



- ◆ Trabajo realizado por la Biblioteca Digital de la Universidad CEU-San Pablo
- ◆ Me comprometo a utilizar esta copia privada sin finalidad lucrativa, para fines de investigación y docencia, de acuerdo con el art. 37 de la M.T.R.L.P.I. (Modificación del Texto Refundido de la Ley de Propiedad Intelectual del 7 julio del 2006)

## 2. LA FILOSOFÍA PERSONALISTA DE KAROL WOJTYLA EN EL ÁMBITO DEL TRABAJO

Aquilino Polaino-Lorente\*

### 1. El ser y el 'hacerse' de la persona

El hombre es, pero no está hecho. El hombre es, tiene una naturaleza, pero no está hecho ni acabado. Es cierto, pues, que el hombre tiene que hacerse pero desde su ser. Esto es lo que se contempla desde la perspectiva de la temporalidad humana.

Ahora bien, ese 'hacerse', en que constituye la vida humana, no siempre se entendió como debía ser. La alternativa que subyace a graves errores en la consideración del 'hacerse' humano puede sintetizarse en el *sustancialismo radical* (que considera que el ser del hombre coincide únicamente con su naturaleza ya determinada) y el *fenomenismo historicista* (que, desentendiéndose de la naturaleza humana, considera que el ser del hombre consiste únicamente en lo que el hombre hace de sí mismo). En el primer supuesto no es posible la libertad humana; en el segundo, solo hay libertad, que se hace coincidir con la acción humana. En este último supuesto, el 'hacerse' es consecuencia del 'hacer' y, por el momento, en nada más.

Sin duda alguna, la acción humana tiene un carácter perfectivo del ser humano. A esto se refiere Wojtyla cuando escribe: «aunque el ser es anterior a la acción y, por tanto, la persona y su valor es anterior y más fundamental que el valor de la acción, la persona se manifiesta a sí misma en las acciones (...). El valor 'personalista' de una acción, relacionado estrictamente con la *realización* de la acción por la persona es, por lo mismo, origen y base del conocimiento del valor de la persona y de los valores propios de la persona de acuerdo con su jerarquía adecuada. Esencialmente, la correlación de la acción con la persona es válida también en la esfera de la axiología»<sup>1</sup>.

\* Departamento de Psicología de la Universidad San Pablo-CEU.

<sup>1</sup> K. WOJTYLA, *Persona y acción*, BAC, Madrid 1982, p. 310.

Además de otras consideraciones que después se harán, hay que decir que la persona no es solo la consecuencia de lo que hace, sino también de 'lo que no hace', de las omisiones que resultan de lo no hecho. Pero la persona no se puede reducir a solo lo hecho o no hecho por ella. La persona es, además de su acción, su pensamiento, su vocación, sus sentimientos, las relaciones personales que establece, sus amores, es decir, las relaciones con las personas a las que ama, etcétera<sup>2</sup>.

Por eso, como escribe Millán Puelles, «debe decirse, pues, que el hombre tiene necesariamente historia mas no que tenga una historia necesaria. La libertad humana hace posible esta situación aparentemente contradictoria. El hombre, por ser libre, actualiza y despliega su interna plasticidad de una manera libre, no puramente natural (...), pero esta libertad de nuestro ser, desde la cual se hace posible la historia, no está sobreañadida a la naturaleza humana. Se trata, por el contrario, de una libertad que esta naturaleza tiene. En la unidad metafísica del hombre, naturaleza y libertad constituyen un *unum* inseparable realmente idéntico (...). El hombre es, según esto, un ser histórico por existir en él, además de su propia y determinada naturaleza, algo que excede indefinidamente a toda determinación y que, afectando de continuo formas nuevas, tiene una inagotable agilidad para superarlas»<sup>3</sup>.

El carácter irreversible de la temporalidad humana y de las acciones y decisiones que en el curso de la vida se tomen proyecta sobre esta una configuración especialmente dramática. En estas coordenadas, es donde se incardina el trabajo del hombre: un conjunto de acciones muy especiales que, en alguna forma, reobran sobre su naturaleza y la configuran de una forma determinada.

## 2. La acción y la revelación de lo humano

En su análisis de la acción humana, Wojtyła parte de la experiencia. En efecto, el hombre hace muchas cosas, pero, si no se aprehende a sí mismo en las cosas hechas por él, no desvelará ni conocerá la persona que es. «Tras haber conquistado tantos secretos de la naturaleza –escribe Wojtyła–, el mismo conquistador necesita, una vez más, que se desvelen ininterrumpidamente sus propios misterios (...). La comprensión de la persona humana en cuanto tal está orientada a

<sup>2</sup> Cfr. A. POLAINO-LORENTE, *Contradicciones culturales del 'Welfare State'. La juventud universitaria entre el poder y la fragilidad*, en J. FERNÁNDEZ-CREHUET y cols., *Juventud actual y sociedad del futuro*, PPU, Barcelona 1985, pp. 179-198.

<sup>3</sup> A. MILLÁN PUELLES, *Ontología de la existencia histórica*, 2ª ed. Rialp, Madrid 1955, pp. 176, 194-195, 206.

responder al reto planteado por la experiencia del hombre, así como por los problemas existenciales del hombre en el mundo contemporáneo»<sup>4</sup>.

En otro texto fundamental para lo que aquí importa, Wojtyla se adentra en la antinomia subjetivismo-objetivismo y lo que se esconde detrás del idealismo-realismo [que] creaban un clima poco propicio a los intentos que iban dirigidos al ocuparse de la subjetividad del hombre»<sup>5</sup>. Para ello apelará al «concepto de experiencia del hombre que necesariamente nos hace salir de la conciencia pura como sujeto pensado y fundado 'a priori' y nos introduce en la existencia concretísima del hombre, es decir, en la realidad del sujeto consciente»<sup>6</sup>. «El ser subjetivo y la existencia que le es propia (*suppositum*) se nos manifiesta en la experiencia precisamente como este sujeto que tiene experiencia de sí»<sup>7</sup>.

Es en este escenario donde la persona ha de superar u ofrecer una opción alternativa a la distinción entre lo objetivo y lo subjetivo; la filosofía del ser y la filosofía de la conciencia; la interioridad y la exterioridad. Pero la disparidad de la experiencia humana y la dualidad de sus datos añaden a esta perspectiva ciertas dificultades.

De otra parte, en la experiencia se concitan al menos dos aspectos relevantes: la intersubjetividad y la intrasubjetividad. En la experiencia del hombre parece más relevante la necesidad de conocer la relación entre esos dos aspectos que no la de atribuir una significación absoluta a uno de ellos o a solo algún aspecto de la experiencia humana. La misma esencia de la experiencia humana se apoya en esa relación, como la misma comprensión del hombre depende de la interrelación entre esos dos aspectos o dimensiones de su experiencia.

La acción es el momento especial de la revelación de la persona. Tal vez por eso, en su análisis de la experiencia, a Wojtyla le interesa más entenderla como la realidad dinámica que revela a la persona y no tanto la consideración de la acción solo como conciencia intencional. Wojtyla opta aquí por la interrelación de la conciencia y de la eficacia de la persona, como expresión del dinamismo propio de la acción humana.

De aquí que manifieste sin ambages que «la percepción de la trascendencia de la persona en la acción constituye, en cierta manera, el armazón principal de la experiencia (...), nuestro primer y principal objetivo en este estudio es deducir, partiendo de la experiencia de la acción (es decir, de 'los actos del hombre'), las pruebas que demuestran que el hombre es persona o 'ponen la persona a la vista'»<sup>8</sup>.

<sup>4</sup> K. WOJTYLA, *Persona y acción*, cit., pp. 26-27.

<sup>5</sup> K. WOJTYLA, *El hombre y su destino*, Palabra, Madrid 1998, pp. 25-26.

<sup>6</sup> *Ibid.*, pp. 26-27.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>8</sup> K. WOJTYLA, *Persona y acción*, cit., p. 24.

Ahora bien, de poco serviría este análisis de la acción humana, si cada 'acto del hombre' se considerase como un elemento suelto y no orgánicamente articulado con la biografía personal, es decir, si no se integrara en una unidad de orden superior.

«La integración –escribe Wojtyla– es condición esencial para la trascendencia de la persona (...). La integración en cuanto aspecto complementario de la trascendencia de la persona-en-acción, confirma nuestra afirmación de que la categoría de la persona y de la acción expresa adecuadamente la unidad dinámica del ser humano, que debe tener como base una unidad óptica»<sup>9</sup>.

Así considerada, la acción humana constituye el ámbito en el que la persona se revela a sí misma, el ámbito donde el hombre puede encontrarse consigo mismo y aprehenderse como la persona que es.

### 3. El ser personal y el proyecto

La apertura al futuro de la vida humana y su capacidad de futurización y prospectiva –de intuir lo que 'todavía-no-es' para que sea como uno quiere que sea– remite a otra peculiaridad de la condición humana: la de concebir un cierto proyecto de vida.

Esta es una exigencia conforme a la agilidad y plasticidad omnímodas del ser humano. De aquí que el hombre, cada hombre, opte por un proyecto de vida: el que le es más propio de acuerdo con su ser.

El futuro, qué duda cabe, no está escrito. Cada persona ha de elegir acerca de qué acciones hará. Pero cada acción no es una decisión independiente de las anteriores y de las siguientes. De ordinario, hay un encadenamiento entre ellas, como si estuvieran atravesadas todas ellas por un eje común, de forma que las une, vertebra y da sentido. Este modo de proceder tiene mucho que ver con la coherencia y el sentido de la propia vida, que convergen en lo que constituye el propio proyecto personal.

El hecho de estar abierto al futuro y la consideración de que con cada elección la persona se aleja o acerca a su destino comporta un cierto grado de improvisación, inseguridad y ansiedad. Sin embargo, ese 'no-ser-todavía' en que consiste el futuro, que acaso angustie, es al mismo tiempo el que sale garante de la libertad humana, que caracteriza a la persona como una naturaleza perfectible. Es decir, una naturaleza con capacidad de enriquecerse con sus propias acciones y reconfigurar así su ser histórico<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> K. WOJTYLA, *Persona y acción*, cit., p. 24.

<sup>10</sup> Cfr. A. POLAINO-LORENTE, *Miedo a la libertad: Magnificación del Estado e infraestimación de la persona*, Colección ARVO, nº 76, Salamanca 1987.

La incertidumbre respecto del futuro no cierra el horizonte humano sino que lo abre, precisamente por ser condición de la posibilidad de concebir un cierto proyecto. Hay proyecto mientras haya futuro. Hay proyecto porque hay futuro. Se establece así una alianza entre la incertidumbre y la seguridad en la elección. Esta alianza es manifestación de la unidad del ser humano, un ser, sí defectible, pero también perfectible.

Esta es una de las más importantes aportaciones de Wojtyla a la acción humana entendida como trabajo. A este respecto, transcribo a continuación sus palabras: «La realización de una acción por la persona es en sí misma un valor fundamental, que podemos denominar valor *personalista* –o personal– de la acción (...). El valor personalista, por otra parte, es intrínseco a la misma realización de la acción por la persona, al hecho mismo de que el hombre actúe de forma adecuada a lo que es él mismo, de que la autodeterminación sea inherente auténticamente a la naturaleza de su actuar –realizándose la trascendencia de la persona por medio de su actuación–. (...) Esto lleva a la integración en la esfera somática y psíquica del hombre. El valor personalista, que es esencialmente inherente a la misma realización de la acción por la persona, comprende una serie de valores que pertenecen al perfil o de la trascendencia o de la integración, pues todos ellos, a su propia manera, determinan la realización de la acción y, al mismo tiempo, cada uno de ellos es en sí mismo un valor»<sup>11</sup>.

Wojtyla realiza un fino y sutil análisis de 'la estructura general de la autodecisión', cuando escribe: «La experiencia fenomenológica revela al hombre como aquel que se posee y, al mismo tiempo, es poseído por sí mismo. Lo revela también como aquel que se domina y, al mismo tiempo, se encuentra bajo su propio dominio. Lo uno y lo otro se manifiesta en la autodecisión; deriva de ella por implicación y, al mismo tiempo, enriquece su contenido. A través de la auto-posesión y el auto-dominio se manifiesta la estructura personal de la autodecisión en toda su riqueza»<sup>12</sup>.

Ahora bien, ese entretenerse de las acciones humanas está llamado a hacerse convergente y configurar un proyecto determinado. Pero un proyecto –en el sentido que aquí interesa– no consiste en hacer un mero plan según el cual se disponga lo que todavía no se ha hecho y está por hacer. La noción de proyecto (*Entwurf*) de que aquí se parte hunde sus raíces en las obras de Heidegger y de otros muchos filósofos personalistas (Martin Buber, Romano Guardini, Lévinas, Kierkegaard, Nédoncelle, etc.). Pues, como escribe Ferrater Mora, «el proyecto no es, por así decirlo, hacer cualquier cosa mientras uno se hace a sí mismo, porque uno no se hace a sí mismo haciendo cualquier cosa»<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> K. WOJTYLA, *Persona y acción*, cit., p. 309.

<sup>12</sup> K. WOJTYLA, *El hombre y su destino*, cit., p. 181.

<sup>13</sup> J. FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*, Vol. 3, Alianza, Madrid 1979, pp. 2724-2725.

El proyecto personal tiene que ver con la vida, hasta el punto de concebirse la vida como un proyecto, como una tarea, como una anticipación de sí mismo; más como una realidad proyectante que como el proyectarse como realidad, de forma que la persona, por su autodecisión, satisfaga el derecho a elegir su propio destino.

En última instancia, la capacidad de proyecto significa la básica capacidad de una persona al servicio de su personificación. Disponer de un proyecto de vida consiste en saber a qué atenerse, tanto en lo relativo al mundo en que se vive como a la personal existencia en que consiste la propia vida: habérselas con la propia realidad de tal modo que, por su virtud, esta se guíe a sí misma en el ámbito del Universo, de forma que dé alcance a su destino personal.

Cuando no se dispone de un proyecto, son las circunstancias –las modas y los mitos– las que parasitan o dirigen las propias acciones. Las acciones que de aquí resultan no descansan en motivación alguna. Si hay confusión en los valores, entonces las motivaciones se quiebran y las acciones que siguen a estas se vacían de significado. Sin valores no hay motivaciones, como sin motivaciones no hay comportamientos que sean humanos.

El proyecto así entendido suele ir vinculado a la vocación. La vocación resulta inseparable de la biografía personal, el escenario en el que la acción humana se reviste de trascendencia y sentido. He aquí otra clave de la filosofía personalista que ha sido ampliamente tratada en una reciente publicación<sup>14</sup>.

Son muchas las ocasiones en que Juan Pablo II se refirió a esta cuestión a lo ancho y largo de su pontificado, especialmente cuando se dirigía a los jóvenes. Transcribo a continuación –por su emblemática actualidad– un fragmento de su mensaje a la juventud el año 1984: «Os conmueve el hambre de paz que tanta gente comparte con vosotros. Os aflige tanta injusticia a vuestro alrededor. Estáis amenazados con el desempleo y muchos de vosotros os encontráis ya sin trabajo y sin perspectivas de un empleo conveniente (...). Todo esto puede suscitar el sentimiento de que la vida tiene poco sentido (...). No tengáis miedo de vuestra propia juventud, y de los profundos deseos de felicidad, de verdad, de belleza y de amor eterno que abrigáis en vosotros mismos. Hay quien dice que la sociedad de hoy teme estos potentes deseos de los jóvenes, y que vosotros mismos les tenéis miedo. ¡No temáis! (...) El futuro del próximo siglo está en vuestras manos. Para construir la historia, como podéis y debéis, tenéis que librarla de los falsos senderos que sigue. Para hacer esto, debéis ser gente con una profunda confianza en el hombre y una profunda confianza en la grandeza de la vocación humana, una vocación a realizar con respeto de

<sup>14</sup> Cfr., a este respecto, J. BARRACA, *Vocación y persona. Ensayo de una filosofía de la vocación*, Unión Editorial, Madrid 2003.

verdad, de la dignidad y de los derechos inviolables de la existencia humana»<sup>15</sup>.

### Persona y trabajo

El puesto que ocupa el trabajo –considerado como una forma especial de acción humana– en las aportaciones de Karol Wojtyla a la filosofía personalista constituye, sin duda alguna, uno de los núcleos de mayor vigencia y vigor en el pensamiento contemporáneo. En realidad, resulta extremadamente difícil introducirse en el concepto de persona sin tener en cuenta el contexto del trabajo. Una especial circunstancia esta que resulta clave para la comprensión de lo humano<sup>16</sup>.

El trabajo se manifiesta como la dedicación cualitativa –y, desde luego, cuantitativa– más relevante de la vida humana. Si el trabajo se realiza en unas circunstancias alienantes o él mismo es alienante, la persona resultará alcanzada por esa alienación. Por el contrario, si en el trabajo se dan las condiciones humanas que deberían satisfacerse, entonces ese mismo trabajo es condición de crecimiento y desarrollo de la dignidad personal.

Como escribe Wojtyla «basándose en la experiencia integrada del hombre (1.), la persona se revela a través de la acción, pues en esta experiencia el hombre se nos da desde dentro y no solo exteriormente. Precisamente porque no se nos da como hombre-sujeto, sino en su total subjetividad experiencial, en cuanto yo, se abren nuevas posibilidades a una interpretación del hombre que nos permitirá al mismo tiempo reproducir, en sus debidas proporciones, la subjetividad del hombre»<sup>17</sup>.

Aunque el hombre no sea reductible al trabajo que realiza, este último sí que tiene robustez y vitalidad suficientes para moldear y reconducir no solo el tiempo y la biografía del hombre, sino una gran parte de su comportamiento. Gracias al trabajo y al compromiso que exige en quien lo efectúa, este acaba por redimensionar el perfil biográfico de cada individuo y, a su través, la personalidad humana toda. La vida humana, la trayectoria biográfica de cada hombre, resulta incomprensible (más aún, irreconocible) si no se apela al trabajo que cada hombre realiza. En cierto modo –aunque sea parcialmente–, el

<sup>15</sup> JUAN PABLO II, *Mensaje a los jóvenes*, L'Osservatore Romano, 23-X-1984, p. 18.

<sup>16</sup> Cfr., por ejemplo, U. FERRER, *¿Qué significa ser persona?*, Palabra, Madrid 2002; J. M. BURGOS, *El personalismo*, Palabra, Madrid 2000; A. SEGURA, *¿Qué significa 'persona' en la Encíclica Laborem Exercens' de Juan Pablo II?*, en F. FERNÁNDEZ (coord.), *Estudios sobre la Encíclica Laborem Exercens*, BAC, Madrid 1987, pp. 165-184; A. ALVIRA, *¿Qué significa trabajo?*, en *ibíd.*, pp. 185-200.

<sup>17</sup> K. WOJTYLA, *Persona y acción*, cit., p. 22.



sentido de la vida humana se hace explícito por el sentido que el hombre encuentra en todo lo que hace a lo ancho de la concreta actividad profesional que realiza.

El tema del trabajo, por consiguiente, aunque esté abierto al estudio de muy diferentes disciplinas, conviene también, y de forma muy importante, a la teología, pues incide en la salvación misma del hombre. Aunque el trabajo humano sea de suyo un tema fundamentalmente antropológico, acaso o precisamente por serlo, se prolonga y entreteje con la teología de la salvación del hombre. Antropología y teología se concitan aquí y, sin confusión, se funden en esta encrucijada de esa actividad del hombre que es el trabajo.

Por eso, la alienación laboral constituye la antítesis de la persona y de este concepto antropológico: porque vulnera la vocación trascendente del hombre; porque tergiversa, retuerce y oscurece la identidad personal; y porque frustra el fin de la persona en tanto que persona y la felicidad a la que está dirigida toda su biografía.

Como escribe Wojtyla en el número 3 de la Encíclica *Laborem Exercens*, «el trabajo es un bien del hombre —es un bien de su humanidad—, porque mediante el trabajo el hombre *no solo transforma la naturaleza*, adaptándola a las propias necesidades, sino que *se realiza a sí mismo* como hombre, es más, en un cierto sentido se hace más hombre».

En esta consideración se concibe el trabajo como acción perfeccionadora (del mundo) al mismo tiempo que autoperfeccionadora de la persona que lo realiza (cfr., el argumento 'personalista' en el n° 15 de esta Encíclica). Gracias al trabajo acontece la optimización de las facultades del trabajador por el acto que realizan. No se puede realizar un acto perfecto si las facultades, que son su origen —y la persona, el propio ejecutor de ese acto—, no se perfeccionan.

El trabajo humano consiste también en una tarea de desvelamiento y perfección del mundo, al mismo tiempo que el hombre se perfecciona, pudiendo llegar a optimizar sus facultades personales. La aventura del trabajo es inseparable de la aventura del trabajador, como la parte de lo hecho se confunde con la perfección de quien lo hace. Para ennoblecer las cosas arrancándoles su misterio el hombre tiene, inevitablemente, que ennoblecer sus facultades, ennoblecerse a sí mismo.

El mundo actual, al atender únicamente a las consecuencias que se generan *ad extra*, como resultado del trabajo humano (el poder, el dinero, el éxito, etc.), silencia las consecuencias *ad intra*, las consecuencias más importantes generadas por esa actividad. La perfección de una acción revierte sobre el sujeto que la realiza, independientemente de que la sociedad de su tiempo gratifique o no a quien la realiza. En puridad, lo que autorrealiza en verdad al hombre, lo que realiza la perfectibilidad de su naturaleza, no son las consecuencias *ad extra*, sino las conse-

cuencias *ad intra* de su trabajo y ello a pesar de que el sujeto que trabaja apenas si repare en esas consecuencias<sup>18</sup>.

### 5. Formas de des-realización personal, a través del trabajo

No son muchas las personas que hoy están motivadas a realizar su trabajo, de acuerdo con los criterios anteriores. Esa vocación profesional autorrealizadora tiene también sus riesgos, pudiendo en ocasiones incumplir su propósito, frustrar su finalidad o enajenar al hombre por medio del trabajo.

El trabajo es una *perfección perfectible*, pero acaso también por eso mismo tiene el riesgo y la posibilidad de convertirse en una *perfección defectible*, en una imperfección; más aún, en una actividad enajenadora. Es lo que sucede cuando no se sabe con certeza qué significa autorrealizarse. El hombre contemporáneo, qué duda cabe, quiere autorrealizarse, aunque acaso no sepa en qué consiste la autorrealización personal que para sí anhela<sup>19</sup>.

Para muchos, la autorrealización solo significa alcanzar un cierto prestigio profesional, adquirir una cuota de poder a través de esa actividad, conquistar unos medios económicos que le permitan instalarse en el confort consumista o, simplemente, autoafirmarse a su través en el protagonismo ególatra y solipsista. La voz autorrealización se confunde entonces con prestigio, poder, dinero y éxito. De aquí que, erróneamente, el criterio de que disponen algunos hombres, para saber si se están o no autorrealizando en su trabajo, no sea otro que el de contrastar los resultados generados por su actividad con los cuatro propósitos a que antes se aludió.

Cuando solo se trabaja por el éxito, la popularidad, el poder o el dinero, el trabajo deviene en mercancía. Con el bien lucrado mediante el trabajo tal vez se puedan hacer muchas transacciones, menos la más importante de ellas: la de ser uno mismo, cumpliendo alegremente el fin para el que el hombre ha sido creado.

Cuando se trabaja solo por esas motivaciones empobrecedoras, el trabajo sirve para que el hombre se enajene, para que se desnaturalice e incumpla su principal misión. Las personas que, azacanadas, van de aquí para allá tras la persecución del éxito, acaban fácilmente neurotizadas. Su realización puede calificarse entonces de neurótica.

<sup>18</sup> J. A. PÉREZ LÓPEZ, *La laborem exercens y la visión científica de la acción humana*, en F. FERNÁNDEZ (Coord.), *Estudios sobre la Encíclica Laborem Exercens*, cit., pp. 267-294; A. POLAINO, *Estilos psicopatológicos y estructuras de pecado*, en F. FERNÁNDEZ (coord.), *Estudios sobre la encíclica Sollicitudo Rei Sociales*, Unión Editorial, Madrid 1990, pp. 141-172.

<sup>19</sup> Cfr. R. SPAEMANN, *Personas*, Rialp, Madrid 2000.

El hombre, autorrealizado neuróticamente, desnaturaliza las cosas en que interviene, enajena el sentido de su trabajo y siente el zarpazo de la perplejidad ante las cosas que hace, que más tarde, volviéndose contra su hacedor, acabarán por desnaturalizarle. El hacedor de cosas enajenantes por solo un fin que le es ajeno se enajena a sí mismo. La perfección de su ser no resulta por ello perfectible, sino defectible, tan defectuosa que constituye lo que en psiquiatría denominamos con el término de comportamiento neurótico.

Para que esa autorrealización humana no enajene al hombre, el trabajo ha de vertebrarse de manera que, actuando el hombre sobre las cosas, las ennoblezca y respete en su naturaleza, busque ante todo su propia perfección y su trabajo le sirva para encontrarse con Dios, de manera que en Él se encuentre consigo mismo.

En las líneas que siguen se mencionan algunas de las formas de trabajar en que hoy el hombre a sí mismo se enajena<sup>20</sup>. Este es el caso del *trabajo en el activismo nihilista*. El activismo, tal como se plantea en nuestra sociedad, reconduce al materialismo de los hechos desnudos, del máximo rendimiento posible, vaciando lo que el hombre hace de toda su carga trascendente. Al afirmar el primado de la acción utilitaria, el activismo no puede dejar de alimentarse a sí mismo, sin pausa y sin sosiego, puesto que siempre pueden mejorarse los resultados obtenidos.

El pragmatismo disuelve el vínculo entre el agente y la acción por él realizada. La persona se volatiliza y deja de atender a su propia perfección para disolverse en solo el apresamiento de los resultados obtenidos. Hasta aquí ha llegado la primacía de la praxis materialista. Una primacía, la del activismo nihilista, que inexorablemente remite al mito de Sísifo.

Otras interpretaciones erróneas del trabajo es la que puede englobarse en el término de *'esquizoergomanía'*, es decir, en la manía de escindir erróneamente la sustancia, naturaleza y hechura misma del trabajo humano<sup>21</sup>. Este es el caso, por ejemplo, de la colectivización de los medios de producción, lo que apenas significa otra cosa que un 'cambio de manos' de la propiedad.

La cuestión del trabajo hay que plantearla en el marco de las coordenadas antropológicas que en justicia le corresponden, si de verdad queremos remediar su conflictividad allí donde esta se produzca. Juan Pablo II lo plantea en la *Laborem Exercens* (1981), al postular un principio inquebrantable: «*El principio de la prioridad del "trabajo" frente al "capital"*». Este principio se refiere directamente al proceso mismo de producción, respecto al cual el 'trabajo' es siempre *una causa*

<sup>20</sup> A. POLAINO-LORENTE, *Formas psicopatológicas de enajenación del hombre a través del trabajo*, en F. FERNÁNDEZ (coord.), *Estudios sobre la Encíclica Laborem Exercens*, cit., pp. 345-373.

<sup>21</sup> A. POLAINO-LORENTE, *El concepto de alienación en la Centesimus Annus*, en F. FERNÁNDEZ (coord.), *Estudios sobre la Encíclica 'Centesimus Annus'*, AEDOS y Unión Editorial, Madrid, pp. 227-247.

eficiente, primaria, mientras el 'capital', siendo el conjunto de los medios de producción, es solo un *instrumento* o la causa instrumental. Este principio es una verdad evidente, que se deduce de toda la experiencia histórica del hombre (...). Ante todo, a la luz de esta verdad, se ve claramente que no se puede separar el 'capital' del 'trabajo', y que de ningún modo se puede contraponer al trabajo, ni menos aún como se dirá más adelante— los hombres concretos, que están detrás de estos conceptos, los unos a los otros (...). El trabajo, en cierto sentido, es inseparable del capital, y no acepta de ningún modo aquella antinomia, es decir, la separación y contraposición con relación a los medios de producción, que han gravado sobre la vida humana en los últimos siglos, como punto de premisas únicamente económicas» (nº 20).

A esto habría que añadir otras formas de patología del trabajo, hoy demasiado frecuentes como la de *trabajar para poseer: consumismo* (en este caso, el hombre no trabaja para ennoblecer las cosas, ni para perfeccionarse a sí mismo, ni para incrementar el bien común. Trabaja, sencillamente, para ampliar todavía más su ya dilatado y mediocre horizonte consumista. Por eso, el trabajo es aquí considerado como un medio para un fin —que es, a su vez, otro medio: una mercancía que se vende al mejor postor, a cuyo través se consiguen las cosas apetecidas); el *poseer para poseer: narcisismo* (el único fin es el engrandecimiento del yo); el *poseer para no trabajar: hedonismo* (la subordinación del trabajo a solo el placer); el *poseer para trabajar* (es el caso del empresario que posee para trabajar más, para ofertar mejores posibilidades de trabajo a otros; su posesión es un medio al servicio de un fin: la promoción de quienes con él trabajan<sup>22</sup>; *el trabajo al servicio del desarrollo insolidario* (trabajan así las personas que enfatizan el desarrollo como la única categoría relevante para el hombre, simultáneamente que se olvidan por completo de la solidaridad; este estilo está inspirado en el mito del progreso indefinido); *el trabajo al servicio del desarrollo indigno* (en esta forma de trabajar no se hace tabla rasa de la solidaridad humana, pero se genera un alto grado de indignidad en quienes así lo realizan. No es digno del hombre un desarrollo que permite en su seno el crecimiento del subdesarrollo o incluso crecer a expensas de él); y el *trabajo al servicio de la solidaridad indigna* (es lo que acontece con ciertas políticas demográficas que, bajo el señuelo de contribuir al desarrollo de los países menos avanzados, los países desarrollados diseñan sus programas de inversión solo en función de que —previamente a la ayuda— se satisfagan ciertas condiciones por los países destinatarios de esas ayudas. Paradójicamente, las condiciones que han sido impuestas por algunos programas de desarrollo son preci-

<sup>22</sup> Cfr. A. ARGANDOÑA, *Trabajo, economía y ética. Un economista ante los textos de Juan Pablo II sobre el trabajo*, en F. FERNÁNDEZ (coord.), *Estudios sobre la Encíclica Laborem Exercens*, cit., pp. 295-316.

samente que estos países no eleven su tasa de nacimientos por encima de un determinado nivel. En el caso contrario –si se frustra o insatisface la condición impuesta–, los países desarrollados retiran o no llegan a implantar su prometido y esperanzador programa de desarrollo).

Hay otras muchas formas de solidaridad indigna en el mundo del trabajo. Me refiero en concreto –y continúo siguiendo el hilo del pensamiento de Karol Wojtyła– al absentismo laboral, al paro y a la emigración.

El *absentismo laboral* es un mal social, por cuanto que el trabajador, atrincherado en el derecho que le da un contrato laboral, menoscaba y arruina la productividad humana. Pero no solo atenta contra la productividad, «sino que ofende las esperanzas y sufrimiento de quien busca y reclama desesperadamente una ocupación»<sup>23</sup>. En el fondo, el absentismo injustificado o simulado podría definirse como la ausencia de un bien (el bien personal del trabajo de un hombre concreto) al servicio del mal general (de la productividad, de la perfección de otros hombres, de la estéril ocupación de un puesto laboral que, ciertamente, muchos otros desempeñarían mejor que ese trabajador). He aquí un ejemplo de solidaridad indigna y, por eso mismo, de insolidaridad.

El *paro* es acaso una de las formas de enajenación humana lamentablemente más extendidas en el actual mundo laboral (el número de parados en Europa se estima en alrededor de quince millones de personas). Sus consecuencias psicopatológicas constituyen un espectro tan amplio que por sí solo podría dar origen a un extenso tratado de psicopatología.

Juan Pablo II resume estos síntomas psicopatológicos de la forma siguiente: «De un paro prolongado nace la inseguridad, la falta de iniciativa, la frustración, la irresponsabilidad, la desconfianza en la sociedad y en sí mismos; se atrofian así las capacidades de desarrollo personal, se pierde el entusiasmo, el amor al bien, surgen las crisis familiares, las situaciones personales desesperadas, y se cae entonces fácilmente –sobre todo los jóvenes– en la droga, el alcoholismo y la criminalidad»<sup>24</sup>. A este respecto, hay muchas formas de solidaridad indigna en que ahora no me puedo detener como quisiera (subempleo, contratos 'basura', programas políticos que simulan ayudar al paro y solo consiguen prolongarlo o perpetuarlo, etc.).

La *emigración laboral* constituye –aunque no siempre– otra forma psicopatológica de enajenación humana, que podría denominarse paradójicamente como 'un mal menor para un bien y un mal mayores'. Un mal menor, porque muchos hombres se ven obligados a emigrar, a abandonar su familia, su país, su región, urgidos como están por la falta de empleo. Pero ese abandono, impuesto y for-

<sup>23</sup> JUAN PABLO II, *Discurso en Montjuich el 7 de noviembre de 1982*, 4.

<sup>24</sup> *Ibid.*

do, implica una descarnadura lacerante, puesto que ha de adaptarse a un medio que no es el suyo y para el que, ordinariamente, no suele estar preparado.

Pero este mal menor se ordena, al mismo tiempo, a un bien y a un mal mayores. A un bien mayor, por cuanto que lo que obtiene por su trabajo se destina, ordinariamente -he aquí la paradoja-, al enriquecimiento de su país, que precisamente le vio forzado a abandonar, y al enriquecimiento del país que le acoge. El emigrante se sacrifica personalmente para gratificar a ambas comunidades: la propia, que le impuso ese sacrificio; y la que le acoge, que crece como consecuencia de ello.

A un mal mayor, porque, si el inmigrante no se integra culturalmente, se constituye en un quiste, en un gueto que puede arruinar las raíces, costumbres y tradiciones de la cultura del país que le acoge. Un programa político de acogida ha de ser respetuoso con la persona a la que acoge, pero también con la cultura en la que se le acoge.

Esto significa que, si no se quiere caer en las actitudes propias de la solidaridad indigna, hay que proceder con prudencia. Es decir, previamente a la acogida, hay que estimar el número y la procedencia de las personas que pueden acogerse, diseñar los necesarios programas de adaptación y reinserción sociocultural de los inmigrantes, la escolarización de sus hijos, el conocimiento de la cultura de la que proceden, la preparación de los profesionales que les atenderán y que han de conocer su lengua de origen, las necesarias pruebas de *screening* para detectar precozmente las enfermedades que padecen y pueden transmitir a la población acogedora, etc.

No reparar en estos complejos problemas constituye una grave irresponsabilidad. Entre otras cosas, porque la supuesta acogida en aras de una cierta solidaridad no será tal, sino que imitará a la solidaridad indigna. Proceder de forma negligente en este asunto constituiría un flaco servicio -si es que no una hilarante injusticia- contra los que son, precisamente, más débiles.

De otra parte, habría que valorar los efectos negativos que se desencadenan en la familia del emigrante, como consecuencia de la ausencia de este. En este caso, la enajenación no es solo individual, sino familiar. Y no hay una solución fácil para ello, pues emigrar con toda la familia condiciona la aparición de nuevos y numerosos problemas (adaptación de los hijos a la cultura del nuevo país que le acoge; aprendizaje de la nueva lengua; adaptación escolar y social; búsqueda de un lugar para alojamiento, marginación social, etc.).

### Las aportaciones de Wojtyla al personalismo, en el ámbito del trabajo

Líneas atrás se han descrito algunas de las formas de trabajar -aunque no todas- que deshumanizan a la persona, precisamente a través del trabajo. En este

punto parece oportuno que consideremos ahora las aportaciones de Wojtyła al trabajo, desde una perspectiva personalista<sup>25</sup>. Aunque con anterioridad se han hecho ciertas referencias a algunos de sus textos, no obstante, parece pertinente que ahora se amplíen y profundicen esas relevantes aportaciones.

Son muy numerosos los textos de que disponemos y a los que se puede remitir al lector interesado en estas cuestiones. En cualquier caso, el punto de partida debiera ser el estudio de *Persona y acción* (1982), por constituir como el fundamento sobre el que se asentarán y derivarán después muchas de esas aportaciones de Wojtyła, sutilmente diseminadas a lo ancho y a lo largo de su fecunda y extensa obra.

El autor distingue entre el valor personalista y el valor moral de las acciones humanas. Wojtyła sostiene que «el valor personalista de una acción (...) se distingue esencialmente de los valores estrictamente morales y de aquellos valores de la acción realizada que se derivan de su referencia a las normas. (...) El valor 'personalista' es anterior y condiciona todos los valores éticos. (...) Por eso, todo juicio sobre los valores morales, sobre los méritos o deméritos atribuidos al hombre, debe comenzar determinando la eficacia, la autodeterminación y la responsabilidad; en otras palabras, debemos aclarar en primer lugar si este hombre-persona concreto realizó o no realizó la acción»<sup>26</sup>.

Se subrayan aquí las consecuencias que se derivan de la acción humana, especialmente la autodeterminación y la responsabilidad, elementos inseparables del valor personalista de la autorrealización del hombre –entendida esta como autogobierno y autoposesión–, de una indubitable valoración y resonancia éticas.

«No consideramos la realización de la acción por la persona –continúa Wojtyła– como si tuviera una significación puramente ontológica; más bien al contrario, le atribuimos también una significación axiológica; la misma realización de la acción por la persona es un valor. El valor es 'personalista', porque la persona que ejecuta la acción se realiza a sí misma en ella. (...), la autorrealización en la acción está íntimamente relacionada con el valor ético, hasta el punto de que el mal moral se puede considerar como lo contrario a la realización; de hecho, es una no realización del yo en la actuación. (...) El valor personalista consiste en el hecho de que la persona se actualiza en la acción, por la cual se manifiesta su estructura apropiada de autogobierno y autoposesión. En esta (...) ejecución de la acción es donde echa sus raíces el valor ético; se desarrolla sobre el sustrato del valor personalista, que invade, sin llegar a identificarse con él»<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> Cfr., a este respecto, J. M. BURGOS, J. L. CAÑAS, U. FERRER (coord.), *Hacia una definición de la filosofía personalista*, Palabra, Madrid 2006.

<sup>26</sup> K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, cit., p. 310.

<sup>27</sup> K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, cit., p. 311.

El autor distinguirá entre la síntesis de la acción y el valor de la síntesis en acción y emoción. Ambas, no obstante, son inherentes al todo dinámico de la realización y cada uno de ellos condiciona a su modo la autodeterminación. «El valor 'personalista' de la acción humana –es decir, el valor personal– es una manifestación especial, y probablemente la más fundamental, del valor de la misma persona»<sup>28</sup>.

Aunque en su exposición de la acción se atiene a una ontología de la persona, sin embargo, no se limita a solo ella, sino que se abre también a su relación con la axiología de la persona. Este planteamiento de la acción humana tiene implicaciones innegables con la axiología, puesto que: supone una aproximación a la definición del valor de la persona como tal; asume los diferentes valores que hay en la persona; y establece la jerarquía de las mutuas relaciones que hay entre ellas.

En lo relativo al trabajo, resulta imprescindible la lectura atenta de las tres Encíclicas publicadas sobre este particular: *Laborem Exercens* (1981), *Sollicitudo Rei Socialis* (1987) y *Centesimus Annus* (1991). Los textos a los que se acaba de aludir están vertebrados por una antropología implícita que, no por latente –aunque no tanto–, constituye un tesoro inapreciable acerca del trabajo y el personalismo, lo que exige que algunos de sus principios sean aquí desvelados. En honor a la brevedad, me limitaré a mencionar solo tres de ellos: el concepto de desarrollo; la interdependencia y la libertad; la solidaridad y dignidad.

1. *El concepto de desarrollo.* Juan Pablo II ha puesto de manifiesto de modo patente que «la historia no es simplemente un progreso necesario hacia lo mejor, sino más bien un acontecimiento de libertad, más aún, un combate entre libertades»<sup>29</sup>.

En la *Sollicitudo Rei Socialis* (SRS, en lo sucesivo), Juan Pablo II manifestará de forma explícita los parámetros que, en su opinión, guían el desarrollo personalista, que es la única forma de que sea humano. Cuando el término desarrollo no es bien entendido desde esta óptica humana, su valor cae en la inflación y deviene en subdesarrollo. Este es el caso del subdesarrollo que resulta al reducir el significado del término desarrollo a solo su dimensión económica (cfr. SRS, n. 15). «Con esto se demuestra –escribe Juan Pablo II– que si el desarrollo tiene una necesaria dimensión económica, puesto que debe procurar al mayor número de habitantes del mundo, la disponibilidad de bienes indispensables para 'ser', sin embargo, no se agota con esta dimensión. En cambio, si se limita a esta, el desarrollo se vuelve contra aquellos mismos a quienes les desea beneficiar» (SRS, n. 28).

El desarrollo tomado en su significación exclusivamente económica restringe el ámbito de la autorrealización personal, de la realización del hombre

<sup>28</sup> K. WOJTYLA, *Persona y acción*, cit., p. 309.

<sup>29</sup> *Familiaris Consortio*, 1981, 6: AAS 74, 1982, p. 88.



como persona, a solo una dimensión, la economicista, haciendo de la persona un animal unidimensional. ¿Un desarrollo así entendido no empobrecerá tal vez a la persona igual o más que la privación de los bienes materiales? ¿No supone esto acaso la degradación de la persona hasta la pérdida del respeto que todo hombre y mujer se deben a sí mismos? (cfr. SRS, n. 15 y n. 18).

El autor llega a entender el desarrollo, de acuerdo con este parámetro, de la forma siguiente: el desarrollo es «la expresión moderna de una dimensión esencial de la vocación del hombre (...); quien quisiera renunciar a la tarea, difícil pero exaltante, de elevar la suerte de todo el hombre y de todos los hombres, bajo el pretexto del peso de la lucha y del esfuerzo incesante de superación, o incluso por la experiencia de la derrotas y del retorno al punto de partida, faltaría a la voluntad de Dios Creador (...)». Esto es precisamente «lo que nos ayudará a comprometernos más resueltamente en el deber, hoy urgente para todos, de cooperar en el desarrollo pleno de los demás» (SRS, n. 30).

«La cooperación al desarrollo de todo el hombre y de cada hombre es un deber de todos para con todos (...); los pueblos y las naciones también tienen derecho a su desarrollo pleno» (SRS, n. 32). «No sería verdaderamente digno del hombre un tipo de desarrollo que no respetara y promoviera los derechos humanos (...), incluidos los derechos de las naciones y de los pueblos (...); el verdadero desarrollo, según las exigencias propias del ser humano (...), implica (...) una viva conciencia del valor de los derechos de todos y de cada uno, así como de la necesidad de respetar el derecho de cada uno a la utilización plena de los beneficios ofrecidos por la ciencia y la técnica» (SRS, n. 33).

Después de ampliar este concepto de desarrollo, respecto del orden interno de cada nación y del orden internacional, Juan Pablo II se detiene en subrayar el carácter moral del desarrollo que, realizándose en el marco de la solidaridad y de la libertad, debe fundarse en el amor a Dios y al prójimo para dar origen así a la 'civilización del amor'» (cfr. SRS, nn. 33 y 34).

2. *La interdependencia y la libertad.* Otro parámetro antropológico –sin el que sería imposible comprender el alcance de las propuestas personalistas de Juan Pablo II– es el que hace referencia a la libertad humana, entendida como interdependencia de las personas. La libertad es condición indispensable para el desarrollo, hasta el punto de que sin libertad este no es posible. Pero el desarrollo ha demostrado, una y otra vez, que hace positiva o negativamente interdependientes a unos y otros hombres y a unos y otros países, también en lo que respecta a sus libertades personales y nacionales.

La libertad entendida como interdependencia solidaria es la que jalona y da sentido a la esperanza que tiene el hombre en el desarrollo, desarrollo que solo se justifica como tal, si a la postre sirve para el acrecimiento humano. El mal uso de la libertad puede generar interdependencias negativas entre pueblos, hasta el ex-

remo de constituir a algunos en una casi absoluta dependencia respecto de otros. En otras circunstancias, el mal uso de la libertad puede generar el efecto contrario, es decir, la absoluta independencia de unos pueblos respecto de otros.

El fundamento de este parámetro antropológico queda bien establecido en el texto que a continuación se transcribe: «Hoy quizá más que antes, los hombres se dan cuenta de tener un destino común que construir juntos, si se quiere evitar la catástrofe para todos. Desde el fondo de la angustia, del miedo y de los fenómenos de evasión como la droga, típicos del mundo contemporáneo, emerge la idea de que el bien, al cual estamos llamados todos, y la felicidad a la que aspiramos no se obtiene sin el esfuerzo y el empeño de todos sin excepción, con la consiguiente renuncia al propio egoísmo» (SRS, n. 26). Hoy, «se puede señalar ya, como un valor positivo y moral, la conciencia creciente de la interdependencia entre los hombres y entre las naciones. El hecho de que los hombres y mujeres, en muchas partes del mundo, sientan como propias las injusticias y las violaciones de los derechos humanos (...) es un signo más de que esta realidad es transformada en conciencia, que adquiere así una connotación moral» (SRS, n. 38).

La conciencia de la realidad según la cual es preciso entender la libertad como interdependencia se funda «en el principio de que los bienes de la creación están destinados a todos (...) y deben servir igualmente al bien de todos» (SRS, n. 39). Esta conciencia de la realidad «adquiere así una connotación moral» (SRS, n. 38), deviniendo en realidad de la conciencia, que solo con mucho esfuerzo puede acallarse.

La interdependencia como parámetro antropológico del que parte el autor es, ciertamente, un hecho insoslayable. «La interdependencia –concluye Juan Pablo II– es ya una realidad en muchos de estos países. Reconocerla, de manera que sea más activa, representa una alternativa a la excesiva dependencia de países más ricos y poderosos, en el orden mismo del desarrollo deseado, sin oponerse a nadie, sino descubriendo y valorando al máximo las propias responsabilidades» (SRS, n. 45).

3. *La solidaridad y dignidad.* Solidaridad y dignidad constituyen el tercer parámetro de la antropología personalista implícita en las Encíclicas de Juan Pablo II.

La solidaridad es la consecuencia de la interdependencia entre los hombres, que a su vez es el fruto del uso que se haga de la libertad personal. La solidaridad es la asunción en el plano moral de la interdependencia humana, por cuya virtud los hombres se dan cuenta de que tienen un destino común que construir juntos y que la preocupación concomitante por la paz es indivisible: o es de todos o de nadie (cfr. SRS, n. 26).

La solidaridad es la respuesta –como actitud virtuosa, moral y social– que el hombre da a la interdependencia, con «la determinación firme y perseverante de

empeñarse por el bien común; es decir, por el bien de todos y cada uno, para que todos seamos verdaderamente responsables de todos» (SRS, n. 38).

No es solidario quien no reconoce en los otros a la persona. «La solidaridad nos ayuda a ver al 'otro' –persona, pueblo o nación–, no como un instrumento cualquiera para explotar a poco coste su capacidad de trabajo y resistencia física abandonándolo cuando ya no sirve, sino como un 'semejante' nuestro (SRS, n. 39). La solidaridad transforma la mutua desconfianza en colaboración y es un camino hacia la paz y hacia el desarrollo que pasa por la justicia (SRS, n. 26 y 39).

La solidaridad junto con la libertad constituyen el marco donde debe realizarse el desarrollo, sin sacrificar nunca, bajo ningún pretexto, la una a la otra (SRS, n. 33). La solidaridad, por último, está inspirada por la fe en un nuevo modelo de unidad del género humano, reflejo de la vida íntima de Dios, que los cristianos expresan con la palabra comunión (cfr. SRS, n. 40).

Por eso, «una nación que cediese, más o menos conscientemente, a la tentación de encerrarse en sí misma, olvidando la responsabilidad que le confiere una cierta superioridad en el gobierno de las naciones, faltaría gravemente a un preciso deber ético» (SRS, n. 23).

Estudiemos ahora su concepto de dignidad. El punto de partida aquí es la plena conciencia, en muchísimos hombres y mujeres, de su propia dignidad, y la preocupación de cada ser humano. Esta conciencia se expresa, por ejemplo, en una viva preocupación por el respeto de los derechos humanos y el más decidido rechazo de sus violaciones» (SRS, n. 26).

Si el desarrollo no es conforme a esta dignidad de la persona humana, es que tal desarrollo no es auténtico. Cuando el desarrollo se reduce a solo un problema técnico, «se le despoja de su verdadero contenido y se traiciona a los hombres y a los pueblos a cuyo servicio debe ponerse» (SRS, n. 41). Un ejemplo de lo afirmado más atrás es el desempleo. Las secuelas de los efectos negativos individuales y sociales van «desde la degradación hasta la pérdida del respeto que todo hombre y mujer se debe a sí mismo» (SRS, n. 18).

«Lo que está en juego –escribe Juan Pablo II al final de esta Encíclica, mientras nos anima a encontrar soluciones– es la dignidad de la persona humana, cuya defensa y promoción nos han sido confiadas por el Creador y de las que son rigurosos y responsablemente deudores los hombres y mujeres en cada coyuntura de la historia. El panorama actual –como muchos ya perciben más o menos claramente– no parece responder a esta dignidad» (SRS, n. 47).

El fundamento antropológico de la dignidad personal hunde sus raíces en la propia condición humana. Y es que el hombre no es un medio para ningún fin sino que es un fin en sí mismo. Por su condición, al hombre le ha sido dado el conocerse a sí mismo, el ser autoconsciente de su propia conciencia, de manera que con su libertad decida ajustarse o no a ser lo que debe ser. Por la voluntad, el hom-

bre es autor responsable de sus propias transformaciones, de la hechura que como persona alcance a lo largo de todo su despliegue biográfico. Esto quiere decir que cada hombre puede y debe dirigir libremente a sí mismo hacia su propia perfección.

Como puede observarse, la dignidad emana de la racionalidad al mismo tiempo que de la libertad de la persona. Pero si cada hombre es un fin en sí mismo, si a cada persona le ha sido dado un relativo dominio sobre su propio fin, de manera que puede hacer de su propia existencia lo que él mismo decide, ningún hombre puede ser tratado como un medio por otro hombre.

El hecho, igualmente tozudo, de que ciertos hombres atropellen libremente su dignidad personal, perdiéndose el respeto a sí mismos, en ningún sentido hace menos legítima la dignidad de la persona humana. Por eso, ni siquiera en esos casos, a nadie le está permitido imponer a otra persona un fin distinto al por él elegido. De admitirse esta posibilidad –incluso cuando se postula como necesidad de evitar tanto atropello personal–, estaríamos justificando la utilización de la persona humana como un medio o instrumento al servicio del fin a que otro le determina.

Este último modo de proceder consideraría al hombre no como un 'alguien' –un valor, un bien en sí mismo, en tanto que está dotado de una dignidad intrínseca–, sino como un 'algo', es decir, como una utilidad que sin tener ningún valor intrínseco solo vale, en tanto que medio para obtener el fin a que otro le determina y destina<sup>30</sup>.

Pero el hombre tiene libertad no solo para elegir los medios con cuyo concurso poder dar alcance a un determinado fin, sino que principalmente puede elegir también el propio fin que quiere alcanzar. Esto es lo que afirma santo Tomás cuando escribe que el hombre es imagen de Dios en cuanto que es principio de sus obras por estar dotado de libre albedrío y dominio sobre sus actos.

Esta dignidad del hombre se manifiesta en diversas notas y características específicas de la condición humana, de las que se sirvió la tradición para distinguir al hombre de cualquier otro animal (por ejemplo, la inabarcabilidad, incognoscibilidad e irrepetibilidad, la de ser alguien insustituible, irreiterable, novedoso, irremplazable, susceptible de ser amado y capaz de amar, etc.). Es precisamente esta dignidad ontológica o constitutiva la que no es reductible ni dependiente de ninguna otra.

Por eso, como escribe Juan Pablo II, el fundamento último de la dignidad humana es el hecho de que cada persona es «imagen indestructible de Dios Creador, idéntica en cada uno de nosotros» (SRS, n. 47). De aquí, que se nos invite un poco más adelante «a dar un testimonio unánime de nuestras comunes conviccio-

<sup>30</sup> Cfr. R. SPAEMANN, *Personas*, Rialp, Madrid 2000.

nes sobre la dignidad del hombre, creado por Dios, redimido por Cristo, santificado por el Espíritu, y llamado en este mundo a vivir una vida conforme a esta dignidad» (SRS, n. 47).

### 7. El trabajo personalista, como encuentro del hombre con Dios

Hemos estudiado con anterioridad los parámetros antropológicos de la acción y el trabajo humanos, que configuran las valiosas aportaciones de Wojtyła a la filosofía personalista. No sería justo finalizar esta exposición sin mencionar la cumbre donde convergen estos principios y características de la experiencia humana, de acuerdo con el pensamiento de Karol Wojtyła.

La autorrealización humana a través del trabajo se nos ofrece como un hecho tozudo anclado en la autodeterminación y responsabilidad de la persona. Pero más allá de cualquier criterio humano de autorrealización personal hay otro, sin duda alguna, más importante. Me refiero, claro está, a la calidad del encuentro entre el hombre y Dios, a través del trabajo.

Este criterio, lamentablemente, pasa hoy inadvertido a muchos trabajadores. Y, sin embargo, este criterio debiera ser el primero de todos, por cuanto que los otros –con ser muy importantes, como el desvelamiento de la naturaleza de las cosas y/o la optimización de las facultades de quienes las desvelan– son criterios mediatos, reflejos, genitivos.

En cierto modo, estos últimos criterios encaminan hacia Dios, pero ellos mismos ni protagonizan ni tejen las relaciones entre el hombre y Dios. Por contra, el último criterio de los apuntados –el trabajo como encuentro entre el hombre y Dios– no solo invita a ese encuentro, sino que lo preside y posibilita, por cuanto que es su misma encarnadura, ya que diviniza al hombre que lo realiza.

¿Qué importa que con el afanarse de cada hombre no se desvele la naturaleza de las cosas, o no se optimicen sus facultades, si el hombre a través y precisamente de estos afanes se encuentra con Dios? Este criterio es universalista, holístico y optimizador, lo que quiere decir que el valor del trabajo no depende de la mayor o menor 'categoría' –siempre provisional y transitoria– que la sociedad le atribuya en ese momento determinado del acontecer histórico.

Ciertos sectores de la actual sociedad, al privilegiar solo las gratificaciones accidentales del esfuerzo humano, escamotea lo que más perfecciona a la condición del hombre, lo que le realiza más plenamente: el encontrarse con Dios a través del trabajo.

¿Tiene algo de particular, entonces, que, al fiarse el hombre únicamente de esos erróneos criterios de autorrealización personal, se pierda y enajene a sí mismo, como hemos podido observar en otro apartado de esta colaboración? ¿No

será tal vez que donde la persona mejor y mayor identidad encuentra consigo misma es precisamente en el encuentro con Dios? ¿Y no es acaso el trabajo el ámbito más extenso e intenso de la acción humana para la mayoría de las personas?

El sentido de la existencia depende de que la persona satisfaga o no la tarea que se le ha señalado y que libremente ha asumido como algo que le pertenece (vocación). En función de que ponga o no todas sus capacidades al servicio de los demás, en las tareas a las que se destina, su vida tendrá o no sentido. Pues, como escribe Edith Stein (1998), «el criterio último del valor de un hombre no es qué aporta a una comunidad –a la familia, al pueblo, a la humanidad–, sino si responde o no a la llamada de Dios»<sup>31</sup>.

<sup>31</sup> E. STEIN, *La estructura de la persona humana*, BAC, Madrid 1998.