana el domingo es el día del trabajo cultural mesiánico, prenda de gloria futura. Es la anticipación de la vida eterna. Casi podemos decir que todo cristiano muere en domingo porque se traslada a la *requies*, a la *pax*.

El trabajo humano, en la medida en que es cumplido en Cristo, edifica el mundo de Dios y contribuye a transformar el caos en cosmos. Pero siempre se nos da este trabajo en medio de una paradoja cristiana, ya que morir es resucitar y dar es mejor que recibir. El que se hace esclavo de Dios prepara la creación para que las criaturas «sean también libertadas de la servidumbre de la corrupción y participen en la libertad de los hijos de Dios» (Rom. 8, 21).

En el domingo, día cristiano de fiesta, la comunidad se reúne en asamblea para «romper el pan» (Jo. 20, 19; 20, 26; Act. 20, 7), una vez oída la palabra del Señor. Como es lógico, es también el día pleno de la caridad, ya que se celebra litúrgicamente el Agape que el Padre tuvo con los hombres al enviarnos a su Hijo Unigénito.

El reposo no tiene para el cristiano valor absoluto, sino que sirve para despreocuparnos del trabajo humano y poder participar en el trabajo de Dios, mediante el ejercicio cultural de los poderes mesiánicos, únicos poderes capaces de enderezar al hombre doblado brutalmente por el trabajo. El absolutamente perezoso es tan ateo como el exclusivamente volcado en el trabajo trabajoso. Tampoco tiene, pues, el trabajo humano un valor absoluto.

En el domingo se resumen y desembocan todas las fiestas cristianas <sup>23</sup>. En realidad, si hay días feriales considerados como fiestas cristianas —tal es hoy el día de Santo Tomás—, es porque con la Eucaristía hemos celebrado nuestra liberación de la esclavitud, que es una victoria sobre el espacio y el tiempo, las dos dimensiones del trabajo. Sin fiesta no hay, pues, trabajo.

#### IV.—CONCLUSION

Naturalmente, para el hombre moderno exclusivamente laboral es la fiesta una pérdida de tiempo útil, y el templo un pedazo de tierra que se roba a un moderno plan de colonización.

Claro que el trabajador, se dirá, necesita descanso. Ahora bien, si el descanso es simplemente una detención para reparar las fuerzas perdidas y una renovación para trabajar a la mañana siguiente con más ardor, tendremos que concluir que el hombre vive para trabajar y que el trabajo es el móvil de toda su civilización.

También podríamos concluir que trabaja para poder descansar y entonces tendríamos que preguntarnos cuál es el sentido de su descanso: si el de celebrar una fiesta sagrada para entrar en contacto con la contemplación amorosa de Dios o el de vivir una total inactividad, calificada por los antiguos con el nombre de *acedia* o de pereza. La pereza, en este sentido, es el polo radicalmente opuesto al ocio de nuestros clásicos. El ocio vive de una afirmación y la pereza de la negación; aquél engendra optimismo, ganas de vivir; ésta provoca el tedio, la desesperación.

Si queremos fomentar el ocio, la alta contemplación de la *escuela*, tenemos que fomentar el sentido de las fiestas. Y si queremos dignificar el trabajo, deberemos exaltar todas las exigencias que implica el descanso.

La celebración sacramental de la fiesta, memorial y anticipo de liberación definitiva de lo trabajoso, se prolonga con los elementos secundarios, pero importantes, que acompañan a ese día gozoso: el vestido nuevo y el juego, la música y el canto <sup>24</sup>. «En las fiestas aparecen en primer plano las cosas grandes, los estratos más profundos de la vida, los valores supremos» <sup>25</sup>.

Hoy celebramos la fiesta de Santo Tomás. Y la celebramos como se celebran todas las fiestas cristianas: con el memorial eucarístico del Señor. Si a la misa de la mañana se añade el canto y los juegos es para

23. . A. JUNGSMANN, *La festividad eclesiástica, sus ideas y sus límites*, en *Herencia litúrgica y actualidad pastoral*, San Sebastián, Dinor, 1961, pp. 472-496.

24. Cf. K. KERENYI, *Die Antike Religion*, Amsterdam, 1942.

25. J. A., JUNGSMANN, o. c., p. 473.

manifestarnos mutuamente y para publicar ante nuestro mundo laboral qué somos unos liberados. En la fiesta no se trabaja trabajosamente, sino que se vive el ocio gozoso y la contemplación alegre de aquellos que cantan al verdadero trabajador, que es Dios, y a todos los santos, sus imitadores. Sólo me resta pedirles a Vds. perdón por la contradicción que ha podido causar mi lección de esta mañana, al convertirse en sus oídos, precisamente en un día grande de fiesta escolar, en un trabajo trabajoso y no en una laboriosidad festiva.

### BIBLIOGRAFIA

#### A) Estudios bíblicos.

- BAUER, J., *Die biblische Lehre von der Arbeit*, en «Seelsorger», 25 (1955), 344-351.  
 BENOIT, P., *Le travail selon la Bible*, en «Lumière et Vie», 20 (1955), 73-86.  
 BERTRAM, G., ἔργον, ἐργάζεσθαι, en Kittel, *Theol. Wört. z. N. T.*, t. II, 1935, 631-653.  
 BIENERT, W., *Die Arbeit nach der Lehre der Bibel*, Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1956, 2 ed.  
 DUBARLE, A. M., *Le gémissment des créatures dans l'ordre divin du cosmos* (Rom. 8. 19-22), en «Rév. des Sciences Phil. et Théol.», 38 (1954), 445-465.  
 HAES, P. de, *Doctrina de labore humano in Vetere Testamento*, en «Collectanea Mechliniensia», 43 (1958), 370-373.  
 — *Doctrina de labore in Novo Testamento*, *ibid.*, 497-500.  
 — *Quaedam elementa theologiae de labore humano*, *ibid.*, 597-601.  
 — *De influxu peccati et redemptionis quoad laborem*, en «Collect. Mechl.», 44 (1959), 175-178.  
 — *Sensus religiosus et significatio theologica requietis, praesertim dominicae*, *ibid.* 266-269.  
 RICHARDSON, A., *The Biblical Doctrine of Work*, London, 1952.  
 STORNI, F., *El trabajo en la Biblia*, en «Ciencia y Fe», 13 (1957), 321-332.  
 SURGY, P. de, *Eléments pour une théologie biblique du travail*, en «Masses Ouvrières», 165 (1960), 5-12.  
 TERMES, P., *El trabajo según la Biblia. Oración inaugural del curso académico 1955-1956*, Barcelona, Seminario Conciliar, 1955, 94 pp.

#### B) Estudios teológicos.

- BARTH, K., *Die kirchliche Dogmatik*, t. III, parte 4, Zurich, 1951, pp. 592-648.  
 BOVIS, A. de, *Le sens catholique du travail et de la civilisation*, en «Nouv. Rev. Théol.», 82 (1950), 357-361; 468-478.  
 CAPANAGA, V., *Para una teología del trabajo*, en «Augustinus», 5 (1960), 477-489.  
 CARYL, J., *La signification chrétienne du travail*, en «Masses Ouvrières», 124 (1956), 7-25.  
 CHEBU, M.-D., *Hacia una teología del trabajo*, Barcelona, Estela, 1960.  
 DALOZ, L., *Le travail selon saint Jean Chrysostome*, Paris, 1959.  
 DAVID, J., *Teología de las realidades terrenas*, en J. Feiner-J. Trütsch-F. Böckle, *Panorama de la Teología actual*, Madrid, Guadarrama, 1961, pp. 675-700.  
 DELHAYE, P., *Théologie du travail*, en «Ami du Clergé», 67 (1957), 433-435; 449-455.  
 GERLAUD, M. J., *Le travail des fils de Dieu*, en «Masses Ouvrières» 94 (1954), 29-44.  
 HÄRING, B., *Die christliche Wertung der Arbeit im Lichte des Sonntags*, en «Geist und Leben», 24 (1951) 241-249.  
 HAYEN, A., *Le sens chrétien du travail*, en «Dossiers de l'Action Sociale Cath.», 28 (1951), 581-601, 698-716.  
 HOYOS, G., *Travail de l'homme, travail humain*, en «Revue Dioces. de Tournai», 7 (1952), 289-305.  
 LUYPART, L., *Spiritualité du travail*, en «Revue Diocesaine de Tournai», 1 (1946), 606-621.  
 MASURE, E., *La théologie du travail*, en «La Vie Spirituelle», sept. (1937), 69-76.

- MORREN, L., *Dominez toute la création*, en «*Evangeliser*», 12 (1958), 529-535.
- NATTERMANN, A., *Die moderne Arbeit soziologisch und theologisch betrachtet*, Dortmund, 1953.
- RAHNER, K., *Advertencias teológicas en torno al problema del tiempo libre*, en *Escritos Teológicos*, Madrid, Taurus, t. IV, 1961, pp. 467-494.
- Reflexions sur le Travail* en «*Lumière et Vie*», 20 (1955), 143-236.
- RONDET, H., *Éléments pour une théologie du travail*, en «*Nouv. Rev. Théol.*» 77 (1955), 27-48; 123-143.
- TARDIF, H., *A propos d'une théologie du travail*, en «*Masses Ouvrières*», 150 (1959), 72-78.
- THILS, G., *Teología de las realidades terrenas*, Buenos Aires Desclée, 1948.
- *La théologie et le travail*, en «*Collect. Mechlin.*», 32 (1947), 53-58.
- TODOLI, J., *Teología del trabajo*, en «*Rev. Esp. de Teol.*», 12 (1952), 559-579.
- VALIENTE OROQUIETA, F., *Sentido y valor del trabajo*, en «*La Ciencia Tomista*», 78 (1951), 104-123.
- TRUHLAR, C. V., *Labor Christianus. Initiatio in theologiam spiritualem systematicam de Labore*, Roma, Herder, 173 pp.
- URQUIRI, T. de, *Teología del trabajo en la liturgia de San José Obrero*, en «*Salmant.*», 4 (1957), 169-190.