

RAFAEL CORAZÓN GONZÁLEZ

FUNDAMENTOS PARA UNA
FILOSOFÍA DEL TRABAJO

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO • SERIE UNIVERSITARIA

Angel Luis González
DIRECTOR

Salvador Piá Tarazona
SECRETARIO

ISSN 1137-2176
Depósito Legal: NA 1275-1991
Pamplona

Nº 72: Rafael Corazón González, *Fundamentos para una filosofía del trabajo*

© 1999. Rafael Corazón González

Imagen de portada: detalle de “La Fragua de Vulcano” de Velázquez

Redacción, administración y petición de ejemplares

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona (Spain)

Teléfono: 948 52 56 00 (ext. 2316)
Fax: 948 42 56 36

E-mail: cuadernos@unav.es

INDICE

INTRODUCCIÓN	7
CAPÍTULO I: EL HOMBRE Y EL MUNDO	15
1. El origen del hombre: la hominización	15
2. La humanización. El hombre, ser supraespecífico	18
a) El trabajo como condición de la vida humana	18
b) Características del ser humano: la persona ..	20
c) El trabajo como nuevo modo de vida	23
3. Mundo y sentido.....	26
a) Naturaleza y mundo humano.....	26
b) El mundo como obra del hombre	28
c) Naturaleza y persona en el hombre.....	29
d) El mundo como hogar del hombre	32
4. Sobrevivir, vivir bien y felicidad	34
a) La cultura como ámbito del hombre.....	34
b) Trabajo y felicidad.....	36

CAPÍTULO II: LA DIMENSIÓN OBJETIVA DEL TRABAJO. LA TÉCNICA Y LA CULTURA.....	43
1. El hombre como ser simbólico	43
a) Creatividad y libertad.....	43
b) Relaciones entre lo natural y lo cultural en el ser humano.....	45
2. Características del trabajo.....	48
a) El hombre como perfeccionador de la naturaleza.....	48
b) La naturaleza, al servicio del hombre	51
c) El hombre como ser que se perfecciona a sí mismo.....	57
3. Trabajo y sociedad	57
a) Origen de la sociedad: el bien común.....	57
b) El origen de la familia.....	59
c) La sociedad y el reconocimiento de la persona	62
d) Características del bien común.....	64
e) Trabajo y Derechos Humanos	67
4. El progreso. La utopía del progreso indefinido	69
a) Un ideal ilustrado.....	69
b) Progreso y desarrollo: libertad y moralidad.	71
5. El trabajo y el respeto de la naturaleza. La ecología.....	75
a) Hombre y coexistencia.....	75
b) La responsabilidad.....	78
6. Sentido instrumental del trabajo y la técnica....	80
a) Relatividad e historicidad de la cultura.....	80
b) El producto del trabajo y la autotrascendencia de la persona	82

<i>Fundamentos para una filosofía del trabajo</i>	5
CAPÍTULO III: LA DIMENSIÓN SUBJETIVA DEL TRABAJO.....	87
1. El trabajo como necesidad no biológica.....	87
2. Trabajo y ética.....	89
a) Costumbre, ética y norma	89
b) La coexistencia de las personas.....	91
c) Economía y ética	93
3. Conocimiento y trabajo	96
a) El pensamiento como actividad personal.....	96
b) La dimensión ética del conocimiento	98
4. Las virtudes en el trabajo.....	102
a) Naturaleza de las virtudes	102
b) La virtud como rendimiento subjetivo del trabajo	105
c) El orden de las virtudes.....	107
5. Trabajo, naturaleza humana y persona	111
a) La distinción de naturaleza y persona.....	111
b) Persona y libertad	113
6. Trabajo y destinación humana	115
a) El ser donal de la persona	115
b) La donación y el destino	118
7. El trabajo y su referencia a Dios como Creador del hombre	121
CONCLUSIÓN: TRABAJO Y DIGNIDAD HUMANA	125

INTRODUCCIÓN

Hace tiempo, quizá dos años, que deseaba realizar el trabajo que ahora ve la luz. Aunque se trate de una lejana aproximación al tema, pensaba que era preciso iniciar su estudio de un modo más riguroso y desde una perspectiva filosófica, porque el trabajo, queramos o no, interesa a todos, puesto que es la actividad que ocupa más tiempo y más energías en la vida de cada persona.

Sin embargo, aunque parezca asombroso, no se le ha tratado como merece; en la historia de la filosofía era y sigue siendo, en parte, un océano por descubrir. La razón es que, en la antigüedad, no se lo valoró ya que, según Aristóteles “un hombre libre es aquel cuyo fin es él mismo”¹, es decir, trabajar, entendido como servir, no era propio de ciudadanos sino de esclavos (al menos ciertos trabajos); hombre libre era, pues, el que no trabajaba, el que tenía resueltas sus necesidades y poseía esclavos a su servicio, y podía dedicar su tiempo al ocio y a los asuntos públicos. El trabajo existía –ha existido siempre– pero no era valorado como una actividad propia del hombre sino del “bárbaro”. Nada tiene de extraño, por tanto, que la filosofía griega –considerada la actividad libre por antonomasia– no se ocupara de tratarlo.

Tampoco la filosofía medieval, que amplió tanto el campo de la filosofía, se centró en el tema del trabajo, aunque por otras razones. Los principales filósofos medievales fueron cristianos, o admitieron que la Biblia es Palabra de Dios (judíos y árabes); en el libro del Génesis se dice expresamente que el hombre fue creado “para trabajar”, pero lo cierto es

¹ ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 2, 982b 25.

que la consideración social del trabajo siguió siendo muy pobre. Los trabajos más duros correspondían a los siervos; los gremios fueron instituciones cerradas, y el comercio no estaba bien visto. La nobleza de sangre era el criterio más importante para ocupar cargos públicos o para dedicarse a la milicia, y los frailes se alejaban del mundo para buscar en la soledad el encuentro con Dios. En una sociedad tan estratificada, dividida en estamentos, era muy difícil pensar en el sentido y la dignidad del trabajo, puesto que unos trabajos se consideraban más dignos que otros y algunos incluso indignos. Los intelectuales de la época, normalmente los religiosos, o no trabajaban o consideraban el trabajo como un medio de evitar el ocio.

La Edad Moderna supuso el nacimiento de la burguesía, una clase social que vivía de su propio esfuerzo, del trabajo convertido ya en una profesión. Hubiera sido un buen momento para reflexionar sobre la propia labor y sacar conclusiones, pero por desgracia el trabajo se veía desde una perspectiva limitada, como un medio para adquirir riquezas, liberarse de la pobreza y de dominar la naturaleza. Es significativo, en este sentido, que Descartes, con su nueva filosofía, buscara fundamentalmente un saber práctico que permitiera al hombre ser “dueño y poseedor de la naturaleza”. El sentido objetivo, como diríamos hoy, del trabajo, estaba claro, pero faltaba por descubrir su sentido subjetivo.

Todavía en la Ilustración se pensaba que la técnica debía tener como fin prioritario el dominio de las fuerzas naturales; para ser feliz había que construir, en cambio, una ética racional desconectada de las actividades diarias. Es muy significativo, a este respecto, que entre la *Crítica de la razón pura* y la *Crítica de la razón práctica* kantianas haya un hiato que sigue siendo un dualismo comparable al que Descartes estableció entre la *res cogitans* y la *res extensa*.

El idealismo se interesó más por el tema, pero lo enfocó mal. En Hegel no falta, prácticamente, ninguna cuestión que no esté tratada con mayor o menor amplitud. Pero los idealis-

tas buscaban el saber absoluto entendido como la autoconciencia plena y, en ese marco, las actividades externas fueron consideradas más como una alienación que había que superar, que como algo valioso en sí mismo. Lo importante no es tanto lo que se hace como la conciencia que el sujeto alcanza de sí mismo, haga lo que haga. Por eso el trabajo no podía ser considerado como algo más valioso que cualquier otra actividad humana.

El marxismo sí llevó a cabo una verdadera filosofía del trabajo, puesto que considera que el hombre es un ser que se realiza objetivándose en el producto de su actividad. Pero la dependencia de Hegel es todavía muy grande. En primer lugar, al poner a Hegel sobre sus pies, Marx concibió al hombre como un ser más de la naturaleza, fruto de la evolución del universo –materialismo– y puso su fin en la historia –ateísmo–. Es cierto que afirma que el trabajo es la actividad más propiamente humana, pero lo que realmente cuenta en él es el producto, que es la autoconstitución del hombre mismo. Ahora bien, decir que el hombre es fruto de la evolución de la materia –materialismo histórico– y que el trabajo es el modo como la propia materia toma conciencia de sí y se autotransforma, es reducir el trabajo a un proceso natural más. Como afirma expresamente Marx, al trabajar el hombre se naturaliza y la naturaleza se humaniza; pero con los supuestos anteriormente citados, lo que pudiera haber de verdad en esta proposición se echa a perder y se resuelve en una actividad sin ningún sentido antropológico ni trascendente. Lo que empezó siendo algo distintivo del hombre acabó por ser el medio del que se vale la materia en su despliegue dialéctico.

Además, cuando Marx habla del sentido subjetivo del trabajo –cosa que hace con frecuencia–, lo identifica con su rendimiento objetivo: si hacer es hacerse, no hay manera de distinguir realmente ambos aspectos. El trabajo en Marx sólo sirve para autoafirmarse, para ser lo que ya se es, con lo que su valor es muy pobre. Como además, según él, el hombre es un ser genérico, la consideración del trabajo como medio de

crecimiento y desarrollo de la persona está totalmente ausente en su filosofía, pues el individuo es una abstracción que debe ser superada.

Son muchas, demasiadas, las limitaciones y los reduccionismos en los que incurre el marxismo para que su filosofía del trabajo pueda iluminar la actividad más propiamente humana.

No es de extrañar, por eso, que la filosofía del siglo XX se haya centrado, más que en el trabajo, en las consecuencias negativas de la técnica. Partiendo de las filosofías del trabajo precedentes, centradas en el sentido objetivo del trabajo, es natural que se piense que el dominio de la naturaleza por el hombre no es tan deseable como parecía. Por eso, más que una nueva filosofía del trabajo que lo considerara de un modo más profundo y en toda su extensión, no han sido pocos los pensadores que han dedicado su esfuerzo a criticar la teoría y la práctica del trabajo tal y como de hecho se dan en el mundo actual.

El caso más llamativo es, sin duda, el de Heidegger, quien piensa que toda la historia de la filosofía y de la ciencia ha sido un error, cuyas consecuencias estamos pagando. No le falta razón en muchos de sus análisis, pero su propia filosofía no aporta demasiado, pues es más bien crítica y destructiva. Algo parecido habría que decir de la Escuela de Frankfurt, lastrada por sus raíces marxistas.

Aunque aún no exista una verdadera filosofía del trabajo, hay que reconocer que, desde la antigüedad hasta hoy, se han dado muchos pasos importantes a la hora de reconocer la dignidad y el valor de esta actividad humana. Pero la tarea está por acabar.

El presente estudio no pretende mucho, puesto que se trata de una breve incursión en un tema casi virgen. Su finalidad es la de crear conciencia de la importancia del asunto y de animar a otros a profundizar en un terreno sin desbrozar. Es, más que nada, una primera aproximación para destapar un tesoro valioso que permanece aún oculto y que, sin embargo, cada

día preocupa más a todos, puesto que, a fin de cuentas, todos tenemos que trabajar. En este sentido hay que decir que la ascética, la teología y el Magisterio de la Iglesia, muy atentos a los problemas del hombre de hoy, llevan la delantera; pero falta una base filosófica firme que permita que esas enseñanzas sean asimiladas no sólo por los católicos, sino por todos los hombres. Desde hace más de un siglo, la doctrina social de la Iglesia es, por desgracia, la única voz, o casi la única, que ha hablado claramente de la importancia del sentido subjetivo del trabajo y de la trascendencia de la labor profesional.

Siempre, pero más que nunca en nuestro tiempo, se siente la necesidad de comprender a fondo la importancia del trabajo. Hace ahora cincuenta años que el derecho al trabajo se incluyó en los Derechos Humanos, lo que supuso un giro radical: de considerarlo un castigo o algo inevitable, pasó a ser un derecho de todo hombre; se trata de una nueva perspectiva que abre un panorama asombroso a la hora de valorar su importancia y su dignidad. Junto a este hecho tan importante, sigue estando en el ambiente, al menos en algunos ambientes, la tesis de que lo ideal sería llegar a una “sociedad del ocio”, en la que el trabajo se redujera al mínimo; se trata de una visión negativa y empobrecedora para la persona porque, si bien es cierto que se ha de trabajar en unas condiciones dignas, el ocio no puede ser, en ningún caso, el ideal de una vida buena, si es que el trabajo es el medio fundamental por el que el hombre se perfecciona y contribuye al bien de los demás. El trabajo no rebaja a quien lo realiza sino que lo eleva y le permite autotranscenderse y, en esa medida, es indispensable.

Un aspecto fundamental para comprender el sentido del trabajo, del que depende, es la concepción del hombre, la antropología que se tome como base para la investigación. El trabajo es obra del hombre y, por tanto, está en función suya. Pero no se trata de elegir, porque la antropología, como cualquier otra doctrina, debe ser fruto del estudio y la investiga-

ción, no de opciones voluntarias más o menos racionales (o irracionales). Aquí he seguido lo más fielmente que he sido capaz, la antropología de Leonardo Polo, que puede considerarse, en buena medida, como “una versión moderna de los temas clásicos”. Recoge las aportaciones de muchos siglos de pensamiento y además añade muchas novedades. Como digo, no se trata de ninguna opción, sino de un convencimiento personal de su altura y valor, fruto del estudio y de la meditación frecuente. Al aplicarla al tema que nos ocupa, los resultados han sido sorprendentes, al menos para mí mismo; nociones como las de cultura, virtud y persona, tal y como las explica el profesor Polo, son especialmente apropiadas para profundizar más de lo habitual en la naturaleza del trabajo y en sus sentidos objetivo y subjetivo. Puesto que este breve escrito es una propuesta, el lector juzgará por sí mismo si dicha antropología es o no válida.

He dividido esta investigación en tres apartados. En el primero se estudia la relación entre el hombre y el mundo; se trata de una introducción en la que se pretende poner de manifiesto la peculiaridad del ser personal humano, que no forma parte de la naturaleza pero que coexiste con ella. En la segunda se trata sobre el sentido objetivo del trabajo y, concretamente, sobre la cultura, la sociedad y el progreso, los cuales son posibles gracias a la acción del hombre sobre la naturaleza. Por último me centraré en el aspecto más importante, el sentido subjetivo del trabajo: qué representa para el trabajador, qué sentido debe dársele y qué potencialidades se encierran en él; se trata de hacer ver cómo lo que en principio era una necesidad física, tiene una trascendencia tal que le convierte en el instrumento más adecuado para que la persona pueda vivir y desarrollarse como tal.

Desde el primer momento, hace años, he recibido el apoyo y el estímulo del Dr. D. Ángel Luis González, catedrático de la Universidad de Navarra, para que llevara a término este trabajo. D. Ignacio Falgueras, catedrático de la Universidad de Málaga, así como Juan José Padial y D. Francisco Molina,

han contribuido, con sus acertadas críticas, a matizar y clarificar muchos puntos aquí tratados. A todos ellos debo agradecimiento, y así quiero hacerlo constar. Mi deseo es que esta investigación, que ahora es sólo una pequeña semilla, anime a otros a interesarse por el tema y a desarrollarla mucho más.

CAPÍTULO I

EL HOMBRE Y EL MUNDO

1. El origen del hombre: la hominización

El proceso evolutivo que dio origen al hombre parece ya suficientemente esclarecido en sus puntos esenciales y puede resumirse en lo siguiente: el primer animal bípedo fue el *australopithecus* (aparecido hace cuatro millones de años); a éste le siguen el *homo habilis* (dos millones y medio de años a un millón y medio), y el *homo erectus* (un millón seiscientos mil años hasta ciento cincuenta mil años en que aparece el *homo sapiens*).

La hominización tiene que ver con los aspectos somáticos, no con los psicológicos y culturales. Fundamentalmente consistió en el bipedismo, el crecimiento del cerebro y el uso de las manos como instrumentos para transformar el medio y adaptarlo a las propias condiciones de vida. Brevemente puede resumirse la hominización como un proceso en el que el animal deja de adaptarse al medio y comienza a adaptar el medio a su situación.

Pero lo que llama la atención es que ninguna de estas especies animales –las que iniciaron el proceso de hominización– haya triunfado en su intento; antes o después, con muchos siglos de existencia, dejaron de existir, es decir, se extinguieron. De hecho hoy no existe ningún animal de este tipo, ninguno que, sin inteligencia, sea capaz de sobrevivir adaptando el medio a sus necesidades. Lo propio de los animales es, en este sentido, adaptarse ellos al medio; sin adaptación la vida animal parece imposible.

La necesidad de adaptarse indica, entre otras cosas, que el animal forma parte del medio. El animal no habita el mundo porque no dispone de él; más bien habría que decir que los animales forman parte del medio ambiente, son parte del mundo, porque contribuyen de un modo más bien pasivo al equilibrio ecológico. Vivir, para el animal, es identificarse con el medio, formar parte de él, contribuir a que dicho medio sea posible. Por eso puede concluirse que los animales son seres meramente naturales: el animal no “está” en el mundo sino que “es” un componente más del mundo.

Con el *homo sapiens* se produce un cambio radical. Lo propio de la especie *homo* es que invierte el proceso evolutivo. La evolución se detiene y comienza un nuevo proceso consistente en la adaptación del medio a las necesidades vitales de esta nueva especie. Esto tiene un significado importante: ahora puede decirse que el medio está en función del hombre, no el hombre en función del medio; quien, por así decir, tiene que adaptarse es el medio, el mundo, y esa adaptación no es espontánea ni automática; no se rige por leyes naturales sino que es obra del hombre. El hombre hace y deshace, cambia la naturaleza, la “manipula” y la pone a su servicio. El resultado es que el hombre no puede decirse que forme parte del mundo; al contrario, el hombre domina (hasta cierto punto) la naturaleza y la “usa” para satisfacer sus necesidades.

Semejante proceso, como se ha dicho, no es ni puede ser fruto de la evolución de la naturaleza. “Se podría admitir que el hombre es el término de la evolución en todo caso en lo que atañe a la hominización. Aunque ni siquiera eso, porque la evolución no es homogénea desde el momento en que la estrategia evolutiva cambia de signo; ese cambio de signo necesita explicación. ¿Cómo es posible que en todos los grandes “phyla” la evolución funcione por adaptación y en el caso del hombre sea al revés? Sería preciso estudiar otros modos evolutivos distintos de la mutación genética (he citado la organización de los genes en los cromosomas), porque, con

ése, no puede entenderse la aparición del cuerpo humano, que es evolutivamente antitético al de otros seres vivos: no sólo es distinto, sino opuesto. Para algunos autores, entre lo biológico y lo cultural humano se abre un hiato insalvable”¹.

En realidad las cosas son más complejas. La evolución que dio origen al hombre no supuso un cambio tan radical, porque el hombre no se opone a la naturaleza sino que “la actividad productiva del hombre es inseparable de su biología: el viviente humano no sería viable si no fuera *faber*. Por eso es equivocado contraponer lo biológico y lo técnico”². Habría que decir, más bien, que hay a la vez una continuidad y una ruptura; la ruptura además no sería posible sin la continuidad; los animales anteriores a la aparición de la especie *homo* eran verdaderos animales, pero iniciaron un proceso evolutivo peculiar, no adaptativo sino destinado a terminar en un ser capaz de controlar la naturaleza. Que ese proceso, aunque “natural”, era a la vez “antinatural”, lo pone de manifiesto el hecho de que fueron incapaces de sobrevivir. Este proceso evolutivo no podía culminar más que con la aparición de la inteligencia, con la aparición de una nueva forma de vida no natural sino libre, de una forma de vida que debía desprenderse (hasta cierto punto) de las ataduras naturales y hacerse independiente y autónoma. En este sentido es en el que hay que afirmar que el hombre no pertenece a la naturaleza sino que se sitúa por encima de ella, pues la domina, la controla, la transforma y la humaniza.

Estas ideas, apoyadas ahora en estudios científicos, fueron descubiertas por la humanidad hace muchos siglos. En la mitología griega, en Platón y en Aristóteles, aparecen de un modo muy claro. El hombre es un animal pobremente dotado, un animal desadaptado incapaz de vencer las dificultades que

¹ POLO, L., “Sobre el origen del hombre: hominización y humanización”, *Revista de Medicina de la Universidad de Navarra*, 39, enero-marzo 1994, Pamplona, p. 42. Este artículo apareció también en AA. VV., *Estudios sobre la encíclica “Centessimus annus”*, Aedos, Madrid, 1992, pp. 110-121.

² *Ibidem*, p. 43.

lleva consigo la supervivencia en un medio que no es el suyo. Como animal el hombre es el más imperfecto, y sin embargo posee algo distinto, algo no natural, que le ha permitido no sólo sobrevivir, sino habitar cualquier ambiente, desde los Polos hasta el Ecuador. ¿Qué es exactamente eso que hace del hombre un ser que se sitúa por encima de la naturaleza?

2. La humanización. El hombre, ser supraespecífico

a) *El trabajo como condición de la vida humana.*

“El hombre está hecho para trabajar, porque si no trabaja, se extingue, ya que la evolución no ha seguido en él ninguna estrategia adaptativa”³. El trabajo aparece así como una característica esencial del ser humano; el trabajo no es una necesidad, como puede serlo el nido para los pájaros; no se trata de una necesidad “natural” sino de la condición que hace posible abandonar la naturaleza, dejar de pertenecer a ella, situarse por encima y vivir una vida libre. En este sentido puede decirse que “el trabajo es la vocación inicial del hombre”⁴. Aunque como veremos el hombre es más que *homo faber*, no deja de serlo por el hecho de que pueda llegar a metas más altas. Reducir el hombre a *homo faber* sería reducirlo a la condición de un ser que lucha sólo por la supervivencia, lo cual sería un contrasentido; liberarse de la naturaleza para luego vivir en continua tensión con ella no llevaría a nada; en ese caso sería más natural, más útil, más perfecto, adaptarse al medio y seguir formando parte de la naturaleza⁵.

³ *Ibidem.*

⁴ ESCRIVÁ DE BALAGUER, J., *Surco*, n. 482.

⁵ “Lo que el sabio (estoico) logra es perfecta autarquía, autoafirmación lograda. La autoafirmación de un ser racional sólo se alcanza de modo perfecto, cuando no le puede sobrevenir nada opuesto a su voluntad. Mas para que no le repugne nada de lo que le sobrevenga, es preciso que admita desde el principio en su voluntad todo lo que ocurre... Los estoicos parten de la tesis de que lo que primariamente está en juego para todo ser racional es la autoconservación, y concluyen con la

Por eso, si el hombre es un ser que trabaja es porque tiene una finalidad más alta. Puede decirse, pues, que el trabajo es un indicio de la persona, porque el trabajo es la condición de posibilidad de la libertad, no algo que la impida. Si el hombre sólo pudiera dedicar sus energías a trabajar, a subsistir, acabaría por sucumbir, porque su vida sería una lucha continua carente de sentido; la mejor solución, entonces, sería adaptarse al medio y evitar la lucha y la tensión constante por la supervivencia.

El trabajo es, pues, una característica esencial del ser humano. Pero es una característica que, por liberarle de la naturaleza, manifiesta su condición de ser “supraespecífico”. El trabajo sólo es posible si se capta la relación medio-fin, si se pueden fabricar instrumentos, si, en una palabra, aparece la inteligencia. La adaptación, la evolución natural, no requiere el conocimiento de la relación medio-fin, porque el animal forma parte de la naturaleza; la naturaleza, para él, no es ningún medio, porque forma parte de ella. En cambio trabajar significa “usar” de la naturaleza, vivir a su costa, transformarla. Pero un ser que se eleva por encima de la naturaleza no puede vivir para la especie, no puede depender de la naturaleza, sino que ha de valerse por sí mismo: “el pensamiento es una dimensión de la vida de tal densidad, que para el planteamiento evolutivo constituye una excepción, una anomalía inexplicable, una novedad irreductible: si hay inteligencia, la inteligencia es de cada ser humano. Por tanto, la humanización es distinta de la hominización, porque ésta es específica y aquella no... El individuo humano no es ni genérico ni específico, sino persona: no hay inteligencia de la especie, no hay inteligencia colectiva; la inteligencia se caracteriza, sin más, por ser propia de cada uno. El hombre es un ser ‘me-

doctrina de que el cumplimiento desinteresado de nuestros deberes y la identificación con lo que es necesariamente como es constituye la forma suprema —la única en realidad— de vida lograda”. SPAEMANN, R., *Felicidad y benevolencia*, Rialp, Madrid, 1991, pp. 92-93. La autoconservación no puede ser un ideal o una meta voluntariamente querida, ya que consiste en no querer nada aparte de vivir de modo natural.

taespecífico'... La inteligencia no es un producto de la evolución"⁶.

No hacen falta grandes disquisiciones para comprender esto. No se trata sólo de que los conocimientos no se transmiten por generación –cada hombre ha de ser instruido, cada generación humana ha de aprender y asimilar la cultura–, sino que es un contrasentido que la captación de la relación medios-fin y otras manifestaciones de la inteligencia puedan ser obra de la especie; o la capta cada uno o dicha relación no existe para ese individuo.

b) *Características del ser humano: la persona*

Pero esto tiene unas consecuencias importantes que ayudan a definir mejor al ser humano. Un ser supragenérico no está en función de la especie; su ciclo no es el clásico de nacer-crecer-reproducirse-morir. Los animales no tienen fines individuales sino específicos; incluso los hay que una vez que se han apareado mueren o son devorados por la hembra: ya han cumplido su fin, su vida se ha agotado. Un viviente supraespecífico es un ser que, en muchos aspectos, ha de vivir su propia vida porque ésta tiene valor en sí misma y no sólo para el género. No es difícil advertir que, en efecto, cada persona se propone fines, quiere vivir su vida a su manera, es autónoma, y requiere un grado de independencia respecto de los demás para poder desarrollarse y adquirir una personalidad propia.

Otra característica del ser supraespecífico es que nunca se identifica con sus acciones; es cierto que se manifiesta al actuar y que si no lo hace no es posible conocerlo; pero tiene que existir una intimidad, un dentro del que emanan todas sus manifestaciones; el ser y el obrar se distinguen realmente hasta el punto de que ninguna de sus obras externas es capaz

⁶ POLO, L., op. cit., p. 43.

de manifestar en su integridad la intimidad, el ser. Como no vive en función del género, su vida es algo personal, exclusivo, que no remite siempre ni necesariamente a los demás de su misma especie. Concretamente el trabajo, la actividad gracias a la cual puede subsistir, constituye sólo un aspecto de su vida, la cual es mucho más rica y amplia. Como decía una pintada ecologista, “sobrevivir no es vivir”, y esto en un sentido más profundo del que seguramente pretendían sus autores.

El fin de la vida humana es personal, y el modo de lograrlo también ha de serlo. Aunque la sociedad sea necesaria, más aún, imprescindible, la persona no es tampoco función de la sociedad (y mucho menos del Estado). En una sociedad próspera y pacífica puede haber ciudadanos amargados, infelices, fracasados; en este sentido tiene razón el existencialismo cuando insiste en que cada persona es distinta de todas las demás.

Por eso también las personas no son intercambiables. Un animal puede ser sustituido por otro para que cumpla su misma función; en el caso del hombre esto sólo es posible en algunos aspectos: las acciones exteriores que una persona realiza pueden ser también hechas por otra, pero las relaciones interpersonales no serán ya las mismas. Una mujer o un marido no pueden “cambiarse” por otra mujer u otro marido; el resultado del cambio es algo nuevo, distinto; y lo mismo hay que decir de los amigos.

Todo esto quiere decir que la inteligencia no es simplemente una facultad que nos permite trabajar, dominar la naturaleza. La inteligencia no puede ser fruto de la evolución porque hace del hombre un ser completamente distinto de los seres que forman la naturaleza. Concretamente la diferencia entre el conocimiento animal y el conocimiento intelectual humano puede expresarse así: “el conocimiento sensible animal es una función de su organismo subordinada al mantenimiento y mejor desenvolvimiento de su vida; puesto que los animales despliegan su existencia *por medio* del conocien-

to, o con la mediación de informaciones adquiridas, pero orientados a un fin que les es impuesto por la naturaleza, o que siguen de forma instintiva”⁷; en cambio, en el caso del hombre “o la sensibilidad humana es asumida por la inteligencia, o el ser humano no conoce nada con ella... o la inteligencia capta aquello de que nos informan los sentidos, o éstos no nos informan en absoluto... Por esta razón sólo es conocimiento para la persona su conocimiento intelectual”⁸. Por eso puede decirse que “la superioridad de la inteligencia sobre la sensibilidad no estriba sólo en que alcance el fin y no sólo los medios; sino más bien en que la inteligencia, frente a la sensibilidad, más que una forma de conocer es una forma de ser, a la sazón: la forma de ‘ser persona’. Por esto, la inteligencia no es sólo superior a la sensibilidad, como forma de conocimiento, sino que es la única manera de ser persona: la persona tiene una existencia cognoscente, de la que el animal carece”⁹. Conocer es “saber” que se conoce, poseer conciencia, porque sólo así es posible actuar luego libremente. Como el animal conoce pero no lo sabe, su conocimiento está en función de su vida; en el hombre, en cambio, la vida puede y debe guiarse por el conocimiento, aunque esto no ocurre ni necesariamente ni siempre. Sólo el hombre es capaz, por su libertad, de negar las evidencias o de actuar en contra de ellas, de engañarse a sí mismo, de pensar al margen de los datos objetivos captados por los sentidos o por la misma inteligencia.

⁷ GARCÍA GONZÁLEZ, J., *Teoría del conocimiento humano*, Eunsa, Pamplona, 1998, p. 18. Más explícito en el siguiente texto: “Los animales estrictamente no conocen. Conocer, para un animal, no significa más que proceder de acuerdo con la información adquirida. Si proceden de acuerdo con ella es que poseen esa información: la conocen en un *sentido amplio*. Pero no son conscientes de ello, no se enteran de la información que adquieren; y en este preciso sentido no la conocen. Es cierto que oyen, ven y sienten; pero no lo saben, no se enteran de que lo hacen ni de lo que hacen; particularmente porque no son nadie para enterarse... El conocimiento sensible como tal no es más que una función vital de registro y procesamiento de información”. *Ibidem*, pp. 18-19.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ibidem*.

De la hominización hemos pasado a la humanización. Cuando definimos al hombre como “animal racional”, “en esta definición la razón podría entenderse ciertamente como *differentia specifica*, como rasgo que distingue –de modo parecido a como la trompa distingue al elefante– la especie *homo sapiens* de otros seres vivos. Sin embargo, esta distinción es de hecho aún más fundamental. La diferencia referida parece fundar más bien un género propio, por cuya virtud contraponemos el hombre con el animal... Esto se podría tildar de ‘chauvinismo humano’ semejante al de los griegos, que calificaban de bárbaros al resto de la humanidad; o al de los judíos, que llamaban ‘gentiles’ a todos los demás. Sin embargo, el hecho es que el rasgo diferencial –la razón– se halla en genuina oposición con el género –ser vivo– dentro del cual debe distinguirse el hombre. O sea, la razón y la vida se comportan entre sí de modo antagónico”¹⁰. Si el hombre viviera como un animal más, no podría vivir como hombre, pero si vive como hombre ya no puede actuar como un animal cualquiera. La diferencia entre ambos no es cualitativa sino esencial; un ser supraespecífico, aun cuando tenga un cuerpo y unas necesidades naturales que ha de satisfacer, no es propiamente un animal, porque la conciencia –la inteligencia– ha abierto un hiato que no puede llenarse con la naturaleza.

c) *El trabajo como nuevo modo de vida*

Trabajar, estar en relación con la naturaleza, es, por tanto, esencial al hombre, pero el trabajo no puede ser nunca su fin último. Si lo fuera, el hombre no trascendería el mundo, no estaría por encima suyo. Además, el trabajo no es una actividad fija, idéntica siempre, ya que “la relación del hombre con el universo no es homeostática, porque es un ‘superhábil’, un

¹⁰ SPAEMANN, R., *Felicidad y benevolencia*, pp. 133-134.

asombroso tecnócrata. Por ello mismo, la relación entre la técnica y el universo es problemática: el problema ecológico, por ejemplo, pone de manifiesto que el éxito no está asegurado y que es preciso referir la actividad técnica a cuestiones últimas¹¹. Precisamente por ser inteligente, el hombre no es un ser que se contente con vivir, ni siquiera con vivir bien; las abejas hacen sus panales siempre igual, pero el hombre está siempre innovando, buscando soluciones mejores. La técnica cambia continuamente, porque el hombre es inventivo, busca y encuentra siempre soluciones más apropiadas a sus problemas, problemas que a su vez plantea él mismo. La conducta inteligente no puede asimilarse a las del tipo estímulo-respuesta, ni a la instintiva, que es estereotipada; ni siquiera el esquema “ensayo y error” es siempre necesario, porque el hombre puede hacer experimentos puramente mentales que le evitan caer en errores prácticos.

Si la inteligencia es un nuevo modo de vida, un modo de ser distinto del animal, el estudio de la conducta animal, aunque en algunos aspectos pueda ser oportuno, no es el más provechoso. Con la inteligencia aparece una novedad en el universo que, por decirlo así, no pertenece a ese universo; el hombre no es, en definitiva, un ser natural más, y por eso sus relaciones con la naturaleza no se establecen de un modo automático; el trabajo puede ser entonces algo positivo para el hombre y la misma naturaleza, pero puede ser también negativo, puede dificultar las relaciones entre ambos e incluso hacerlas imposibles. Este es un tema que habrá que estudiar con más detalle.

Otra consecuencia que se deriva de la superespecificidad humana es que “la relación entre el individuo y la especie no es menos problemática (cosa que no ocurre con ningún animal). El ser superior a su especie se llama persona. Por tanto, la relación del individuo humano con la especie humana es un problema auténtico que sólo se puede afrontar personal-

¹¹ POLO, L., op. cit., p. 43.

mente (esto justifica, por lo pronto, la filosofía de la cultura y la ética)¹². La guerra, por ejemplo, es un fenómeno exclusivamente humano; es cierto que los animales luchan entre sí pero la guerra es otra cosa: pueblos enteros que se enfrentan con medios técnicos inventados al efecto, por motivos que pueden ser materiales o no. Incluso la posibilidad, ahora real, de la autodestrucción de la humanidad por ella misma, es algo que no se presenta en ninguna especie animal. La lucha entre animales forma parte de la evolución y, por tanto, está en función del bien de la especie; la guerra no beneficia a nadie, ni a vencedores ni a vencidos si es que, como se atribuye a Napoleón, lo más parecido a una batalla ganada es una batalla perdida.

Y, sin embargo, la relación interpersonal es mucho más necesaria y más intensa que la que se da entre los animales. La soledad es el peor mal de la persona, pero eso no garantiza la convivencia pacífica ni la cooperación entre los hombres. Aunque tengamos que convivir, lograr que la sociedad – desde la familia hasta la sociedad civil y el Estado– no sea conflictiva, es un problema permanente cuya solución, en última instancia, hay que buscarla a nivel de la persona.

El estudio de la humanización presenta, por tanto, un panorama asombroso. El hombre, que en principio procede de la evolución, se eleva de pronto por encima de sus raíces, toma vuelo y se convierte en un ser situado más allá de la naturaleza. Cada individuo es un fin en sí mismo, no dependiente de la especie y, sin embargo, ha de relacionarse con la naturaleza y con sus semejantes. Al aparecer la inteligencia hace acto de presencia también la libertad, de modo que dichas relaciones no vienen dadas sino que han de ser establecidas por cada individuo. El trabajo, la relación con la naturaleza, sigue siendo imprescindible, pero ha dejado de ser una simbiosis. ¿Qué es propiamente el trabajo, cómo debe ser y qué función desempeña en la vida del hombre? Para respon-

¹² *Ibidem*, pp. 43-44.

der a éstas y a otras cuestiones hemos de seguir averiguando qué es –quién es– ese ser personal que somos cada uno de nosotros.

3. Mundo y sentido

a) *Naturaleza y mundo humano*

Hasta ahora hemos hablado de naturaleza, mundo y universo como sinónimos; en realidad no lo son y habría que reservar la palabra “mundo” para designar lo que la naturaleza es para el hombre. Por lo pronto lo primero que puede decirse es que el mundo no es “medio” en el mismo sentido que lo es para los animales; los animales están en el medio ambiente formando parte de él, constituyendo su mismo equilibrio ecológico; el hombre, en cambio, está de otro modo. “La peculiar síntesis de corporalidad e inteligencia que es el hombre le da una relación también peculiar con ese mundo exterior. Él no es una simple parte de la Naturaleza y de los seres y lugares que ésta contiene, sino que puede distanciarse de ella, trascenderla, moverse a su través y a sus anchas, y también usarla como medio y como fuente de recursos”¹³.

Para que la naturaleza se transforme en mundo se requiere el conocimiento intelectual de su realidad, es decir, hace falta que el hombre se dé cuenta de qué es la naturaleza, lo cual sólo puede suceder “desde fuera”. Concretamente lo fundamental es captar que la naturaleza tiene consistencia en sí misma, que no forma parte de nuestro ser ni nosotros somos una parte de ella; es lo que algunos han llamado “benevolencia”, o sea, aceptarla como es al margen de lo que pueda llegar a ser para nosotros: “la benevolencia supone dos cosas distintas. En primer lugar, la constitución teleológica de un

¹³ YEPES STORK, R., *Fundamentos de antropología*, 2ª ed., Eunsa, Pamplona, 1977, p. 101.

ser vivo al que le atañen las cosas, para el que algo es bueno, útil o benigno. Sólo en ese caso se le puede querer con amor de benevolencia. En segundo, percibir el ser, cuyo bien hay que promover, como en sí mismo es”¹⁴. El único modo de “salir” de la naturaleza y situarse por encima de ella es captando su realidad propia, viéndola como es en sí misma, porque de otro modo no es posible distanciarse de ella.

Esta misma idea la encontramos en Aristóteles al comienzo de la *Metafísica*: “todos los hombres por naturaleza desean saber... Y es que no sólo en orden a la acción, sino cuando no vamos a actuar, preferimos la visión a todas –digámoslo– las demás (sensaciones). La razón estriba en que ésta es, de las sensaciones, la que más nos hace conocer y muestra múltiples diferencias”¹⁵. Antes que el conocimiento práctico, se requiere un mínimo de conocimiento teórico que nos dé a conocer la realidad tal y como ella es. Sin ese mínimo de teoría no podríamos luego usar las cosas con vistas a nuestros propios fines, porque no podríamos conocer sus características ni, por tanto, las posibilidades que presentan. En este sentido no parece acertada la teoría de Heidegger según la cual la actitud natural y espontánea del hombre, ante el mundo, es verlo como instrumento, como útil.

Es cierto que, para el hombre, el mundo es un conjunto de posibilidades, pero lo es porque tiene consistencia propia, porque posee determinadas características y cualidades que podemos descubrir y de las que podemos servirnos. Justamente al conocer así el mundo, nos damos cuenta de que “la peculiaridad corporal humana, relacionada con su inteligencia, le convierte en un ser inadaptado, que necesita modificar su circunstancia material para poder vivir”¹⁶. El cuerpo humano, no preparado para un medio determinado sino abierto a todo, es, por eso mismo, un cuerpo que no se adapta a

¹⁴ SPAEMANN, R., op. cit., p. 147.

¹⁵ ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 980 a.

¹⁶ YEPES STORK, R., op. cit., p. 102.

ninguno; la inteligencia es, en un primer sentido, el órgano que hace posible la supervivencia, pero no porque nos señale cómo hemos de vivir en un determinado medio –eso por supuesto–, sino porque, gracias al conocimiento del mundo, nos abre una serie de posibilidades para transformarlo y adecuarlo a nuestras necesidades.

b) *El mundo como obra del hombre*

Surge así, como la primera actividad humana, como la más elemental pero también la más esencial, el trabajo, en el que “mediante la producción, una idea ha llegado a ser efectiva, ha sido dotada de vigencia real”¹⁷. Puesto que el hombre no pertenece a la naturaleza, ésta no es su medio, no forma parte de su ser, no está disponible de un modo inmediato y directo. La naturaleza se transforma en mundo cuando el hombre la trabaja, cuando la usa para subsistir. La acción humana no es fruto del instinto sino de la inteligencia; si viviéramos del instinto no nos diferenciaríamos de los animales, no progresaríamos; pero “una acción surgida del conocimiento y un conocimiento que suspende la acción son solamente humanos... El conocimiento racional no es... sino una suspensión de la conducta”¹⁸. Pensar es “pararse a pensar”, suspender la acción, detenerse y valorar las cosas en sí mismas para descubrir qué posibilidades ofrecen. Esto es lo propio de la conducta humana, la conducta inteligente que exige distanciarse de la naturaleza para luego volver a ella con un proyecto.

De este modo la naturaleza, antes que como aquello capaz de satisfacer nuestras necesidades, se nos presenta como instrumento, precisamente porque antes hemos conocido su rea-

¹⁷ FALGUERAS, I., *Crisis y renovación de la Metafísica*, Servicio de Publicaciones e Intercambio Científico de la Universidad de Málaga, Málaga, 1997, p. 56.

¹⁸ POLO, L., op. cit., p. 45.

lidad. “‘Estar-en-el-mundo’ significa para Heidegger estrictamente ‘estar-entre’, interesarse por lo interesante que constituye el plexo; por lo tanto, su sentido es pragmático. ‘Estar-en-el-mundo’ puede interpretarse de otra manera si entendemos por ‘mundo’ algo distinto. ‘Mundo’ puede significar el plexo de los entes entrelazados en correspondencia con el interés. Por ‘mundo’ puede entenderse también el conjunto de la realidad prescindiendo de la habitación humana. Ese conjunto es real con significado final. El plexo del interés puede llamarse ‘mundo’ en atención a su significado final. Pero este significado no es el único posible, salvo que neguemos a lo real un valor final distinto del que le presta la conducta pragmática... Heidegger pretende una ontología ‘transmundana’ a partir del mundo. Pero puede ocurrir que el interés oscile y se subordine a lo interesante. En ese mismo momento, la persona abdica y la ontología de Heidegger se hace imposible”¹⁹. Para usar del mundo, lo primero es conocerlo, distanciarse de él; a partir de ahí es posible “bajar” luego con un proyecto y verlo como algo disponible.

c) *Naturaleza y persona en el hombre*

Esta característica humana nos permite descubrir algo nuevo sobre el ser del hombre. El hombre no es pura naturaleza; aunque posea una naturaleza determinada, dicha naturaleza es “tenida” por él, no “sida”. De otro modo nada se nos presentaría como una posibilidad. “Suele definirse a éste (el

¹⁹ POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, vol. II, 2ª ed., Eunsa, Pamplona, 1989, pp. 65-66. El término “mundo” no es equivalente a cosmos, universo o naturaleza. Pienso que Heidegger tiene razón, pero se expresa mal, lo que da lugar a confusiones. El mundo humanizado tiene que construirse a partir del mundo físico, no a espaldas de él porque el hombre no es creador: da sentido a lo que ya existe y tiene en sí un significado real. Si olvidamos dicho significado, la acción humana será “manipulación” en el sentido peyorativo de este término; y si nos quedamos sólo con lo que el mundo físico es en sí, al margen del interés humano, volvemos a la naturaleza.

hombre) como el animal racional. Esta definición es válida, pero quizá algo insuficiente, porque resume demasiado. El hombre tiene razón, es racional, y la razón es hegemónica en él. Pero también tiene otras dimensiones, que hemos llamado facultades: voluntad, sentimientos, tendencias y apetitos, conocimiento sensible... Por tanto, el hombre es un ser capaz de tener, un poseedor... El primer nivel es el tener físico. El verbo tener se emplea normalmente para expresar este tener con el cuerpo. Esta expresión significa que uno 'tiene' algo corporalmente, agarrándolo con la mano o poniéndolo encima de su cuerpo: se tiene un martillo, se tiene puesto un vestido, etc. El poseer con el cuerpo se refiere a cualquier instrumento técnico de los que el hombre necesita para cocinar, cazar, hacer fuego, viajar en un vehículo, domesticar animales, cultivar la tierra, etc."²⁰.

Gracias a la capacidad de "tener" son posibles los instrumentos; pero lo primero que ha de tener el hombre es su propia naturaleza, la cual, perteneciendo a su ser, es la que hace posible que la persona disponga de las realidades físicas. Nos aparece así la distinción entre naturaleza y persona, que pone de manifiesto la inidentidad del ser humano, y que es fundamental para comprender qué es el hombre. Si la relación con el mundo es la de "tener", la persona ha de ser capaz de proyectarse sobre la naturaleza y hacer efectivos en ella sus proyectos. Tener es disponer y lo disponible no puede ser el propio ser (que por ser inidéntico nunca puede lograr la autopoesión); pero se requiere, por decirlo así, una cierta distancia, una perspectiva que permita captar el valor de las cosas, su posible uso, su disponibilidad. Para que el hombre pueda trabajar ha de distinguirse del mundo, y ha de hacerlo mediante sus operaciones, es decir, mediante su naturaleza, la cual es también un disponer para la persona.

Demos ahora un paso más. Un instrumento aislado no puede existir; un instrumento ha de formar parte, siempre, de un

²⁰ YEPES STORK, R., op. cit., 90-91.

un plexo de instrumentos. Ese plexo, ordenado y con sentido, es precisamente lo que podemos llamar “mundo”. Un instrumento hace referencia siempre a algo, a un uso; además, los instrumentos se entrelazan entre sí de modo que se relacionan mutuamente. “Para constituir el ‘entre’ es preciso no pertenecer a él. Por eso, ‘estar-entre’ implica alguien: el alguien que ‘está-entre’ se corresponde en dualidad con el plexo de relaciones que es estrictamente el ‘entre’”²¹. Este mundo no es ya la realidad física en su pura facticidad sino en cuanto objetivada, en cuanto conocida y dotada de un sentido nuevo. Además, el instrumento, por serlo, ha de tener cierta universalidad: ha de servir a muchos y para muchas cosas; si sólo sirviera para una cosa esa sería su función natural, no la que el hombre le ha asignado.

El sentido del instrumento –y del plexo– no viene dado, sino que es asignado por el hombre (dentro siempre de las posibilidades que la realidad le ofrece): “el ‘estar-entre’ es siempre una dualidad: interés-interesante; el interés es respectivo a lo interesante en tanto que lo interesante es un ‘entre’, un plexo. No hay interés en sentido estricto por una cosa aislada, sino por lo que pertenece a un ‘entre’”²². Pero dar sentido sólo es posible si la persona tiene un proyecto, es decir, si se ha parado a pensar; es la misma idea que hemos visto antes: lo primario es la teoría. “Resulta que primero hay que conocer y que sólo así se puede uno conducir... Si el conocimiento está comunicado a la acción, quiere decirse que no se confunde con ella, y si no se confunde y está comunicado, debe precederla. Además, esa precedencia implica superioridad. La acción práctica requiere el conocimiento intelectual...”²³. Que la acción sea secundaria o consecutiva es la manifestación o el indicio de la persona, de que la naturaleza humana depende de la persona. Confundir ambas, identificarlas, pensar que el ser humano es idéntico, hace imposible

²¹ POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, vol. II, pp. 55-56.

²² *Ibidem*, p. 56.

²³ *Ibidem*, pp. 62-63.

comprender el trabajo; el trabajo es, sobre todo, una actividad libre que el hombre desarrolla, pero que no puede asimilarse a su ser. Es cierto que, en otro sentido, el trabajo es necesario, porque sin él el hombre no puede existir, pero esto indica que la existencia humana no depende tanto de las condiciones ambientales cuanto de sí misma. No trabajamos por instinto, como las abejas o las hormigas (aunque propiamente los animales no trabajan). La necesidad de trabajar es, en buena medida, una necesidad moral, un imperativo de la propia conciencia, o sea, de la razón.

d) *El mundo como hogar del hombre*

El mundo, entonces, aparece como un plexo de medios o instrumentos al servicio del hombre; pero es un plexo lleno de sentido. “El plexo que entrelaza lo interesante es un sistema de referencias teleológicas... No hay un término último, por decirlo así, sino que todo el hacer del hombre respecto de lo intramundano acontece de acuerdo con un conjunto de referencias de una índole muy precisa: en atención a, teniendo en cuenta, procurando. Se trata de una serie de engranajes de orden instrumental”²⁴. Aquí puede obtenerse ya otra consecuencia importante: si el mundo es un plexo al que nosotros mismos damos sentido, entonces el mundo no puede ser él mismo el fin o el sentido de la actividad humana; el mundo es el instrumento; la finalidad la aporta la persona sin tomarla del mundo.

²⁴ *Ibidem*, p. 57.

Con todo lo dicho no se quiere, en absoluto, indicar que el mundo es un mero medio con el que el hombre puede hacer lo que quiera. Como ya se ha señalado, para poder dar sentido al mundo primero hay que conocerlo en sí mismo; el sentido ha de añadirse al ser, no destruirlo ni restarlo. El uso arbitrario de los bienes naturales lleva a su inutilización porque los hace inservibles. En este sentido la acción se fundamenta en la benevolencia, en el reconocimiento y el respeto de lo que las cosas son, de su teleología natural. Éste es otro problema moral que habrá que tener en cuenta. Además “en tanto que el hombre se interesa por lo interesante y, en consecuencia, establece una serie de relaciones con las que quedan conectados los entes intramundanos, Heidegger dice que el hombre habita. El carácter de habitante es estrictamente propio de la persona. Un animal está en el medio (en el entre), pero no habita... El hombre no está instalado como una planta, sino de una manera peculiar que se llama habitar”²⁵. El hombre “habita” el mundo porque al trabajar lo convierte en su hogar. Lo que en principio podría ser inhóspito y hostil, pasa a ser la habitación del hombre, su lugar “natural” porque “la persona humana no es concebible fuera de esa instalación material, corpórea y espacial que es su mundo circundante: su vida se despliega en ese medio y a través de él”²⁶. Trabajar es, pues, humanizar el mundo, hacerlo habitable, convertirlo en el propio hogar; y eso porque lo que la persona tiene que hacer en la vida, su sentido y su finalidad, sólo puede lograrlo en el mundo. Si el mundo le fuera indiferente o peligroso sería imposible el desarrollo personal; el trabajo se presenta ahora como la condición de posibilidad del perfeccionamiento de la persona.

Cuando la naturaleza se desboca, cuando no la controlamos, cuando se desatan sus fuerzas por encima de las posibilidades humanas, ocurren catástrofes naturales; el hombre

²⁵ *Ibidem.*

²⁶ YEPES STORK, R., op. cit., p. 101.

queda a la intemperie, pierde su hogar, sus medios de subsistencia, su seguridad. El control de las fuerzas naturales es, en cierto sentido, la historia del progreso humano en lo referente a la técnica. El hombre primitivo, que apenas podía dominar la naturaleza, se sentía dominado por ella, y por eso la divinizaba; la naturaleza aparecía a sus ojos como algo superior de lo que dependía, algo irracional que le dominaba. Pero desde que el hombre es hombre ha existido la técnica, lo que indica que lo primero que el hombre se ha propuesto, la primera necesidad, la más vital, era situarse por encima de ella, hacerla habitable, convertirla en su propio hogar.

4. Sobrevivir, vivir bien y felicidad

a) La cultura como ámbito del hombre

El fin primario y esencial del trabajo es, por tanto, la supervivencia del hombre. Los animales no trabajan y, sin embargo, sobreviven (normalmente); esto se explica fácilmente si no olvidamos que el animal forma parte del medio, da lugar al medio, lo constituye. Cuando deja de formar parte de él se dice que no se ha adaptado y por eso desaparece. Cada animal tiene su nicho, y en ese nicho no es un habitante porque ha sido él quien se ha adaptado; ni lo ha trabajado ni lo ha preparado.

El hombre carece de nicho porque habita el mundo; de este modo logra sobrevivir. Evidentemente las posibilidades de vivir en uno u otro ambiente dependen del desarrollo de las técnicas apropiadas pero, en principio, todo el mundo puede

ser habitado. Aristóteles afirma que primero surgieron las ciencias prácticas, pues la filosofía nació “cuando ya existían todos los conocimientos necesarios, y también los relativos al placer y al pasarlo bien”²⁷. Sobrevivir no es suficiente, y esto, como ya se ha dicho, no sólo porque sería imposible, porque llevaría al fracaso, sino porque la persona está llamada a metas más altas.

Por eso el siguiente paso, la segunda finalidad del trabajo –tan importante como la primera– es vivir bien. Las condiciones de vida han de sobrepasar el nivel de la subsistencia. Un ser que sólo lucha por sobrevivir no puede hacer otra cosa, no puede dedicarse a actividades más elevadas. Vivir bien, por tanto, no es un lujo (aunque puede llegar a serlo) sino una necesidad. El animal, que vive en función de la especie, que no es persona y no puede proponerse metas personales, no actúa para mejorar sus condiciones de vida; pero la persona tiene que situarse por encima de las necesidades elementales porque está llamada a otra cosa, porque debe también “cuidar” de sí misma.

“Originariamente, cultura es un término que apunta a la acción de cultivar (del latín *colo*),... significa la acción mediante la cual el hombre se ocupa de sí mismo, no quedando en puro estado natural. De ahí la contraposición naturaleza-cultura... Hombre culto es aquel que se ha cultivado’ (ALVIRA, R., *Reivindicación de la voluntad*, Eunsa, Pamplona, 1988, p. 141), es decir, aquel que ha cuidado de su inteligencia, poniéndola en actividad de modo ordenado. Cultura es, pues, en una primera aproximación, cultivo de la inteligencia, educación”²⁸. Lo primero que el hombre ha de desarrollar y perfeccionar no es tanto la naturaleza sino él mismo; pero esto es imposible sin un mínimo de condiciones materiales. Por eso vivir bien no puede considerarse algo accesorio.

²⁷ ARISTÓTELES, *Metafísica*, 982 b 20.

²⁸ YEPES STORK, R., op. cit., p. 327.

Pero el mundo creado por el hombre, por no ser natural, ha de ser llamado “convencional”; al disponer del mundo caben muchas posibilidades y a veces abrir una puede significar cerrar otra. El trabajo y la cultura no están determinados de antemano: el hombre habita en un mundo que él mismo “decora”, al que él da sentido eligiendo unas cosas y desechando otras. “¿En qué mundo vivimos de acuerdo con nuestra capacidad de posesión corpórea? ¿En un mundo natural o en un mundo cultural? ¿Cuál es el verdadero mundo humano, las realidades físicas o los símbolos? El hombre, en cuanto continuador de la naturaleza, es un cuasi creador. El hombre no es como el animal, que se encontraría ante el vacío si se abriera más allá de lo natural... El hombre está en el mundo cultivándolo; al cultivarlo añade, continúa el mundo, y así aparece algo nuevo, no precontenido. Eso es la cultura y lo simbólico; ahí es donde el hombre habita”²⁹. Cuando las cosas adquieren un sentido que no tenían de modo natural, se convierten en símbolos: no son sólo lo que son sino que, además, significan, tienen otro sentido añadido. Por eso la cultura es “continuación de la naturaleza”. La verdadera cultura no sólo no destruye sino que enriquece el mundo, le da más valor, le añade algo de lo que carecía.

El hombre no puede vivir en la naturaleza; eso es lo propio del animal. El hombre se perfecciona y crece en la cultura, es decir, en un mundo cargado de sentido, valioso, recreado, perfeccionado gracias al trabajo. Sobrevivir no es vivir, hemos dicho antes; efectivamente, el hombre ha de vivir bien, con comodidad y con muchos medios que le liberen en parte (totalmente es imposible) de dedicarse a actividades relacionadas con la supervivencia.

b) *Trabajo y felicidad*

²⁹ POLO, L., *Quién es el hombre*, Rialp, Madrid, 1991, p. 167.

Esta actividad dirigida a vivir mejor, en cuanto depende del hombre, en cuanto deriva de la asignación de sentido a las cosas, tiene una referencia más directa al fin del hombre: “otra vía para abrirse a la peculiaridad del mundo cultural es el *sentido*. Cuando se habla del sentido de la vida o de qué sentido tiene la vida, en definitiva, se está uno refiriendo a ese poder de manifestación que al continuarse es casi capaz de subsistir fuera del hombre. No es que el hombre cree de la nada, sino que continúa la naturaleza, creando, no el ser, sino un *quasi-ser*”³⁰. Dar sentido es posible sólo si el hombre tiene ya él mismo un sentido, si se ha propuesto un fin, si dirige su vida teleológicamente. En cierto modo dar sentido a lo inferior presupone una finalidad más alta propia de la persona; por eso el sentido de la vida queda, de alguna manera, reflejado en el trabajo. Y por eso hay también muchos modos de enfocar el trabajo, de realizarlo y de valorarlo. Pero no se debe olvidar que, aunque el fin que el hombre se proponga tenga valor absoluto, el trabajo es siempre algo relativo porque “la capacidad creadora del hombre, el espíritu objetivado, no es homogénea ni tampoco intemporal; tiene urdimbre histórica. La cultura pertenece también a la consideración de lo histórico en el hombre”³¹.

La importancia del trabajo en la vida del hombre se pone de manifiesto también si se tiene en cuenta que constituye una fuente de felicidad, de bienestar; saberse útil, reconocerse como capaz de realizar algo importante, ayudar a los demás, hacer un mundo más humano, son aspectos del trabajo que influyen en el sentimiento interno de felicidad. “La articulación de teoría y práctica en el hombre es una cierta autoconciencia natural; que se distingue, como veremos, de la unificación e integración final de ambas... Que la autoconciencia sea natural significa que cualquier persona adulta la alcanza, puesto que está asociada con la felicidad que el hombre dis-

³⁰ *Ibidem*, p. 174.

³¹ *Ibidem*.

fruta normalmente. La autoconciencia no se alcanza en la niñez; y además puede quebrarse por determinadas circunstancias, por problemas psicológicos o impresiones que no terminamos de madurar internamente. Pero lo mismo que puede quebrarse, puede recuperarse con un poco de descanso, o de trabajo, con el advenimiento de otras circunstancias y con el paso del tiempo, que todo lo cura. Porque la autoconciencia designa el ‘equilibrio psíquico del hombre’, su madurez: el que sea consciente de lo que hace, y de por qué y para qué lo hace; es decir, el que sea consciente de la vida que lleva: consideración teórica sobre la propia vida práctica”³².

La felicidad de la que aquí hablamos no es todavía el fin último de la persona, sino un aspecto suyo no despreciable. El trabajo lleva consigo, cuando está bien hecho, una satisfacción, una sensación de bienestar y de felicidad que contribuye a la madurez personal. El hombre no es un animal, que se siente feliz viviendo; el hombre posee cierto autoconocimiento, sabe de su obrar, y ese conocimiento, dejando ahora al margen los aspectos morales que son los más importantes, comprende también una autovaloración de la propia actividad: “los hombres somos básicamente felices, porque vivir es bueno y gozamos con nuestra autoconciencia. Los momentos problemáticos son esporádicos, y la autoconciencia vital puede reequilibrarse; de no conseguirlo, la persona se trastorna y acontecen patologías, a veces incurables. Pero eso no es lo normal: la mayor parte de los humanos somos globalmente felices; quizá no tanto como quisiéramos, pero felices. Casi siempre aspiramos a más, y también casi siempre lo conseguimos, o nos conformamos; el equilibrio psíquico de la autoconciencia es flexible, a la vez que estable... Donde uno no se siente a gusto, donde uno no está bien, de allí uno se mar-

³² GARCÍA GONZÁLEZ, J., op. cit., p. 250. Para comprender este texto en su verdadero sentido no hay que olvidar que, como dice el autor, se habla sólo de “una cierta autoconciencia”, pues la plena autoconciencia es imposible para el hombre, cuyo ser es siempre inidéntico. Aquí no se habla de un conocimiento del propio ser, sino de una “consideración teórica de la propia vida práctica”.

cha; porque lo que el hombre necesita para vivir es sentirse bien”³³.

Dar sentido a las cosas, moverse en un mundo inteligible que además contribuye a mejorar la propia vida, es algo valioso que el hombre puede reconocer y de lo que puede sentirse satisfecho. Pero esta felicidad es sólo el inicio de la verdadera y definitiva felicidad, aquella a la que, en el fondo, todos aspiramos. “La autoconciencia es, en este sentido, el fin del hombre... El fin del hombre no es el fin de la persona, porque... el yo de cada quien sólo es el comienzo de la persona que cada quien es capaz de ser; la naturaleza humana, el propio yo, está a disposición de cada persona... Lo notable aquí es que el fin del hombre se alcanza con la madurez, cuando sabemos integrar nuestras acciones con nuestros pensamientos, valores y demás. El fin es lo que define a un hombre, y por tanto está logrado en cuanto hay un hombre hecho y derecho, maduro y adulto. El fin paradójicamente es inicial; alcanzado el ser hombre entonces puede uno aspirar a ser persona”³⁴. Todo esto puede sonar un tanto extraño pero tiene una lógica clara; puesto que en el hombre se distingue realmente la naturaleza y la persona, lo primero que debe lograr es la unidad de su naturaleza, lo que hemos llamado su equilibrio psicológico, su madurez. Evidentemente dicha unidad puede luego usarse para distintos fines, moralmente buenos o malos, pero sin ella no es posible actuar posteriormente como persona. Y es que la unidad del ser humano no viene dada por naturaleza sino que es una conquista que cada uno ha de lograr. El trabajo, en cuanto significa de entrada una mejora para el propio vivir, en cuanto permite vivir y vivir bien, es

³³ *Ibidem*, p. 251. Recuérdese lo dicho en la nota anterior sobre el sentido de esta autoconciencia.

³⁴ *Ibidem*, pp. 251-252. La persona, como veremos, no tiene fin sino destino; hablar del fin del hombre como distinto del fin de la persona es un modo muy impropio de hablar, útil para facilitar su comprensión, pero que no se entenderá bien si no se tiene en cuenta que, propiamente, no es ningún fin, sino un aspecto del crecimiento y perfeccionamiento del ser humano.

un factor fundamental en el proceso de maduración y de integración de la naturaleza humana.

Aunque se trate de una constatación empírica, todos sabemos, por desgracia, lo que significa el “paro” o incluso la jubilación anticipada para determinadas personas. Además de las graves consecuencias económicas, con frecuencia produce también desequilibrios psíquicos, estados de ansiedad, inquietud, inadaptación, infravaloración de uno mismo, etc. Trabajar supone esfuerzo y cansa, pero la inactividad obligada es mucho peor. Nada tiene de extraño, por eso, que el derecho al trabajo esté incluido en la Declaración Universal de Derechos Humanos, y que el paro esté considerado como un grave mal personal y social. Tener “resuelta la vida”, disponer de un patrimonio que permita vivir con cierta tranquilidad económica, no es suficiente; el hombre necesita, además, madurar, sentirse útil, lograr una cierta unidad psíquica y emocional que sólo puede alcanzar trabajando, haciendo algo que satisfaga al propio sujeto. El tedio, el aburrimiento, es una forma de infelicidad de la que todos tratamos de huir.

En este sentido hay que decir que el ideal de la “autorrealización”, en el que han puesto el fin del hombre algunas ideologías y cierta filosofía existencialista, es muy pobre y no puede satisfacer a la persona. Estar contentos consigo mismo, ver hechas realidad las propias aspiraciones no es suficiente. “La autoconciencia choca con el ideal de la autorrealización. Porque el hombre está ya realizado en cuanto es una persona adulta. Lo que el hombre realiza a partir de su autoconciencia son acciones y obras; pero no se realiza a sí mismo, puesto que está ya realizado... Las acciones son obra de la persona, pero no le alcanzan nunca, de tal modo que pudieran constituirla: no cabe *autopoiesis*, ni tampoco *autopraxis*. El artista nietzscheano, que se cobra entero en su obra, es completamente irrealizable”³⁵.

³⁵ *Ibidem*, p. 252.

Si persona y naturaleza son realmente distintas, debido a la inidentidad radical del ser humano, la autorrealización es a la vez una empresa demasiado exigente y demasiado corta. Pide más de lo que el hombre puede realizar, porque las propias acciones no manifiestan nunca la riqueza interior del ser personal, porque ninguna obra externa puede colmar a su autor; pero es chata porque la persona puede y debe aspirar a mucho más.

En definitiva, el trabajo es la condición que hace posible la vida humana; no una vida cualquiera sino una vida digna y propia del ser humano, de aquel ser que está por encima de la naturaleza; en ese sentido es fuente de una íntima satisfacción, porque gracias a él la persona madura y logra el equilibrio psíquico necesario para poder proponerse metas mucho más elevadas. Sobrevivir no es vivir pero ¿qué es vivir como persona?

CAPÍTULO II

LA DIMENSIÓN OBJETIVA DEL TRABAJO LA TÉCNICA Y LA CULTURA

1. El hombre como ser simbólico

a) *Creatividad y libertad*

Trabajar, vivir en el mundo, habitarlo, es darle sentido. La naturaleza no es amorfa, ni irracional, no es absurda porque está finalizada. Si la realidad fuera absurda la inteligencia humana no podría conocerla porque no habría nada que conocer; sería como la vista ante la oscuridad. Con la racionalidad de la naturaleza (que fue el descubrimiento que dio origen a la filosofía y que cuando se olvida o se niega la hace imposible), se corresponde la inteligencia, la capacidad humana de conocer. Pero la inteligencia no es un mero espejo de la realidad; la “especulación” no daría lugar a ninguna novedad y el hombre, en consecuencia, sería incapaz de “añadir” sentido a las cosas.

Además de conocer el mundo, el hombre es capaz de trascenderlo: de conocerse a sí mismo, de crear un nuevo mundo –la cultura– y de elevarse a realidades superiores a él mismo. El trabajo es una manifestación de esta superioridad de la inteligencia sobre la realidad material. Pero una manifestación no es la realidad básica sino una consecuencia de ella. Lo básico en el hombre es el pensamiento y su expresión mediante el lenguaje. Pero si el pensamiento no es mera especulación ¿qué más es? La inteligencia no es especulativa sino teórica; a partir de los datos de los sentidos, de los que

tomamos conciencia gracias a la inteligencia, podemos forjar explicaciones, hacer proyectos, anticipar el futuro, conducir nuestra vida de acuerdo con nuestras ideas y también de acuerdo con nuestros intereses.

La inteligencia abre el campo de la libertad. De ahí que una peculiaridad específica humana sea el lenguaje, “la capacidad de usar un lenguaje capaz de transmitir una información en virtud de la cual es posible transformar casi plenamente la conducta”¹. Nombrar, poner nombre a las cosas, es sinónimo de tomar posesión de ellas porque en ese momento estamos dándoles sentido. Como ese sentido no es “natural” sino añadido, hemos de concluir que el hombre es un ser simbólico. “El ser capaz de tener es animal con manos, y a la vez, solidariamente, animal hablante. El que tiene es capaz de referirse con lo que tiene a otra cosa; esa relación de referencia de una cosa a otra cosa es el signo: animal que habla”². Y es que el pensamiento no es una copia de la realidad sino un signo que remite a ella; un signo peculiar porque carece de significante: es puro significado sin significante; esta es la noción de “intencionalidad” que descubriera Aristóteles y que, a lo largo de la historia, ha sufrido muchos vaivenes³. Pero si no fuera así, si no existieran signos puros, no seríamos capaces de dar significado a otras cosas.

¹ MURILLO, J. I., “La teoría de la cultura en Leonardo Polo”, en *Anuario Filosófico*, XXIX/2, Pamplona, 1996, p. 852.

² POLO, L., *Sobre la existencia cristiana*, Eunsa, Pamplona, 1996, p. 110.

³ “Lo pensado es signo en sentido estricto, o intencionalidad pura. Los otros signos no son puros, es decir, no son sólo signo, sino, además, cosa. La intencionalidad se caracteriza por no ser cosa alguna. Una cosa no puede ser pura intencionalidad precisamente porque lo que tiene de cosa es lo que no tiene de intencional. Por eso, la intencionalidad es añadida a lo físico ya que de suyo lo físico no es intencional... Por tanto, si hay una intencionalidad pura..., de ninguna manera es física. Entre la intencionalidad pura y la cosa el intermedio son las fisicalidades a las que se les ha añadido un significado intencional. Pero la pura intencionalidad no puede ser añadida; si la intencionalidad estriba nada más que en intencionalidad, no acompaña a nada físico”. POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, vol. II, pp. 181-182.

En la vida práctica ocurre lo mismo: “nuestro habitar suscita un mundo con sentido expresable por el lenguaje”⁴. El símbolo es la expresión del pensamiento, cuya primera manifestación es el lenguaje, a la que le sigue la técnica. Dar sentido al mundo es una tarea en la que la libertad es determinante (si se me permite la expresión), porque aunque el hombre tenga una serie de necesidades “naturales”, éstas son mínimas; las necesidades humanas son, bien entendido, “artificiales”, culturales. Si subsistir no puede ser el fin del hombre, si es cierto que existen fines superiores, entonces dichos fines son fruto de la libertad, y los medios para alcanzarlos son igualmente medios inventados por el hombre. La frase “cada uno según su capacidad; a cada uno según su necesidad” olvida que el hombre se crea sus propias necesidades y que las capacidades humanas no son fijas, no vienen dadas por naturaleza, primero porque el hombre puede perfeccionarse continuamente y segundo porque cada nuevo instrumento abre nuevas posibilidades antes inéditas. Por eso es cierto que “la crisis de sentido es ante todo una crisis que afecta al hombre como habitante”⁵. Por eso es preciso tratar con más detalle el sentido del trabajo en la vida del hombre. Si se trabaja ha de ser para algo; ese algo no puede ser la pura subsistencia (aunque necesariamente la incluya), pero tampoco puede ser acumular bienes, la riqueza; aunque sea preciso vivir bien, el bienestar material no es, en absoluto, el sentido último del trabajo.

b) *Relaciones entre lo natural y lo cultural en el ser humano*

⁴ POLO, L., *Sobre la existencia cristiana*, p. 111.

⁵ MÚGICA, F., *Introducción: el pensamiento social de Leonardo Polo*, en POLO, L., op. cit., p. 44.

“La estratificación de los medios lleva consigo bastantes inconvenientes. Por lo pronto, induce a confundir la naturaleza humana con su continuación. Como esto es inaceptable, provoca una alternativa falsa, que es la distinción entre el estado de naturaleza y el estado civil, el uno bueno o malo y el otro malo o bueno. Además, la estratificación de los medios sugiere que todo es medio, o que producir y causar son lo mismo. Con esto las causas se entienden como *elementos* y los medios superiores como *emergentes*. Como los elementos son anteriores –inmemoriales–, la emergencia se interpreta como *evolución*; esta noción es insuficiente para entender el desarrollo según el cual el espíritu descubre nuevos fines y, con ello, convierte los fines en medios”⁶. Aquí es preciso detenerse un momento.

La estratificación de los medios supone ordenarlos tomando como criterio que uno o algunos de ellos son el fin de los demás y que, en consecuencia, el fin de la persona se encuentra en uno de ellos. Cuando esto ocurre se identifica el fin de la persona con algo material externo a ella que, a partir de ese momento deja de “parecer” extraño o exterior; dicho con otras palabras: “induce a confundir la naturaleza humana con su continuación”. En la filosofía moderna este error se ha dado y se ha convertido casi en un tópico; también ocurrió durante la sofística. Cuando sucede esto, el fin del hombre – puesto en un bien cultural– se asimila a lo natural y se absolutiza. Surge entonces la distinción entre estado de naturaleza y estado civil, el cual no tiene más finalidad que salvaguardar los bienes propios del estado de naturaleza. Es la teoría del pacto social en la que el pacto y la sociedad están en función de una serie de bienes que se consideran naturales (la supervivencia en Hobbes, la propiedad privada en Locke, la libertad en Rousseau). La sociedad aparece entonces como un “artefacto”, como lo cultural, mientras que su fin es, en cambio, lo natural.

⁶ POLO, L., *Quién es el hombre*, pp. 169-170.

Estas teorías olvidan que el hombre no puede vivir, ni ha vivido nunca, en el estado de naturaleza. Ni siquiera puede aceptarse esa hipótesis como una ficción para explicar la realidad humana. El hombre se perfecciona en la cultura y sólo ahí. Aunque exista una “naturaleza humana”, ésta no es fija y permanente sino que puede y debe enriquecerse continuamente; además, dicha naturaleza no puede realizar sus potencialidades más que situándose por encima de la naturaleza material. Con una expresión algo ambigua pero que se entiende suficientemente, los clásicos y medievales hablaron de una “naturaleza espiritual” del ser humano, o de una “naturaleza libre”, indicando con ello que la naturaleza propia del hombre no forma parte de la naturaleza del mundo material, que el término naturaleza es análogo y no puede entenderse de un modo unívoco.

Poner todos los medios técnicos en función de uno de ellos –poner uno de ellos como fin último– rompe el plexo, el cual aparece entonces como fruto de la evolución o desarrollo de la naturaleza. Pero el hombre no evoluciona sino que tiene historia; la historia es un proceso libre, no necesario ni dependiente exclusivamente de las condiciones materiales. Como ya se ha dicho, la cultura es fruto del cultivo de la persona, de su libertad, y es histórica. La historia sustituye a la evolución; por eso la expresión “materialismo histórico” es una contradicción en los términos. Los bienes culturales son muy importantes, pero el hombre no puede someterse a ellos como si fueran lo definitivo, su culminación. “El espíritu objetivado es algo así como una exposición, una incorporación de lo espiritual a lo externo, que se destaca del hombre y tiene cierta independencia, cierta consistencia, aunque siempre a disposición humana y sin alcanzar el sentido ontológico de la naturaleza”⁷.

Cuando el hombre se somete ante los bienes culturales, cuando los absolutiza, se rebaja a sí mismo y fracasa como

⁷ *Ibidem*, p. 173.

persona. “La Biblia describe la idolatría en relación con las obras de las manos: cuando el hombre las adora, son el ídolo. El ídolo es inventado por el hombre, una obra cultural. Es incorrecto idolatrar la cultura, cuyo valor positivo, dependiente del espíritu, reside en la continuación de la naturaleza; esta continuación es adecuada al hombre, está a su servicio, pero no es algo absoluto”⁸. El trabajo y sus productos elevan al hombre sobre la naturaleza y le hacen señor de ella; pero si una vez abandona la naturaleza ponemos nuestro fin en el producto cultural, el proceso se invierte porque, como hemos visto, ninguna obra humana manifiesta plenamente el ser del hombre, ningún producto cultural es definitivo; la cultura tiene siempre un valor relativo e histórico, “pero si el hombre se considera a sí mismo sólo desde este punto de vista, queda atrapado. Por consiguiente, lo primero que la organización del mundo humano ha de asegurar es que el individuo conserve su libertad personal respecto del mundo, de tal manera que pueda aplicarla renovadamente”⁹.

La trascendencia propia del hombre, que emerge por encima de la naturaleza e incluso por encima de sí mismo, es sustituida por la inmanencia; el hombre se encierra en sí mismo como si se tratara de un caracol, limita su libertad e impide su propio progreso. El dinero, la riqueza, la técnica y la cultura son valores relativos, simbólicos, porque deben remitir a otra cosa; si pierden su significado, si se los cosifica, se convierten en fines en los que la persona se estanca. ¿Hacia dónde debe apuntar el trabajo?

2. Características del trabajo

a) *El hombre como perfeccionador de la naturaleza*

⁸ *Ibidem*, p. 175.

⁹ POLO, L., *Sobre la existencia cristiana*, p. 243.

Ya hemos visto una primera definición del trabajo. “Producir es desencadenar libremente un proceso que dote de efectividad física a una idea o, lo que es igual, introducir una idea en el mundo físico”¹⁰. Pero, a la luz de todo lo dicho, esta definición puede ser analizada con más detalle.

Se trata normalmente de una actividad corpórea en sentido amplio, pues requiere también el trabajo intelectual, pero lo es porque el hombre ha de trabajar por tener un cuerpo, porque no es puro espíritu. Por eso puede decirse que la primera finalidad del trabajo, la más elemental, está en que “el hombre obtiene trabajando aquello que necesita. Las necesidades humanas no son sólo biológicas, sino culturales, educativas, familiares, etc.”¹¹. Ninguna necesidad humana viene satisfecha, de modo espontáneo, por la naturaleza; todo ha de conseguirlo mediante su esfuerzo porque, como hemos repetido, el hombre no vive en la naturaleza, no pertenece a ella, carece de nicho ecológico. Esta inadaptación, que en parte constituye un problema, debe valorarse positivamente: es la manifestación de la superioridad del ser humano, que vive gracias a sí mismo, que es autónomo.

En segundo lugar, “el trabajo organiza y transforma el medio natural en el cual el hombre vive... Esta transformación no es negativa, sino al contrario: el trabajo humano mejora el mundo... Pero esa mejora no está asegurada: el hombre puede de hecho estropear el mundo, y eso ya es un problema ético”¹².

¿En qué sentido puede el hombre mejorar la naturaleza? ¿No tiene la naturaleza su legalidad y su sentido propios? ¿es que el hombre es el fin de la naturaleza? ¿Qué puede significar, en sentido absoluto, “mejorar la naturaleza”? Una respuesta más bien científica que filosófica ha sido la contenida en el llamado “principio antrópico”; “ese principio ha sido

¹⁰ FALGUERAS, I., op. cit., p. 56.

¹¹ YEPES STORK, R., op. cit., p. 105

¹² *Ibidem*.

formulado en la ciencia contemporánea a partir de la teoría de la evolución. Y sienta que, como el hombre aparece al término de la evolución, su inteligencia habrá sido preparada por ésta de un modo análogo a como han sido generadas las cosas, de tal modo que finalmente pueda coincidir con ellas; y así se explica genética y evolutivamente el conocimiento humano. Para el estudio de estas cuestiones está la ‘epistemología evolutiva’, que también debe examinar la constitución de los órganos del conocimiento sensible humano, obviamente conectados con la evolución biológica”¹³. Según esta teoría, el conocimiento, que es la base de la acción humana, es fruto de la evolución, más aún, es su culminación. El hombre sería, según esto, un ser natural –el más perfecto–, el que da sentido a la evolución de la materia y, por tanto, el sentido último de la naturaleza.

Esta teoría no es propia ni exclusiva del marxismo, para el que el hombre es materia autoconsciente, materia que se autotransforma. “El principio antrópico no es exclusivo de la ciencia contemporánea, sino que antes había sido ya análogamente formulado por la filosofía, si bien en otros términos. Por ejemplo, el *Sistema del idealismo trascendental* de Schelling lo establece al considerar la oposición de naturaleza e inteligencia como sólo relativa, en términos de conciencia, permitiendo en cambio una comunidad de fondo indiferente a la conciencia; de acuerdo con eso, la evolución cósmica y el despliegue del saber son, en el fondo, lo mismo. Además, el principio antrópico ha sido usado sin una formulación expresa del mismo. En este sentido creo que se puede considerar como aplicaciones de dicho principio la proyección antigua de la conciencia al cosmos en virtud de la circularidad de los movimientos astrales; o también la extrapolación de nuestra sensibilidad sobre la realidad física que lleva a cabo la física newtoniana, concediendo realidad extramental a nuestras imágenes del espacio y del tiempo, el *sensorium Dei*, y en-

¹³ GARCÍA GONZÁLEZ, J., op. cit., p. 121.

tendiendo la vigencia real de las leyes físicas como el correlato extramental de la regularidad imaginativa y la memoria humanas. Otros científicos también subentienden que la realidad está escrita en caracteres matemáticos, como pensaba Galileo y antes Pitágoras”¹⁴.

Pero esta teoría, aparentemente tan sencilla, no puede ser verdadera. Como ya vimos, el animal propiamente no conoce porque no sabe que conoce, y lo mismo sucedería con la inteligencia si fuera fruto de la evolución; además, la inteligencia supone una inversión del proceso evolutivo: el hombre no se adapta al medio mediante la inteligencia sino que adapta la naturaleza a sus necesidades. La inteligencia es, pues, algo separado y divino, como dijera Aristóteles; el ser inteligente, por serlo, se sitúa fuera de la naturaleza y la objetiva, controla sus instintos y actúa desde sí mismo. La inteligencia hace posible la libertad, que en una de sus facetas, puede volverse contra la propia naturaleza y destruirla. Decir que la inteligencia procede de la evolución es lo mismo que afirmar que la evolución puede volverse contra ella misma, lo cual es una contradicción. El principio antrópico, que explica tanto, en el fondo no explica nada. Por eso hay que buscar otra explicación más satisfactoria a la idea de que el hombre, gracias al trabajo, mejora la naturaleza.

b) *La naturaleza, al servicio del hombre*

“Para el biólogo Dawkins... ‘una madre es una máquina para la propagación óptima de sus genes’, ya que ‘somos máquinas para la supervivencia, robots ciegamente preparados para la conservación de esas moléculas egoístas que llamamos genes’ (DAWKINS, R., *Das egoistische Gen*, Berlín, 1.978, p. 145 y VIII)... Una antropología así entendida no puede aspirar a *más* verdad que aquella reducción científicis-

¹⁴ *Ibidem*, pp. 121-122.

ta, a la que puede ignorar pero no integrar. Y a la inversa: el reduccionista puede admitir tranquilamente cualquier autointerpretación con tal de que no tenga pretensiones de ‘objetividad’¹⁵. Si el hombre se entiende como un ser más de la naturaleza, es imposible formular una teoría objetiva, válida sobre la naturaleza y el hombre; todo lo que digamos serán interpretaciones subjetivas carentes de valor porque el valor y el sentido de las cosas vienen dado “por naturaleza”, al margen de nuestras interpretaciones. La paradoja está en que para lograr una comprensión de la naturaleza y su sentido hay que situarse por encima de ella, hay que abandonarla. “No es una casualidad que en el comienzo de las ciencias naturales modernas se plantee la polémica contra el concepto mismo de naturaleza. Sólo tiene valor como concepto antropomórfico y la idea, en su núcleo teológica, de un ‘movimiento propio’ es considerada como usurpación de una propiedad divina. En el siglo XVI, la creación es entendida como la construcción de una máquina... La naturaleza se convierte en el reino sin trascendencia de seres que se mueven pasivamente, en los que se afirma aquello que ya es. La naturaleza se convierte en exterioridad que no es por sí misma... En una naturaleza así entendida, el hombre ya no puede concebirse como ‘ser natural’ y como ‘persona’... La consecuencia inevitable es que el discurso humano sobre el hombre está desprestigiado como antropomorfismo no científico”¹⁶.

Si la naturaleza es entendida como pura pasividad y exterioridad carente de finalidad, no es posible hablar sobre ella: todo lo que digamos ha de considerarse como antropomorfismo; el hombre mismo, cuando habla sobre sí mismo usando categorías tomadas de la realidad, está haciendo una interpretación antropomórfica del hombre. Llegamos así a un callejón sin salida. Si separamos radicalmente la naturaleza y el hombre, si no admitimos que en el hombre –que es persona– hay algo natural, nos

¹⁵ SPAEMANN, R., *Lo natural y lo racional*, Rialp, Madrid, 1989, pp. 27-28.

¹⁶ *Ibidem*, pp. 31-33.

hay algo natural, nos encerramos en una torre sin ventanas desde la que es imposible comprender la realidad.

Más bien hay que afirmar que “sólo el hombre, en la medida en que supera a la naturaleza, la recoge en cierta manera para sí mismo. Sólo a él se le hace manifiesto lo que la naturaleza es propiamente, porque sólo en la estructura de su libre querer se abandona la ambigüedad del como-sí, al aparecer como voluntad libre y como libre reconocimiento de un fundamento y un fin que no están puestos por él mismo”¹⁷. Si la inteligencia se entiende como resultado de la evolución de la materia, entonces el pensamiento ha de entenderse como un producto natural más, incapaz de captar lo que la naturaleza es en sí misma, precisamente porque el pensamiento no dejaría de ser algo más de la propia naturaleza; pero si la inteligencia trasciende la naturaleza, entonces puede conocerla en sí misma, puede objetivarla y saber en qué consiste. Desde dentro de la naturaleza es imposible conocerla, no sólo porque la naturaleza no puede conocer sino, sobre todo, porque sería imposible abarcarla; conocer la naturaleza significa salir fuera: “por naturaleza todo organismo constituye un sistema que está en intercambio con su ambiente. Todo ser vivo ocupa el centro de su mundo. El mundo se le muestra como un espacio de relevancias, y algo adquiere relevancia en función de lo que es para ese organismo. Percibir a los otros en tanto que otros, a mí mismo como situado frente a ellos, como ‘entorno’ para otros centros y escapar así del centro de mi mundo, esta ‘posición excéntrica’ (Helmut Plessner) abre un reino de *epikeina tes ousias* –como dijo Platón para designar el lugar del bien– ‘más allá del modo en que uno es’”¹⁸.

Dicho de otro modo: no existe ni puede existir un criterio para mejorar la naturaleza que sea puramente “naturalista”, porque ningún ser de la naturaleza puede saber qué puede ser esa optimización. ¿Cómo salir de este dilema? La respuesta no

¹⁷ *Ibidem*, p. 42.

¹⁸ *Ibidem*, pp. 45-46.

puede ser más que la siguiente: “si dirigimos nuestra mirada a ‘lo que la naturaleza hace del hombre’, hacemos Biología y hablamos inevitablemente de algo que es menos que el hombre. Pues la naturaleza no ‘hace’ personas. Al preguntarnos ‘qué hace el hombre a partir de sí mismo, como ser que actúa libremente, o qué puede hacer y debe hacer’, nos vemos obligados a hablar de lo Absoluto, es decir, de aquello que es más que el hombre. Una unidad de puntos de vista sólo puede alcanzarse si concebimos ese ‘más’ como fin del hombre y, a la vez, como origen de la naturaleza”¹⁹.

Admitir un conocimiento objetivo en el hombre es lo mismo que decir que, gracias al conocimiento, la persona puede colocarse en una perspectiva absoluta, lo cual, evidentemente, es impropio de un ser de la naturaleza. El conocimiento racional es, por tanto, una manifestación de lo divino, de lo absoluto, porque el conocimiento es capaz de trascender al propio hombre. Como, a la vez, el conocimiento no es algo sobreañadido al hombre, no es algo ajeno a él mismo, la consecuencia es que la inteligencia es una manifestación evidente de la autotrascendencia del ser humano y, por tanto, de su trascendencia respecto de la naturaleza. Si trabajar significa autotrascenderse, entonces el trabajo como perfeccionador de la naturaleza es, en un sentido no metafórico, colaborar con el poder creador de Dios, pues con él “el hombre mejora el plano predicamental de la esencia mundana y, lo que es más importante aún, asocia la esencia del mundo a la habitación humana, de manera que gracias a ella el hombre hace pasar sus fines propios (no la causa final sino su destinación) por el entramado mundano, ligando así la esencia del mundo al destino eterno del hombre. Producir es, en este sentido, potenciar y elevar humanamente la esencia del mundo”²⁰. La naturaleza física queda de este modo elevada a un fin mucho más alto que, sin embargo, no la desvirtúa, no supone para

¹⁹ *Ibidem*, pp. 50-51.

²⁰ FALGUERAS, I., op. cit., p. 57.

ella ninguna “manipulación”, sino un perfeccionamiento del que es incapaz. El mundo adquiere ahora un sentido mucho más profundo.

En definitiva, la naturaleza sólo se hace patente a la inteligencia. La “naturaleza en sí”, al margen de la inteligencia, carece de sentido (ya se trate de la inteligencia humana o la divina). Una realidad sin sentido (y el sentido lo es para el conocimiento) sería absurda, irracional, ilógica. Los clásicos lo expresaron diciendo que *ens et verum convertuntur*. El materialismo es, pues, un contrasentido, una contradicción. La naturaleza, en consecuencia, no tiene un fin “para-sí” porque es pura exterioridad.

Todo esto nos lleva a una conclusión ineludible: “si la existencia cognoscente del hombre está referida a..., si el hombre es un ser cognoscente de..., la cuestión está en el término de esa referencia existencial. Si el hombre es además de..., si se añade a..., el tema que desarrolla la sabiduría humana es el término a que se añade el hombre, o respecto del cual es además. Y nuestra posición es la siguiente: el hombre inicialmente o por naturaleza es el cognoscente del universo... Pero tal cosa no es necesaria, sino que la existencia humana es libre”²¹. Esta conclusión no es ningún antropomorfismo sino la consecuencia inmediata de que la naturaleza no existe para ella misma, no es un fin en sí (aunque tenga su propia consistencia y su propia legalidad). Tampoco significa que el hombre pueda hacer con la naturaleza lo que quiera, pues como se ha visto “la infinitud de la inteligencia comporta un sobrar sobre nuestra estancia en el mundo: al hombre no le basta el mundo”²².

Esto quiere decir que la naturaleza, en último término, está al servicio del hombre. Que la evolución haya terminado en el proceso de hominización, al que luego, con la aparición de la inteligencia, haya seguido la humanización, no es una mera

²¹ GARCÍA GONZÁLEZ, J., op. cit., p. 268.

²² *Ibidem*, p. 62.

constatación empírica de que dicho proceso ha sido así pero podía haber sido de otro modo. La naturaleza no se puede proponer fines más allá de ella misma porque en la naturaleza todo está determinado y porque es incapaz de trascenderse. Pero si existe un ser superior que, al mismo tiempo, habita en la naturaleza, entonces hay que afirmar que la naturaleza “está a su disposición”, le ofrece posibilidades, y esas posibilidades no son “antinaturales”, ni siquiera ajenas a la propia naturaleza: es ella misma, por su ser, la que, sin perder su propia consistencia, existe para el hombre.

Decir, por tanto, que el fin objetivo del trabajo es mejorar la naturaleza no es ningún antropomorfismo. Que la naturaleza llegue a ser el hogar del hombre es algo que le supera pero que al mismo tiempo la perfecciona y la eleva a un nivel más alto. El equilibrio ecológico, en principio, no se rompe por culpa del trabajo humano sino que puede mejorarse. Y eso es lo que normalmente hace el trabajo: que un campo que de por sí apenas produce nada, dé fruto abundante, lo cual era una potencialidad encerrada en dicho campo que nunca se hubiera actualizado si no hubiera intervenido un ser racional y libre.

Evidentemente el hombre puede también destruir la naturaleza porque es un ser libre; pero en principio la naturaleza sirve al hombre y no le condiciona sino que le posibilita su desarrollo. Pensar, de entrada, que la naturaleza es un límite para la humanidad, o que el desarrollo humano está condicionado por la naturaleza, es un desenfoque. No hay antagonismo entre el hombre y la naturaleza si el hombre actúa racionalmente, si la conoce y la usa de acuerdo con dicho conocimiento, o sea, si la respeta. Pero el respeto por la realidad no es un freno para la inteligencia humana sino al contrario; lo propio de la inteligencia es conocer el ser de las cosas y aceptar la realidad como ella es en sí misma; sólo la conducta irracional puede dañar a la naturaleza. El trabajo bien hecho, en cambio, la mejora, la eleva y la hace apta para fines superiores a ella misma. En este sentido es en el que se ha dicho que la técnica es *continuatio naturae*.

c) *El hombre como ser que se perfecciona a sí mismo*

La tercera finalidad del trabajo, la más importante, puede formularse así: “si el hombre es aquel ser que no puede actuar sin mejorar o empeorar, su trabajo será, de modo eminente, un medio para una u otra cosa: el hombre, trabajando, se perfecciona a sí mismo, adquiere nuevos hábitos, hace nuevos descubrimientos, fortalece su capacidad, su preparación, su experiencia, sus conocimientos, se hace apto para tareas nuevas, adquiere una profesión, etc. Esto es el rendimiento subjetivo del trabajo: modifica al hombre, entre otras cosas, porque el hombre se cansa de trabajar, y esto impone ya una determinada organización de la vida humana y de la sociedad, que tiene que ver con los ciclos y ritmos cósmicos”²³. Al sentido subjetivo del trabajo dedicaremos el siguiente capítulo, pero ahora podemos ver ya la relación intrínseca que existe entre el trabajo y la sociabilidad humana.

3. Trabajo y sociedad

a) *Origen de la sociedad: el bien común*

“La razón por la cual el hombre es... un animal social, es evidente: la naturaleza, como solemos decir, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra (*logos*). La voz es signo del dolor y del placer, y por eso la tienen también los demás animales, pues su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer y a significársela (esta sensación) unos a otros; pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo dañoso, lo justo y lo injusto, y es ex-

²³ YEPES STORK, R., op. cit., p. 105.

clusivo del hombre frente a los demás animales el tener, él solo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, etc., y la comunidad de estas cosas es la que constituye la casa y la ciudad (*polis*)²⁴. En este famoso texto Aristóteles muestra –no hay necesidad de demostrar lo evidente– que el hombre es un ser social “por naturaleza”. El término naturaleza ha de ser entendido analógicamente, puesto que se está refiriendo a la naturaleza humana, no a la naturaleza en general. Sin embargo, la expresión “la naturaleza no hace nada en vano” vale también para el hombre; lo natural tiene sentido, está finalizado, no es absurdo ni arbitrario, y la naturaleza humana es la que corresponde a un ser racional y libre.

La razón profunda de la sociabilidad humana está en la razón. El hombre posee *logos*, es un ser simbólico capaz de captar, en la naturaleza, el valor absoluto de las cosas. Los animales poseen “voz” porque sólo son capaces de manifestar sus estados subjetivos (placer y dolor), pero el hombre conoce lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto. La sociabilidad humana tiene que ver, por tanto, con el trabajo (la adquisición de bienes) y con la ética.

Para los animales no existe la justicia; un animal no puede “ponerse” en el lugar del otro y juzgar imparcialmente. Cada animal vive como si fuera el centro del universo, pues actúa movido por sus instintos; pero el hombre ocupa una posición excéntrica que le permite conocer las necesidades ajenas. La ética sólo es posible desde el trabajo porque éste es “naturalmente” social.

“Porque el hombre es inteligente, y porque la inteligencia es creadora..., es capaz de producir más de lo que necesita él mismo... Este es el origen de la división del trabajo: porque el hombre puede producir más de lo que necesita, cabe repartir las tareas e intercambiar los productos que cada uno o cada familia produce. Aparece aquí la dimensión social del trabajo, estrechamente relacionada con el lenguaje y su finalidad,

²⁴ ARISTÓTELES, *Política*, I, 2, 1253a 10.

la comunicación...”²⁵. La mera subsistencia, hemos dicho, no puede ser el fin del trabajo ni del hombre; luchar por subsistir es fracasar. Por eso el hombre ha de vivir bien. Esto quiere decir que ha de haber cierta abundancia y que, además, cada uno no debe ni puede dedicarse a producir “todo” lo que necesita, porque en ese caso no podría hacer otras cosas: la subsistencia acapararía todo su tiempo y toda su capacidad de trabajo. Surge así la noción de bien común a la que hacía referencia Aristóteles.

b) *El origen de la familia*

Pero el primer bien común no es la técnica sino la existencia, la cual, aun siendo personal, es un gran bien social: “en nuestra especie aparece un fenómeno que no es propio de las especies precedentes: la familia. A su vez, la familia es la primera de las instituciones, es decir, de las organizaciones constituidas por personas, con vínculo estable. Así surge un fenómeno completamente nuevo también, que tiene que ver con la inteligencia, y que es de orden eminentemente ético: el amor. La unión estable de la pareja es, entre los mamíferos, exclusiva del hombre, así como el cuidado de la prole, es decir, la puesta en funcionamiento de las capacidades del hijo en orden a la sociedad. Esto significa que el ser humano es social, no sólo específico. Y es social de entrada. Aristóteles ya lo advirtió. En el género *homo* los individuos funcionan a favor de la especie y exclusivamente a favor de ella, pero el *homo sapiens sapiens* no”²⁶.

Por sus características físicas –naturales– el hombre no puede sobrevivir si no nace en una familia, si no recibe los cuidados de los padres durante muchos años. Y no sólo no es

²⁵ YEPES STORK, R., op. cit., pp. 105-106.

²⁶ POLO, L., *Ética. Hacia una versión moderna de los temas clásicos*, Unión Editorial, Madrid, 1.996, p. 64.

viabile biológicamente sino que no puede ser hombre si no es educado, si no aprende, si no se le transmiten los bienes culturales. Por eso el hombre, más que un individuo, es ante todo un ser familiar. “A diferencia de lo que acontece en otras especies animales, la paternidad-maternidad humana posee un valor trascendente justamente porque el hombre sabe de quién procede. Algo análogo puede afirmarse de los padres, puesto que también conocen que el hijo procede de ellos. El acto originario de un nuevo ser humano es el núcleo de la paternidad: es un acto trascendente que sobrepasa la mera unión sexual de un hombre y una mujer... Por ello, tanto la paternidad como la filiación son relaciones permanentes. Ningún hombre está autorizado a entenderse como ex-padre, como tampoco nadie puede comprenderse a sí mismo como ex-hijo. Por esta relación constitutivamente originaria, posee una vigencia extratemporal”²⁷. Los animales se aparean pero no conocen la finalidad de dicho acto; la procreación no es un acto voluntariamente querido; la cría es la mera consecuencia natural de un instinto que ha sido satisfecho. El hombre puede comportarse como un animal, pero si actúa como hombre, si se guía por el amor, el hijo es un fruto deseado; la generación es un acto libre y voluntario que origina una relación que ya no puede romperse.

Hoy está de moda romper la unidad entre el acto sexual y la procreación y entre el acto sexual y el amor; en estos casos no se ha llegado a formar una familia y los hijos, si los hay, son fruto de la casualidad, el error o el descuido. De este modo la relación paternidad-filiación deja de existir como relación propiamente humana, porque es sustituida por una vuelta al estado de naturaleza que deshumaniza tanto a los padres como a los hijos. En un ser que conoce la finalidad de sus instintos y que es capaz de controlarlos una situación semejante indica que algo grave ha fallado. El amor ha sido sustituido por la suma de dos egoísmos, el hombre se ha encerra-

²⁷ *Ibidem*, p. 65.

do en sí mismo y ha dejado de lado la dimensión trascendente de su vida. Estas rupturas, que a veces se justifican en que el hombre no está atado a la naturaleza y puede actuar al margen o en contra de ella, no tienen en cuenta que la naturaleza humana también debe ser respetada, y más aún que la naturaleza física, porque está llamada a desarrollarse y porque forma parte de la persona. Quedarse al nivel de la naturaleza –no personalizarla–, por muy humana que ésta sea, es rebajarla.

Por ahora podemos concluir que “el hombre es un ser naturalmente familiar. Y esto une las razones morales con la biología. En la evolución el hecho diferencial humano es la familia. Pero la familia no es un mero hecho, sino una correlación de factores. Sin la familia la historia no es posible, ni las tradiciones y tipificaciones humanas, ni las formas sociales suprafamiliares, ni la diferenciación del trabajo...”²⁸ La biología no desaparece porque el ser humano sea libre, pero debe ir unida a la moralidad: la naturaleza impone obligaciones –libres– que posibilitan su perfeccionamiento; distinguir entre “estado de naturaleza” y “estado civil” carece de sentido porque la naturaleza humana se perfecciona gracias a la libertad, que está siempre presente en la acción humana. La naturaleza (humana) en estado puro es una ficción sin valor teórico ni práctico, porque ni ha existido ni puede existir y porque no es sólo la naturaleza la que debe marcar el fin y el modo de actuar del hombre; la inteligencia y la libertad tienen también sus exigencias morales que no se basan en la biología.

La familia es la primera sociedad humana, pero es también la primera institución. Pero la familia es posible porque el hombre no está finalizado por la especie, o sea, porque es un ser supraespecífico, de ahí que “la relación entre los individuos, al no estar finalizada por la especie, crea la sociedad. Si desaparecen las instituciones, la superioridad del hombre sobre la especie no se puede sentar, porque la institución es

²⁸ POLO, L., *Quién es el hombre*, p. 73.

constitutivamente intersubjetiva. La intersubjetividad es justamente la relación entre individuos que son todos ellos superiores a la especie. Y eso es la sociedad”²⁹.

Los animales no tienen relaciones intersubjetivas porque son pura naturaleza, porque no son personas. La persona, en cambio, posee intimidad, y la intimidad hace posible que dos seres tengan algo que decirse; una vez más estamos ante el lenguaje, ante los símbolos. Convivir, nacer en una familia, tener padres y hermanos, etc., no es sólo una necesidad biológica sino mucho más; el hombre es un ser familiar porque no puede vivir solo, porque tiene mucho que decir y mucho que aprender. Pero las relaciones intersubjetivas no pueden ser anárquicas, ya que cada persona ha de “reconocer” a los demás como lo que son, como personas.

c) *La sociedad y el reconocimiento de la persona*

El primer reconocimiento del hombre como persona se da en la familia. Los padres saben que sus hijos no son animales sino seres humanos como ellos mismos. En la familia no hace falta demostrar nada sino que el reconocimiento es inmediato. Ahora bien, este reconocimiento es un acto de libertad porque la persona, en el caso del recién nacido, no se “ve”, no se manifiesta: sus capacidades están aún por desarrollar. Por eso es tan importante el amor entre los padres ya que “el respeto incondicionado hacia el hombre es equivalente a la adhesión a la realidad. E inversamente: la realidad no es propiedad objetiva de cosa alguna, la existencia no es un ‘predicado real’, como dice Kant. Ser es algo que sólo se revela a la be-

²⁹ POLO, L., *Ética*, p. 64.

nevolencia. Esta revelación de sí precede a todo deber: es la facultad sobre la que se asienta todo posible deber. La benevolencia es para el propio benevolente un regalo”³⁰. Reconocer en un ser físico a una persona es un acto libre, no una imposición de la naturaleza; el respeto mutuo y el amor son deberes morales, no leyes naturales. El amor a los hijos, en el hombre, no es algo meramente instintivo; desde el primer momento –desde la concepción– los padres esperan a una persona y ya le aman. Las relaciones sexuales entre personas no son como las de los animales porque el instinto –que existe– tiene que ir unido a un acto de libertad, de aceptación y de benevolencia.

La familia es sólo el comienzo de la vida social. “Lo que es producible o multiplicable sin perder su propio modo de ser da origen a relaciones nuevas. La pluralidad de la célula social crea un tipo diferente de relaciones: un conjunto de familias no es una familia. El hombre, que no es un ser solitario, es preparado desde la familia para constituir otra familia”³¹. La sociedad no es sólo consecuencia del trabajo –aunque la familia impone ya una cierta división del trabajo porque el papel de la madre y del padre no son intercambiables– pero tiene mucho que ver con él, con la supervivencia y con el vivir bien. Las relaciones intersubjetivas que aparecen y se desarrollan a partir de ella –la sociedad– tienen una característica propia exclusivamente humana: “las estructuras suprafamiliares sólo son posibles si aparece la noción de regla. Los antropólogos han insistido, por ejemplo, en la prohibición del incesto. Según ella, la familia no se reproduce hacia dentro: los hermanos no se casan entre sí; a partir de esta regla aparecen nuevas relaciones y costumbres, por ejemplo, el modo de regular cómo una mujer es entregada a un miembro de una familia distinta”³².

³⁰ SPAEMANN, R., *Felicidad y benevolencia*, p. 161.

³¹ POLO, L., *Quién es el hombre*, p. 75.

³² *Ibidem*.

Como todo lo que hace el hombre, la sociedad es libre, pero a la vez es natural porque “si ser hombre es ponerse en marcha libremente hacia los fines propios de un ser inteligente, adquiriendo hábitos y autoperfeccionándose, esto no puede comenzar a suceder sin educación y no puede continuar sucediendo sin convivir con otros. La convivencia con los demás pertenece a la naturaleza humana, porque ésta no puede desarrollarse sin aquélla... Por eso no hay hombre sin ciudad: ‘el que no puede vivir en comunidad, o no necesita nada por su propia autosuficiencia, no es miembro de la ciudad, sino una bestia o un dios’ (ARISTÓTELES, *Política*, 1253a 27)”³³. La sociedad es entonces una “necesidad”, no exclusivamente económica ni derivada del trabajo, aunque el trabajo y la economía son también importantes.

d) *Características del bien común*

Aristóteles afirmaba que la familia no es autárquica y por eso no es una sociedad perfecta; la autarquía a la que se refiere Aristóteles no era fundamentalmente económica porque, para él, “el fin de la ciudad es la vida buena”³⁴. Ahora empezamos a ver claro que el trabajo y la actividad económica que de él deriva tienen una finalidad más alta; el trabajo conecta con el vivir bien entendido de un modo mucho más amplio que el referido sólo a los bienes materiales. El trabajo es indispensable, pero no sólo para lograr bienes físicos que satisfagan las necesidades biológicas; la división del trabajo, la especialización, la colaboración entre los trabajadores, tiene unas consecuencias mucho más amplias. La sociedad surge por la “necesidad” y, en un primer momento, su fundamento es el trabajo; pero al trabajar el hombre obtiene un rendimiento mucho mayor que no es sólo una consecuencia gratuita

³³ YEPES STORK, R., op. cit., p. 242.

³⁴ ARISTÓTELES, *Política*, 1280a 7.

sino una verdadera necesidad. Aristóteles lo explica en la *Ética* con más detalle: “sin amigos nadie querría vivir, aunque tuviera todos los otros bienes; incluso los que poseen riqueza, autoridad o poder parece que necesitan sobre todo amigos; porque ¿de qué sirve esta abundancia de bienes sin la oportunidad de hacer el bien, que es la más ejercitada y la más laudable hacia los amigos? ¿O cómo podrían esos bienes ser guardados y preservados sin amigos? Pues cuanto mayores son, tanto más inseguros. En la pobreza y en las demás desgracias, consideramos a los amigos como el único refugio”³⁵.

Esto nos indica que el trabajo no puede ser considerado aisladamente; el trabajo tiene muchas dimensiones –ahora estamos considerando la social– que le son inherentes y sin las cuales sería imposible. Trabajar es compartir bienes con otros, compartir ideales, compartir la vida, y sobre todo llegar a la amistad, o sea, compartir la intimidad (al menos con los más próximos). La amistad y la convivencia son también un remedio contra la pobreza, contra la carencia de los medios de subsistencia.

La amistad verdadera, la que el hombre necesita y a la que aspira, no es la que deriva de la conveniencia o de la necesidad material; este tipo de amistad no tiene consistencia y dura poco; además esa amistad no se da cuando uno de los amigos es pobre y no puede aportar nada: “los que se quieren por interés no se quieren por sí mismos, sino en la medida en que pueden obtener algún bien unos de otros. Igualmente ocurre con los que se aman por placer; así, el que se complace con los frívolos no por su carácter, sino porque resultan agradables... Estas amistades lo son, por tanto, por accidente, porque uno es amado no por lo que es, sino por lo que procura, ya sea utilidad ya placer. Por eso, tales amistades son fáciles de disolver, si las partes no continúan en la misma disposición;

³⁵ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1155a 4-12.

cuando ya no son útiles o agradables el uno para el otro, dejan de quererse”³⁶.

Pero el hombre necesita de la amistad; si los fines humanos sólo pueden lograrse socialmente, si el bien común es indispensable para que cada persona alcance su bien, entonces hay que decir que la sociedad es el ámbito del hombre: “la persona coexiste con el universo, como dijimos; pero, además, con las demás personas”³⁷. Una vez más hay que repetir que lo que el hombre busca no es la autorrealización ya que “el primado de la autoconciencia es naturalista, y se puede considerar egoísta”³⁸. Sentirse satisfecho de uno mismo, estar a gusto en el propio trabajo, puede llevar al aislamiento, a la soledad, a la clausura de la persona en sí misma, con lo que hace imposible el autotrascendimiento, el crecimiento sin límites. Por eso, a la propia autocomplacencia “hay que añadir... el papel del ‘reconocimiento ajeno’ en el logro del propio conocimiento; porque el hombre no es buen juez de sí mismo, y porque para el hombre es relevante lo que los demás piensen de él. El propio conocimiento se vincula de algún modo con el conocimiento que de nosotros tienen los demás; como además la relación con los demás es definitiva para las personas, el propio conocimiento no puede ser extraño a dicha relación”³⁹.

No se trata sólo de recibir honores, de satisfacer el propio orgullo o el deseo de sobresalir, que también sería egoísta y nos aislaría más; es algo más profundo que tiene que ver con la benevolencia: “de entrada, el conocimiento ajeno es imprescindible para la propia existencia; pues si no nos reconocen como hombres no habríamos llegado a nacer, o no sobreviviríamos... Después, es conocida la importancia del afecto familiar, principalmente maternal, para el desarrollo equili-

³⁶ *Ibidem*, 1156a 10-23.

³⁷ GARCÍA GONZÁLEZ, J., op. cit., p. 254.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *Ibidem*, p. 255. Para el hombre, ser conocido por los demás no es una denominación extrínseca.

brado durante la infancia; el cuál afecto no sólo es instintivo, sino que además deriva del trato y del mutuo conocimiento, y a la vez lo fomenta. Pero incluso para los adultos, la estima ajena es imprescindible para llevar una vida humana lograda. Todos tenemos derecho a la buena fama, y a veces hasta penalmente se castiga el atentar contra ella. Todo ello pone de manifiesto que el reconocimiento ajeno está adscrito al conocimiento propio, y en cierto modo lo determina y constituye”⁴⁰.

Vivir en sociedad, convivir, es imprescindible para un ser racional; de otro modo no puede hacer nada, todas sus capacidades se anquilosarían. Robison Crusoe o el buen salvaje de Rousseau son mitos, puras fábulas irreales que olvidan la verdadera realidad humana. Pero la sociedad sin más tampoco basta. La persona necesita amar y ser amada, o sea, necesita la amistad. De esto hablaremos más adelante.

e) *Trabajo y Derechos Humanos*

Ahora podemos ya obtener algunas conclusiones sobre la relación entre el trabajo y la sociedad. Trabajar en sociedad no es trabajar juntos sino que requiere orden, organización, ya que de lo contrario, más que ayudarse mutuamente, se entorpecería la labor y el resultado sería contraproducente. Con el trabajo el hombre “habita” el mundo, pero esa habitación, aun siendo común, no puede volverse contra las personas. De ahí que, como primera consecuencia, “el tener, referido a objetos, no es algo de lo cual el hombre pueda prescindir: el derecho a la propiedad surge como una consecuencia natural del modo humano de trabajar, de habitar el mundo y de apropiarse los bienes que necesita. El hombre es propietario por naturaleza, tiene derecho a sus posesiones, a sus ins-

⁴⁰ *Ibidem*, pp. 255-256.

trumentos, a su lugar de vivienda, a su casa, a su tierra de cultivo, a los bienes que adquiere...”⁴¹.

La propiedad privada no es ni puede llegar a ser un obstáculo para la convivencia; al contrario. Bien entendida y bien vivida es una consecuencia suya. La sociedad es el modo de convivir de un ser que es supraespecífico, de un ser que no está en función de la especie porque cada individuo es superior a ella. Si el fin del animal es el bien de la especie, el fin del hombre es personal. Es cierto que sólo puede lograrlo conviviendo, pero la persona sigue estando por encima de la sociedad. Cuando la propiedad privada se opone al bien común entonces hace imposible la convivencia y, por lo mismo, hace imposible también que la persona logre su fin; por eso la propiedad privada no es un valor absoluto, tanto más si se tiene en cuenta que los bienes materiales que uno puede conseguir los obtiene gracias a la sociedad.

Teniendo en cuenta todo esto hay que insistir, sin embargo, en que la persona –más bien habría que hablar de la familia– necesita de la propiedad privada, porque la intimidad personal no puede desparramarse, perderse, porque sin intimidad el hombre no es persona, no puede dirigir su vida, no se controla, y cae en el anonimato. La sociedad no es “nadie”, no tiene la consistencia ontológica de la persona, y su fin es la paz, la convivencia pacífica, que facilita la consecución del bien común; y si el bien común no llega a ser el bien de nadie entonces no es nada.

“Además del derecho de propiedad, el carácter productor y habitante del hombre funda una gran cantidad de derechos, bastantes de los cuales se incluyen entre los derechos humanos fundamentales:

a) El derecho a la libertad de residencia, es decir, a habitar donde uno quiera, a instalarse libremente. El hombre no puede estar adscrito a la tierra, como ha sucedido en Rusia hasta el siglo pasado, porque eso supone volver las cosas del revés:

⁴¹ YEPES STORK, R., op. cit., p. 109.

es la tierra y sus objetos la que se adscribe al hombre, y no viceversa.

b) El hombre tiene además derecho a la libre circulación y a moverse de un lugar a otro; tiene derecho a viajar, a emigrar, etc.

c) Hay otros muchos derechos que pueden contemplarse aquí: el derecho al trabajo para poder vivir, el derecho a recibir un salario justo por el trabajo realizado, el derecho a cambiar de trabajo, etc.⁴².

El tema de los deberes y los derechos –la moralidad– es fundamental en la vida de las personas y de la sociedad, y es insoslayable en cuanto se profundiza un mínimo en la vida humana.

4. El progreso. La utopía del progreso indefinido

a) *Un ideal ilustrado*

El trabajo tiene una dimensión social intrínseca que no sólo lo hace posible sino que permite el desarrollo de los medios de producción y de la riqueza. Así como el hombre se “cultiva” cada vez más porque es capaz de asimilar lo que las generaciones anteriores han logrado, del mismo modo la técnica y la cultura progresan también.

El tema del progreso es característico de la filosofía moderna y, en concreto, de la filosofía de la ciencia. ¿Realmente la historia es siempre progresiva; progresará la humanidad continuamente? La evolución, en el hombre, ha sido sustituida por la historia y la historia depende de la libertad; esto plantea el grave problema del sentido de la historia, de su fin: ¿habrá un final de la historia en el que la humanidad se sienta plenamente satisfecha?

⁴² *Ibidem.*

El ideal ilustrado del progreso indefinido de la humanidad en todos los órdenes, ha sufrido un duro golpe durante el siglo XX. El Siglo de las Luces se propuso hacer que los hombres se guiaran siempre por la razón y olvidaran los argumentos de autoridad, las tradiciones irracionales o no analizadas críticamente, los prejuicios históricos o culturales, etc. Cuando la humanidad se gobierne por la razón deberían lograrse, al menos, tres grandes metas: una sería el dominio de la naturaleza gracias a la técnica; ese dominio acabaría con la indigencia, con los problemas materiales; las necesidades humanas estarían todas satisfechas. En segundo lugar cada hombre sería feliz; una ética verdaderamente racional no puede llevar al fracaso de la propia vida; otro problema no tan claro es qué se entendía entonces por felicidad, ya que este término admite muchas interpretaciones. Por último, cuando las relaciones entre los pueblos y las naciones se rijan también por la razón y no por la fuerza, llegaría la paz perpetua. Leibniz imaginaba, por ejemplo, a los jefes de estado “calculando”, como en las matemáticas, quién tenía más derechos a la hora de resolver un conflicto; las guerras serían sustituidas por estudios científicos que llevarían a una solución satisfactoria para todos.

La experiencia del siglo XX ha supuesto para muchos el fin de la modernidad. El dominio de la naturaleza se ha producido a costa de su destrucción –y de poner en peligro la misma subsistencia de la humanidad–, lo cual es como decir que no se ha conseguido en absoluto, pues si acabamos con la naturaleza dominaremos sobre el desierto. La felicidad tampoco se ha logrado; no sólo han aparecido formas de vida y éticas irracionalistas, sino que ha sido frecuente el fenómeno de la protesta contra una sociedad que ahoga al individuo y lo reduce a una función del todo. Formas de evasión de la realidad como la droga y el alcohol han alcanzado una extensión inimaginable en el siglo XVIII. Y de la paz perpetua, después de dos guerras mundiales, más vale no hablar. La crisis cultu-

ral que estos hechos han producido la padecemos todos y no es preciso insistir ahora en ella.

Un grave error de la Ilustración fue pensar que el progreso de las ciencias llevaría consigo un progreso en todos los órdenes de la vida, incluido el moral; el sólo progreso moral, en cambio, no parecía suficiente para que los demás órdenes mejoraran. Esto es un desenfoque de tal calibre que les impidió ver con claridad la verdad de sus propios ideales. Pero puesto que para ellos el progreso científico y técnico era la base de todo lo demás, es preciso analizar si dicho progreso es una ley de la historia y si realmente es necesariamente indefinido.

b) *Progreso y desarrollo: libertad y moralidad*

Es cierto que el hombre es un ser de “crecimiento irrestricto” porque puede trascenderse a sí mismo, pero que lo haga o no depende de su libertad y no es, por consiguiente, algo necesario. Y esto ocurre en todos los órdenes. Lo normal debe ser, sin duda, que la humanidad progrese, aunque en algunos aspectos pueda haber retrocesos. De entrada, por tanto, hay que sentar que el progreso no está garantizado. En el campo de la técnica, desde luego, es más fácil que dicho progreso no se detenga porque cada oportunidad abre nuevas posibilidades, y gracias a la tradición y a la enseñanza, ninguna generación parte de cero sino de lo que han descubierto las anteriores. Pero entender el progreso (material) como algo autónomo, independiente del desarrollo del hombre como persona, es un error ya que “el signo de la historia, su sentido –el destino, o como se quiera llamar–, es el reforzamiento de la dignidad de la persona... Sin embargo, el hombre puede sucumbir, desdignificarse, si el plexo que ha construido le reduce a la condición de mero *homo faber*”⁴³.

⁴³ POLO, L., *Sobre la existencia cristiana*, p. 243.

El fin del hombre no es el trabajo, ni tampoco, por tanto, la riqueza, el vivir bien. Si se detiene ahí, ha retrocedido de la humanización a la hominización: se comporta como un animal capaz de adaptar, hasta cierto punto, el medio a sus necesidades, pero, como ocurrió con esos animales, no podrá subsistir y, por supuesto, habrá renunciado a lo principal, a llegar a ser persona. “Si se reduce el desarrollo al progreso, el planteamiento resulta unilateral y materialista, es decir, insuficiente para el hombre. Hay que pensar el desarrollo de una manera más integral para que sea humano”⁴⁴. El progreso, si no tiene un sentido profundamente ético, no sirve al hombre, no satisfará sus necesidades más propias, le dejará insatisfecho. Ya hemos citado a Aristóteles cuando hablaba de la necesidad de la amistad; no se trata, pues, de un descubrimiento moderno debido a la situación económica y cultural de nuestro tiempo; se trata más bien de una realidad que tiene que ver directamente con el ser humano.

Organizar la sociedad y las relaciones laborales sólo con vista a aumentar la producción y la riqueza es, por eso, una decisión equivocada. “El descubrimiento de normas racionales para la optimización del trabajo corre a cargo de un americano llamado Taylor (TAYLOR, F. W., *The Principles of Scientific Management*, Nueva York, 1911). De ahí lo que se llama ‘taylorismo’: un sistema de producción en cadena en el cual se especializan las actividades de cada uno de los escalones, que terminan en el producto acabado. Así aumenta la productividad y disminuyen los costes. Es la primera formulación racional de la actividad productiva que suelen llamar ‘economía de escala’, en que se producen grandes cantidades de productos homogéneos. De esta manera se constituye una doble mentalidad, la del productor, dominada por la resignada aceptación de reglas racionales sin las cuales no se puede hacer nada eficazmente, y la del consumidor que usa todo lo producido... El hombre está dividido a la manera cartesiana

⁴⁴ *Ibidem*, p. 225.

entre una *res cogitans*, que es la que produce, y una *res extensa*, que es la que lo pasa bien o trata de pasarlo bien. En el taylorismo se da un fuerte contraste entre la extrema especialización del productor y la globalidad del consumo⁴⁵. Se trata, a fin de cuentas, de una variante del hedonismo, que no lleva ni siquiera a gozar del placer pues el hedonismo es en sí mismo contradictorio.

Por una parte, el placer es un estado puntual, presente, pues de nada sirve el placer pasado si no se goza en el momento actual; de ahí que “la solución epicúrea no es sino el arte de elevar el instante presente a la condición de ‘ahora perpetuo’ y sustraerlo, en cuanto integración de todas las dimensiones del tiempo, a su influjo. Se trata de dominar los recuerdos y las expectativas, de forma que sean exclusivamente momentos al servicio del placer de una experiencia presente sin trascendencia alguna⁴⁶. En este sentido “la reflexión hedonista persigue anular la autotrascendencia de un ser que se funda en el tiempo y que logra su propia maduración en él⁴⁷. Pero además, y teniendo en cuenta lo dicho por Aristóteles sobre la necesidad de la amistad para ser felices, resulta que “la verdadera amistad no puede crecer cuando uno considera a los otros exclusivamente como medios del propio placer y está dispuesto a abandonarlos en caso de que el coste de la amistad supere los beneficios, es decir, el placer que nos proporcionan”; el hedonista con un mínimo de sentido común sabe esto; por eso “Epicuro añade: ‘bajo determinadas circunstancias, el sabio ha de estar dispuesto a morir por el amigo’. Sólo con esta condición es auténtica la amistad. Por su parte, sólo si es auténtica nos proporciona lo que nos puede proporcionar: completo ‘gozo’. Sin embargo, según Epicuro el sabio elige la forma de vida que entraña el mayor deleite.

⁴⁵ POLO, L., *Ética*, pp. 123-124.

⁴⁶ SPAEMANN, R., op. cit., p. 76.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 75.

La dialéctica del hedonismo, su autoaniquilación no se puede expresar con mayor claridad”⁴⁸.

El progreso, entendido sólo como el aumento de la riqueza, no puede proponerse como indefinido porque, en primer lugar, impide llegar a más altos grados de perfección y de felicidad y, además, se autodestruye. Por eso puede decirse que el progreso indefinido no está nunca garantizado porque depende de otras variables externas a él mismo. Cuando algunos científicos se quejan de que los prejuicios éticos pueden impedir el desarrollo de la ciencia o de la técnica, están incurriendo en una contradicción. La técnica, y el trabajo, han de estar al servicio del hombre, no a la inversa. Si esta idea, por otra parte elemental, se olvida, la técnica se vuelve contra el hombre, el trabajo se deshumaniza, y el hombre se convierte en enemigo de sí mismo.

Aparte de las consideraciones anteriores, no hay que olvidar tampoco que el progreso depende de condiciones contingentes; el progreso no está asegurado porque “la ciencia moderna no tiene fundamento ni consistencia completa. Si a esto se añade que la realidad no se deja encerrar en un modelo científico (la realidad sale contestona), sólo nos queda confiar en que los modelos se repondrán porque contamos con muchos investigadores. Pero no tenemos certeza, es decir, plena confianza científico-racional sobre la lógica del progreso científico”⁴⁹.

Incluso aunque el progreso estuviera asegurado en cuanto a sus condiciones de posibilidad, depende, en último término, de su orientación ética a favor de la dignidad humana; de lo contrario no serviría más que para hacer imposible la vida del hombre. Convertir al hombre en instrumento al servicio del progreso técnico es reducirlo a la condición de medio al servicio de un fin que le es ajeno, que no le reporta ningún bien

⁴⁸ *Ibidem*, p. 79.

⁴⁹ POLO, L., *Quién es el hombre*, p. 33. En el primer capítulo de este libro se explican con detalle las ideas que hemos resumido en esta cita.

y que le causa muchos males: “a medida que la complicadísima maquinaria técnica se va desarrollando más, parece que la acción del sujeto individual es menos relevante, hasta llegar a transformarse en un objeto más de esa cadena. El hombre se convierte, tan sólo, en un instrumento de producción; él mismo es transformado por ese proceso de posibilidades técnicas... ¿Qué importa ya lo que el hombre piense, sienta o diga? Lo único que cuenta es la función que desempeñe en el proceso de producción objetiva. El hombre como sujeto, como persona única e irrepetible, ya no cuenta para nada. Desde esta perspectiva, el conflicto entre humanismo y tecnología aparece en toda su crudeza. Efectivamente el sistema de productos técnicos impone sus propias exigencias, sometidas a parámetros valorativos de índole material y cuantitativa”⁵⁰.

5. El trabajo y el respeto de la naturaleza. La ecología

a) Hombre y coexistencia

Hemos considerado hasta ahora la posibilidad del progreso teniendo en cuenta que el hombre, que es su protagonista, no debe actuar contra sí mismo. Pero el progreso tiene también otro límite (en realidad no es un límite sino una condición de posibilidad) que es el respeto de la naturaleza.

Ya hemos dicho que la naturaleza está al servicio del hombre, y que esta idea no es, de ningún modo, un antropomorfismo ni un antropocentrismo. La naturaleza no es fin en sí misma ni es un fin para ella misma. Que el hombre puede y debe usar de ella no necesita demostración pues es evidente que sin el trabajo no puede subsistir. El tener y el habitar la naturaleza es tan “natural” para el hombre como los mismos

⁵⁰ LLANO, A., “Ciencia y vida humana en la sociedad tecnológica”, en LÓPEZ MORATALLA, N. y otros, *Deontología biológica*, Universidad de Navarra, Pamplona, 1987, p. 127. Cit. por YEPES STORK; op. cit., p. 114.

fenómenos y procesos que ocurren en el universo lo son para la propia naturaleza. Pero la naturaleza no es obra nuestra; está a nuestra disposición pero es un don que, junto con la vida, hemos recibido.

El hombre no puede olvidar nunca que no es su propia causa. Aparte de que la noción de *causa sui* sea contradictoria, hemos visto también que el fin del hombre no es tampoco la “autorrealización”. Esto se debe a que tanto la inteligencia como la voluntad son intencionales; conocer es siempre conocer algo y querer es querer lo otro. La autoposición, el deseo de llegar a la identidad absoluta con uno mismo, es un imposible ya que “el cognoscente humano es un cognoscente de...; o tiene una existencia cognoscitiva inidéntica... que el hombre no llegue nunca a conocerse en identidad no es una circunstancia temporal o metódicamente resoluble; el hombre ni se conoce ahora en identidad ni nunca se alcanzará de ese modo, ni empleando un determinado método ni empleando cualquier otro; porque como cognoscente no es idéntico: el hombre no es la identidad intelectual, sino el cognoscente de...”⁵¹. Y lo mismo ocurre con la voluntad: la voluntad de poder, el deseo de autoafirmación sólo puede lograrse “amando la nada para siempre”, o lo que es lo mismo, no amando, pues amar nada es no amar. La curvatura de la voluntad tiene un límite infranqueable; esto manifiesta que el hombre tampoco tiene por fin a sí mismo sino que está finalizado, y como esa meta final ha de lograrla libremente, no por naturaleza o de modo espontáneo, es más preciso decir que “está destinado”⁵².

La persona está llamada a coexistir; la intencionalidad cognoscitiva y volitiva muestran que el hombre coexiste con

⁵¹ GARCÍA GONZÁLEZ, J., op. cit., p. 210.

⁵² Nunca se insistirá demasiado en que la persona no tiene fin sino destino: nunca puede decirse que el hombre ha alcanzado la plenitud, porque siempre puede crecer y perfeccionarse más; aunque aquí hablemos a veces del fin del hombre, se trata sólo de un modo de expresarse imperfecto, demasiado extendido para que pueda ser rechazado de golpe. Esta advertencia ha de tenerse en cuenta en todo lo que sigue.

el mundo y con las demás personas. Pero coexistir no es dominar ni esclavizar. Ya Hegel puso de manifiesto, en la dialéctica del amo y el esclavo, que ambos se necesitan mutuamente, lo cual es un modo de afirmar que la esclavitud se opone al ser del hombre, que es una contradicción; si tratamos a los demás como esclavos dejamos de ser amos. Aunque las relaciones interpersonales son completamente distintas de las relaciones con la naturaleza, también vale en este caso la idea que acabamos de señalar. La naturaleza no es una posesión absoluta del hombre, que ni la ha creado ni puede aniquilarla sin destruirse a sí mismo. La cultura, en cambio, es cultivo, continuación de la naturaleza, perfeccionamiento simultáneo de la naturaleza y el hombre. No es cierto que cuidamos de la naturaleza por ella misma, en el sentido de que la naturaleza exija, por razón de su sentido y finalidad, un trato determinado. No podemos considerar a la naturaleza como si se tratara de un ser racional, de una persona, porque no lo es; el respeto a la naturaleza tiene que ver con su relación con el ser humano. “Amar algo por sí mismo es, precisamente, el modo específico de autorrealización humana... como lo que carece de vida no nos exige por sí mismo ninguna decisión ontológica; como no sufre por ninguna de ellas, es nuestra percepción, evidentemente, lo que procura realidad a la criatura inanimada, en primer lugar dándole significado. El arroyo existe como arroyo mientras haya hombres, animales y plantas con los que forma el mundo. En esa medida, tiene también un lugar en el *ordo amoris*”⁵³.

Dar significado no puede ser algo arbitrario. Ya lo hemos visto: depende de las cosas mismas, de su ser, su legalidad y su sentido, y depende también de las necesidades humanas. Ninguno de los dos aspectos puede dejarse de lado porque sería como vivir al margen de la realidad, intentar convertirse en “creadores”, cuando no lo somos, ya que la realidad – incluso la propia– nos viene dada. La naturaleza hay que ver-

⁵³ SPAEMANN; R., *Felicidad y benevolencia*, p. 181.

la, entonces, como un don, como algo que se nos ha confiado pero de lo que tendremos que dar cuenta. Pero ¿dar cuenta ante quién?

b) *La responsabilidad*

En primer lugar ante los demás hombres. “Los hombres no se enfrentan entre sí como sujetos autárquicos de libertad, tal que cada uno fuera sujeto para sí mismo y, a la vez, objetos indiferentes los unos para con los otros. En vez de eso, los hombres necesitan unos de otros de doble modo. Esta necesidad deriva de que nadie posee una esfera propia de autodespliegue inaccesible para los demás, sino que, por el contrario, todos tenemos una esfera común –la naturaleza– en la que al actuar interferimos continuamente los unos en los otros. De ahí que todos seamos recíprocamente responsables de las consecuencias de nuestras acciones”⁵⁴. Actuar contra la naturaleza es actuar contra los demás, romper la coexistencia, pensarse como el centro del universo (que era la perspectiva propia de la instintividad animal).

Según lo dicho es importante no confundir la Ecología, que es una ciencia, con ciertos movimientos ecologistas que derivan de ideologías materialistas y reduccionistas, defensoras de los “derechos” de los animales o de la naturaleza; sólo las personas tienen derechos y deberes. “El animal no se puede descubrir a sí mismo como ente entre los entes. El bruto no puede salir de su centralidad. Por eso, no puede contraer deberes. La adopción por parte del animal de funciones supraindividuales ocurre siempre de modo tal que las prestaciones correspondientes son, por su parte, funciones de su propio bienestar. Por eso, el concepto de exigibilidad, que tan frecuentemente se usa en nuestros días en relación con la protección de los animales es, tomado exactamente, inservible en

⁵⁴ *Ibidem*, p. 265.

este contexto. Pero el concepto de exigibilidad supone que el animal podría asentir al dolor que se le inflige en atención al fin al que se ordena el habérselo causado, y con el que se le podría exigir que consintiera. Sin embargo, a un animal no se le puede exigir nada en el sentido referido. Al animal se le puede *infligir* algo que sea más o menos malo. Sobre eso podemos preguntarnos si podemos justificarnos o no ante *nosotros mismos* de la acción referida. Esta pregunta sólo podemos hacérsela, ciertamente, una vez que el animal se ha hecho real para nosotros, cuando lo hemos percibido *como en sí mismo es*⁵⁵.

Esto no quiere decir que podamos tratar a los animales de cualquier manera siempre y cuando ese trato esté en función de las necesidades humanas; además hay que respetar su modo de ser, su naturaleza. “El animal no tiene en sí mismo biografía alguna, y la duración o brevedad de su vida carece de importancia. Lo único real es su instantáneo vivir, y a ello exclusivamente se refiere nuestra benevolencia y nuestra responsabilidad. De ahí deriva también, naturalmente, la consecuencia de no exonerarse de esa responsabilidad cuando se trata de animales que son conducidos al sacrificio, y de no someterlos a cualquier grado de miedo y privación”⁵⁶.

Más que de obligaciones con respecto a los animales y a la naturaleza, hay que hablar de obligaciones con respecto a nosotros mismos y a los demás hombres, que son más graves y fuertes. No coexistimos con la naturaleza como coexistimos con las personas, pero en ninguno de los dos casos puede el hombre considerarse el fin de los demás seres; por eso “la frase kantiana ‘obra de tal modo que no trates a la humanidad ni en tu persona ni en la de otros meramente como medio, sino siempre al mismo tiempo también como fin’ parece transformarse en la siguiente: ‘obra de tal modo que no consideres nada en el mundo meramente como medio, sino

⁵⁵ *Ibidem*, pp. 179-180.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 180.

siempre al mismo tiempo también como fin⁵⁷. Pero si todo merece respeto, si hasta con nosotros mismos tenemos obligaciones, ¿ante quién las tenemos? Si nada es, en sentido absoluto, para nosotros, ¿a qué se debe esto? Se trata de una pregunta que apunta más allá del hombre que habrá que responder en su momento.

6. Sentido instrumental del trabajo y la técnica

a) *Relatividad e historicidad de la cultura*

El trabajo define en cierto modo al hombre porque es una actividad que le distingue de todos los seres naturales; sólo el hombre trabaja, y gracias a ello puede vivir como hombre. Por eso se ha dicho que el trabajo es esencial. Pero la esencia no es el ser sino que depende de él, y más aún en el caso del hombre que, por ser libre, “dispone” de la realidad y de su obrar.

Por muy importante que sea el trabajo en la vida humana – y lo es –, no deja de ser un medio del que se sirve la persona para lograr otros fines, los verdaderos fines, si es que está bien enfocado. Ni sobrevivir ni vivir bien son el fin de la vida; en realidad ningún ser lucha propiamente por la supervivencia porque fracasaría necesariamente. Los animales hacen más que sobrevivir ya que su fin es la especie, la cual, a su vez, forma parte de la naturaleza (entendiendo por naturaleza no sólo los seres inanimados); propiamente los animales no luchan, ni siquiera cuando se enfrentan entre sí, porque esas luchas contribuyen al equilibrio ecológico, a la estabilidad o a la evolución del ecosistema. Que un león devore a una cebrá no es ninguna desgracia sino algo natural. Que unas especies desaparezcan por causas naturales tampoco es un desastre para la propia naturaleza porque era ésta la que

⁵⁷ SPAEMANN, R., *Lo natural y lo racional*, p. 103.

permitía que vivieran y ha sido también ella la que les ha impedido sobrevivir. La supervivencia de todas las especies impediría la evolución y, en ese sentido, es “natural” que unas aparezcan y otras dejen de existir.

El hombre, en cambio, no forma parte de la naturaleza. Evoluciona y cambia, pero esa evolución no se produce por adaptación sino que es fruto de la propia actividad humana, de la historia y de la cultura; por eso, en vez de evolución, hay que hablar de desarrollo, que es libre y, como se ha dicho, no es espontáneo ni natural.

Todo lo que hemos visto hasta ahora –el trabajo y lo que éste lleva consigo– debe considerarse como “medio”, no como fin. El lenguaje, que hace posible el trabajo, no es un fin en sí mismo, pues hablamos para que alguien oiga lo que decimos; hablar con uno mismo no nos añade nada. La cultura –el fruto del trabajo– entendida en sentido objetivo, también es un medio; los bienes culturales, y en concreto la técnica, tienen carácter medial: forman el plexo de instrumentos que usamos, pero esos instrumentos cambian continuamente porque “no es acertado explicar al hombre desde sus necesidades. Ocurre al contrario: más bien el hombre inventa necesidades”⁵⁸. Detenerse en una cultura determinada, considerarla definitiva, como si tuviera valor absoluto, es un error que impide el desarrollo de la persona y de la sociedad. La historia está siempre abierta y carece de un fin inmanente; su fin, como ya hemos citado, es “el reforzamiento de la dignidad de la persona”.

Poner el fin propio en las riquezas es conformarse con muy poco; el avaro no es el modelo ideal de persona que todos queremos ser; tampoco el frívolo, que vive para disfrutar, es el ideal; más bien lo consideramos como una persona inmadura que no se ha enterado de la seriedad de la vida. Quedarse prendido de los bienes materiales no puede ser, en ningún sentido, el fin de la persona.

⁵⁸ POLO, L., *Quién es el hombre*, p. 68.

Y tampoco los bienes culturales espirituales, como la sabiduría, la cultura en sentido subjetivo, son suficientes, porque, por ser bienes culturales, son relativos y siempre pueden aumentar o incluso ser reemplazados por nuevas teorías o nuevos conocimientos. Hay otra sabiduría, que no necesariamente se adquiere en los libros, que es más importante y más trascendente para el hombre.

Ni siquiera la sociedad puede tomarse como un fin. La familia, que es la primera de las sociedades y que es “natural”, tiene fines, el primero de los cuales es la continuidad de la humanidad, la generación de nuevos hombres, fin que va unido inseparablemente al amor entre los esposos, pues el hombre no debe ser fruto de meros procesos biológicos sino de un acto libre de donación.

La sociedad civil y el Estado tampoco constituyen el fin último de la vida; aunque sean necesarios, y en ese sentido “naturales”, deben estar al servicio de la persona, que es supragenérica. Los bienes comunes, si no repercuten en los ciudadanos, no son verdaderos bienes comunes porque no lo son de nadie, y la sociedad no es un “alguien”.

No hemos encontrado aún el sentido último del trabajo. El trabajo da lugar a muchos bienes, pero ninguno de ellos es tampoco el fin del hombre. Ahora bien, el trabajo es necesario, incluso esencial al hombre. Por eso hemos de seguir investigando por su sentido más profundo, por lo que le da su verdadero valor y dignidad, ya que trabajar para alcanzar un resultado mínimo no vale la pena. El trabajo debe rendir, pero ese rendimiento no es puramente material sino que ha de estar en función de la persona. Aún estamos, pues, lejos de la meta que queremos alcanzar en esta investigación porque todavía no hemos descubierto el sentido profundo y radical del trabajo.

b) *El producto del trabajo y la autotrascendencia de la persona*

Una consecuencia importante puede obtenerse de este hecho que estamos señalando, y es que, de algún modo, el hombre no es un ser que necesite “hacerse” sino un ser abierto capaz de crecimiento ilimitado. La necesidad del trabajo puede llevar a pensar que el hombre es, en su origen, un ser miserable que ha de trabajar para llegar a un resultado suficiente. Este enfoque de la persona y del trabajo, sin embargo, no es adecuado, a pesar de que el pensamiento moderno lo haya adoptado como propio. “Lo primero que ha de afirmarse acerca del hombre si sólo puede intentar resultados –y ésta es una tesis casi constante en el nivel filosófico, y en el nivel científico, físico, psíquico, social, etc.– es *la primacía de la eficiencia desnuda, de la eficacia*.”

“Que el hombre es un ser eficaz significa que tiene o, más bien, es tenido por una fuerza: por un instinto, por un impulso; en último término, por un dinamismo primordial. Tal dinamismo, por ser primordial, solamente enlaza con las formas, con la temática, solamente adquiere configuración, en un momento ulterior. Primero es la fuerza, la acción; y luego la forma. El hombre es una dinámica a la busca de configuración. Esta tesis implica: las únicas formas accesibles al hombre son las que puede alcanzar su dinamismo. Por lo tanto, tales formas –o formalidades– no son activas sino pasivas. Para el pensamiento ello comporta que no puede traspasar las formas reflejadas en él, en su pantalla especulativa, y cuyo origen es externo al pensar (*a priori* o empíricamente). Tal pensar no es viviente”⁵⁹. Esta concepción del hombre es muy pobre porque niega de raíz la capacidad de autotranscendencia; si fuera cierta, el hombre no tendría más finalidad que hacerse a sí mismo, que darse una esencia, la cual, por otra parte, vendría limitada por la capacidad de sus dinamismos.

“Esta tesis está en Descartes, en el empirismo inglés, en Kant y llega hasta Freud. Esta tesis no es aristotélica. Para Aristóteles, el ser y la vida humana son tales que a la energía

⁵⁹ POLO, L., *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid, 1993, pp. 98-99.

le acompaña ya, desde su principio, la forma. Ambos son primarios. Por tanto, en términos absolutos, la forma no es *resultado* de un dinamismo (no hay energía en algún momento sola, sin forma). Partiendo de esa conjunción primaria cabe alcanzar una forma superior, también energética. El hombre es optimizable precisamente porque su energía está ya formalizada, y por tanto, lo ulterior es una hiperforma del principio, una forma más alta: un *hábito*. Es ésta una diferencia precisa y de enorme alcance (se refiere a lo que se puede esperar) entre la concepción aristotélico-tomista y la concepción moderna del hombre... Con otras palabras, si la forma es ulterior a la eficiencia, no hay nada que hacer respecto de un óptimo intrínseco”⁶⁰.

Esto significa que negar el concepto de naturaleza humana, de una dotación originaria ya constituida, aunque perfeccionable, es inadmisibile, porque supone negarle al hombre lo que le es más propio, la capacidad de ir más allá de él mismo, de superarse y autotrascenderse. El trabajo sería, en ese caso, un fin en sí mismo ya que trabajar sería hacerse, realizarse, llegar a ser lo que uno quiere ser y, en definitiva, a autoafirmarse.

La autoafirmación, sin embargo, es una meta muy pobre que además encierra al hombre en la soledad, le hace insociable y le impide buscar bienes comunes porque “si el hombre es una fuerza que, so pena de entera desdicha, tiene que alcanzar resultados, ¿de quién se puede fiar? Obviamente: de nadie más que de sí mismo; ahora bien, si el hombre sólo se puede fiar de sí, ¿en qué situación está con relación a lo diferente de él mismo? En una situación de desamparo próxima a la hostilidad y la guerra. El hombre, para ser, no cuenta con la colaboración del mundo, no tiene ninguna correspondencia amistosa con lo distinto de él, puesto que es miseria que *necesita* satisfacerse, amenazada de insatisfacción definitiva”⁶¹.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 99.

⁶¹ *Ibidem*, p. 111.

El hombre necesita satisfacer sus necesidades vitales, pero esto no es lo más alto ni lo más importante, sino un requisito para llegar a más. El trabajo manifiesta que el hombre está llamado a metas más altas, que la autorrealización –la autoconciencia de la propia eficacia profesional, de la actividad práctica– es sólo el principio. Satisfacerse, pensar exclusivamente en uno, lleva a pensar que “el universo es un insulto, o, en todo caso, un enemigo al que vencer y explotar, y *nada más*. La tesis dice que el hombre sólo puede recurrir a sí mismo, que no tiene colaboradores para existir, y no encontrará nunca una correspondencia favorable, otorgada, en la realidad, en el medio externo. Esta tesis, que ha envenenado al hombre y le ha llevado a la violencia, a la desesperación, al odio, a la apatía, es también una consecuencia del principio del resultado. El hombre abandonado, grotesco redentor de sí mismo, alucina a muchos pensadores: lo que se ha venido a llamar existencialismo es la violenta formulación de esta pesadilla. Todo lo que yo no soy, no se ocupa de mí; estoy abandonado en el mundo. La humanidad está sola; es la excepción en un mundo indiferente.”⁶² La misma experiencia demuestra que las cosas no son así: la naturaleza, normalmente, nos llena de satisfacción; el trabajo, aunque canse, da sentido a la vida; la convivencia es agradable, y el amor es imprescindible para calmar las ansias del corazón humano. Tiene razón la visión clásica del hombre: “los pensadores aristotélicos partieron de que la realidad, en muchos casos enemiga, en el fondo es amistosa. Hablaron del carácter trascendental de la realidad: la realidad es verdadera, la realidad es buena, la realidad es bella. De acuerdo con esto la realidad colabora conmigo, yo soy tratando con lo real, y no sólo soy un dinamismo en busca de un resultado. La realidad se me abre, se me da. Yo no estoy solo: está la realidad, que no es algo monstrenco, extraño, sino un fundamento asistente, que me sale al encuentro... La carga de exis-

⁶² *Ibidem*, pp. 111-112.

tir no corre entera a mi cargo, yo no me llevo a mí mismo a cuentas”⁶³.

Nos queda por indagar, por tanto, aquello que, al dar sentido al trabajo, lo da también a la vida entera. Es el tema del sentido subjetivo del trabajo.

⁶³ *Ibidem*, p. 112.

CAPÍTULO III

LA DIMENSIÓN SUBJETIVA DEL TRABAJO

1. El trabajo como necesidad no biológica

En el Capítulo I vimos que el hombre se distingue de los animales porque trabaja; en lugar de adaptarse al medio, cambia el medio y lo adapta a sus necesidades. Este hecho indica la superioridad del hombre sobre la naturaleza pero muestra, a la vez, cierta dependencia de ella, pues el primer sentido del trabajo es atender a la subsistencia. Sin trabajar el hombre no es viable, no subsiste.

También hemos visto que subsistir no basta, que incluso es imposible; ningún ser tiene como sentido último de su vida la mera subsistencia. En el caso del hombre necesita también vivir bien, con comodidad. Pero la abundancia, la riqueza, tampoco satisface al hombre porque supondría una vuelta a la naturaleza, la cual sería suficiente para que el hombre se sintiera realizado como hombre; en ese caso, ¿para qué emerger sobre la naturaleza si luego hemos de volver a ella? Con mucho menos esfuerzo –sin trabajar, sólo con vivir– logran esto muchos animales.

Aunque el trabajo haga referencia de un modo inmediato a las necesidades biológicas, debe tener un sentido más profundo, un sentido más propiamente humano, antropológico, que le permita vivir una vida independiente de sus necesidades más materiales. Estas necesidades las hemos visto en parte. El conocimiento que el hombre tiene de su propia actividad, le permite ser feliz, vivir de acuerdo consigo mismo, sentirse a gusto, lograr el equilibrio psicológico indispensable para

sentirse un ser superior, un ser cuyas capacidades no materiales –la inteligencia y la voluntad– se desarrollan y logran, al menos de momento, una meta: cierto conocimiento del mundo y cierto dominio sobre él. Un autorreconocimiento que todos necesitamos para empezar a saber quiénes somos y cómo somos. Y esto es más que la mera subsistencia.

Además el trabajo es intrínsecamente social; la sociedad, decía Aristóteles, es para vivir bien; persigue el bien común, que los individuos no pueden lograr pero que les es necesario. La sociedad primera es la familia; una vez más la biología –la reproducción– se conjuga con los bienes no materiales; el amor, la intimidad, el hogar, las relaciones de paternidad y filiación, requieren la especialización del trabajo para que el hombre no sólo logre su mantenimiento, sino para que se desarrolle. La sociedad civil, organizada en el Estado, tiene, entre otras, una finalidad económica, pero no puede darse si no se establecen relaciones de amistad, en las que los intereses egoístas ceden ante la benevolencia.

El trabajo es, ahora, un medio para ayudar al amigo: una actividad no lucrativa (aunque tampoco lo excluye) con la que socorremos las necesidades de los demás: un conectivo social imprescindible, porque una amistad que no aporta nada al amigo no es una verdadera amistad.

Hasta aquí hemos llegado de momento. Por lo pronto se puede apreciar ya que el trabajo cumple muchas funciones en la vida humana. El progreso, la solidaridad entre los hombres, el bienestar familiar, la educación de los hijos, la construcción de un mundo más humano, etc., son consecuencias del trabajo más altas que la mera subsistencia o que la acumulación de riquezas. No son ideas nuevas pues ya Aristóteles dejó constancia de ellas, pero en nuestro tiempo se manifiestan con más claridad, porque la valoración que ahora hacemos de la actividad laboral es muy distinta de la que hacían los griegos, para quienes los “trabajos serviles” eran propios de esclavos.

No es poco, pero aún podemos llegar más lejos. Y es lo que vamos a intentar en este capítulo, centrándonos en el sentido subjetivo del trabajo. Hacia fuera la fecundidad del trabajo es inmensa, pero son mayores aún los efectos que produce en la persona del trabajador.

2. Trabajo y ética

a) Costumbre, ética y norma

El hombre, hemos visto, es un ser simbólico; las cosas no son sólo lo que ellas son, sino que el hombre les asigna un significado que las hace útiles porque les da sentido. Y es simbólico porque piensa (la intencionalidad es un signo sin significante) y porque habla. Pero precisamente por eso el lenguaje –y todos los símbolos– es convencional: el significado no es natural porque lo natural no remite a otra cosa. Por eso “la apoyatura del símbolo, su condición de posibilidad, es la convencionalidad lingüística, que ahora se muestra como productividad lingüística... Los símbolos no son injustificados; tienen un doble carácter de apoyatura: nos apoyamos en símbolos, que nos envían más allá, porque no son detenciones, sino que abren su propio *en*, como la palabra la voz... Apoyarse alude a las costumbres. ¿Son convenciones? Sí, pero ¿el hombre sobre-vive sin costumbres?... Por eso la costumbre consolidada es algo más que un puro uso: es una regla. Las costumbres adquieren carácter de norma. El lenguaje también tiene normas... La convencionalidad del lenguaje no es ajena a las reglas. La sintaxis es lo sistémico del lenguaje. Esto preanuncia lo ético, cuyo valor normativo es más que convencional... Las normas éticas no son convencionales, y tampoco leyes físicas: se pueden conculcar, aunque no impunemente: si se conculcan, algo le sucede al hombre. El hom-

bre no es un ser anómico. La anomía es una situación insostenible”¹.

Lo simbólico necesariamente ha de ser convencional; y lo convencional requiere normas porque de lo contrario no serviría de nada; para que un símbolo signifique algo que los demás puedan entender, es preciso que todos conozcan el mismo lenguaje, que se pongan de acuerdo en su sintaxis, en su semántica e incluso en su pragmática. Pero el lenguaje es algo vivo, que cambia continuamente; no tiene nada de extraño puesto que es un producto cultural y la cultura es histórica. De todos modos el lenguaje tiene que apoyarse en algo fijo, inmutable, en algo que le dé sentido: el pensamiento.

Pues bien, lo mismo ocurre en la sociedad, y por tanto en el trabajo: necesita normas por las que regirse, porque la anarquía no busca bienes comunes, la anarquía no es una sociedad sino una suma de individuos en la que cada uno va a lo suyo y no colabora con los demás. Hasta las cosas más elementales, como el tráfico, requieren normas, leyes que las regulen. La definición clásica de ley expresa esta idea: “la ley es la ordenación racional de la conducta, dirigida al bien común y promulgada por quien tiene autoridad”. Si la conducta no es ordenada por la razón, si no se atiene a órdenes o normas, no puede dirigirse a lo común sino que cada uno irá por libre.

Dichas normas o leyes, aunque sean convencionales, han de tener un fundamento absoluto, no relativo, o sería imposible fijarlas. Ese fundamento es precisamente la ética. La ética no es convencional porque antes que un sistema de leyes o normas es una virtud. “El hombre tiene que regular su vida de acuerdo con leyes que no se cumplen de suyo (como las leyes endógenas de que hablan los sociólogos o las leyes psicológi-

¹ POLO, L., *Quién es el hombre*, p. 167-170. El anarquismo y el marxismo — que desemboca en la sociedad sin clases, ni Estado ni leyes— piensan que las relaciones entre los hombres serán buenas, de manera espontánea, porque entienden al hombre como un ser natural más. Son concepciones materialistas que reducen la persona a *homo faber*.

cas puramente dinámicas). Son leyes de otra índole, que el hombre puede cumplir o no cumplir. Ahí tenemos una dimensión de la ética: el hombre es un ser capaz de normas éticas”².

b) *La coexistencia de las personas*

¿Cuál es el fundamento de las normas éticas; por qué éstas no son convencionales? “Si planteamos en serio el problema social, veremos que es un problema intrínsecamente ético. El problema social tiene que ver con la consideración del otro como prójimo: ‘Amarás al otro como a ti mismo’ (*Levítico*, 19,18; *S. Mateo*, 22,39; *Marcos*, 12,21; *Romanos*, 13,10; *Gálatas*, 5,14). Amar al otro como a sí mismo es simplemente reconocerlo como prójimo: es tan persona como yo...”³. El prójimo no está a mi disposición, el otro también es dador de sentido, también es libre y supraespecífico. Con el otro co-existo en un sentido mucho más profundo que con la naturaleza porque, en primer lugar, con él comparto bienes comunes.

“Aquí se trata de considerar la ética como es, no de proporcionar una teoría ética más o menos elaborada. Se trata de sorprender a la ética *in statu nascente*, o en tanto que surge justamente con el *homo sapiens*, es decir, en el momento en que el individuo viviente supera la finalización por la especie en virtud de su racionalidad universal que abre la comunicación intersubjetiva y, con ella, la sociedad... Paralelamente, si se niega el carácter espiritual del otro –no teóricamente, sino en la práctica– se procede antiéticamente... Toda relación, cualquiera que sea su contenido, es interhumana en tanto que es obligado tratar al otro como persona, no como instrumen-

² POLO, L., *Ética*, pp. 57-58.

³ *Ibidem*, pp. 78-79.

to”⁴. Este reconocimiento no puede ser puramente teórico, por eso es libre. De ahí que las normas éticas no sean leyes físicas; pueden no cumplirse, pero eso acarrea unas graves consecuencias no sólo para la sociedad sino también para quien las incumple.

Platón advirtió que es peor cometer una injusticia que padecerla⁵. A los sofistas esta tesis les parecía absurda porque no eran éticos sino que defendían la ley del más fuerte, tomada de la naturaleza. El argumento de Platón, sin embargo, es que quien comete la injusticia se hace injusto y quien la padece no. La razón es que “en el trato con los demás, quien niega que el otro es persona se transforma automáticamente en un ser que no puede vivir de acuerdo con su condición de ser humano”⁶. Lo propio del hombre es la inteligencia y la libertad; quien no acepta la realidad como es, quien no vive la benevolencia, no es ético, porque o bien no conoce realmente, o su libertad está viciada y no elige los verdaderos bienes sino que se conforma con lo peor. Elegir lo peor es propio de tontos o de malos. Quien hace el mal a otro, en realidad se lo hace a sí mismo, porque no se comporta como persona.

El reconocimiento de la dignidad humana es el fundamento de todos los deberes éticos; y como la dignidad viene dada con la persona –el ser persona lo hemos recibido con nuestro ser– la benevolencia no es una convención, no es fruto de un acuerdo entre los miembros de la especie *homo sapiens*, sino el reconocimiento de que el otro también pertenece a la misma especie y que, por ello, es un ser supraespecífico. “El hombre es *sapiens*. Si trata al otro como si no lo fuera, es decir, si no reconoce su carácter personal, lo reduce a *habilis*, a animal; eso ha ocurrido de una manera verdaderamente abrumadora a lo largo de la historia humana y es un problema ético de primera magnitud... Un ejemplo claro es la esclavi-

⁴ *Ibidem*, p. 81.

⁵ PLATÓN, *Gorgias*, 527b.

⁶ POLO, L., *Ética*, 81.

tud, perfectamente descrita por Aristóteles (ARISTÓTELES, *Política*, I, 4, 1254b 10-15; I, 5, 1255a 1-3): el esclavo es el que no tiene *logos*, el ser aparentemente humano que es incapaz de conducirse a sí mismo. En consecuencia, está sometido al dominio de otro, que puede disponer de él. La esclavitud es la consideración puramente instrumental de un ser humano, basada en la negación de su carácter personal”⁷. No reconocer en los demás su carácter personal es posible por muchos motivos, entre otros porque no nos interesa que lo sean ya que, de lo contrario, no podríamos disponer de ellos a nuestro antojo.

c) *Economía y ética*

Lo que queremos poner de manifiesto es que “la consistencia de la sociedad civil reside en la ética. La ética... es intrínseca al hombre. Aparece como un invento, pero es una dimensión constitutiva del hombre, no menos que la mano. Para ser ciudadano es necesaria la valoración, la cual es inseparable de la sociedad civil”⁸. No es la economía, el trabajo, lo que hace posible la sociedad. Aristóteles dice, y con razón, que “cuando los hombres son amigos, ninguna necesidad hay de justicia”, pero a continuación añade: “pero, aun siendo justos, sí necesitan de la amistad, y parece que son los justos los que son más capaces de amistad”⁹. Sin la ética no es posible la convivencia, ni por tanto el trabajo, hasta el punto que las valoraciones éticas deben ser la base de las económicas porque, de lo contrario, la economía se volvería contra el hombre.

“¿Las leyes económicas son el sistema según el cual una sociedad funciona consistentemente? Es claro que no es así.

⁷ *Ibidem*, p. 79.

⁸ POLO, L., *Quién es el hombre*, p. 79.

⁹ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1155a 26-29.

A veces los economistas se declaran éticamente neutrales. No dicen si un objetivo es bueno o mal, sino que ciertos procedimientos existentes de asignación de recursos no son coherentes con el objetivo que se pretende... Queda pendiente la valoración de los objetivos, sin la cual no tienen carácter social. Pero, en cambio, se aclara que dicha valoración no es independiente de su posibilidad de aceptación, esto es, que la ética excluye la veleidat y la arbitrariedad: no es ilusoria. Por eso, una antropología que no tenga en cuenta la economía es incompleta y, a la vez, la ciencia económica es incapaz de formular la antropología¹⁰. El trabajo y las relaciones económicas están en función del hombre y de ello se sigue que no son lo fundamental: no pueden “formular la antropología”; pero la antropología ha de contar con ellos.

Si el trabajo tiene una dimensión social intrínseca, ahora hay que añadir que tiene también una dimensión ética sin la cual sería imposible. Ya hemos visto el caso de la esclavitud: “si sólo unos cuantos son *sapientes*, los otros se reducen a *fabri*; pero entonces no son hombres: son homínidos, pertenecen al género *homo*, pero no son personas”¹¹.

En el pensamiento antiguo y medieval se distinguía entre el *facere* y el *agere*; Aristóteles replica a Platón que un técnico que hace el mal a sabiendas es mejor técnico que quien lo hace sin querer, porque el primero “sabe” lo que hace mientras que el segundo lo hace por ignorancia o error, es decir, no sabe, no conoce su técnica. La distinción entre *facere* y *agere* es clara, pero su separación, en cambio, es imposible; la razón es que “nadie debe ser un mero técnico, pero eso quiere decir que la consistencia social no estriba en la técnica. Hoy conviene añadir que técnica y ética (el *facere* y el *agere*) guardan relaciones más estrechas que las admitidas por los antiguos, por cuanto ambas son integrantes del actuar humano”¹². En una sociedad como la griega en la que los trabajos

¹⁰ POLO, L., *Quién es el hombre*, pp. 99-100.

¹¹ POLO, L., *Ética*, p. 80.

¹² POLO, L., *Quién es el hombre*, p. 101.

físicos recaían sobre los esclavos (que no eran considerados hombres), esa distinción y separación era consecuente, pero hoy, que hemos tomado conciencia de la dignidad del trabajo, es inaceptable. Actuar como “mero técnico” es antisocial, antihumano, y si el trabajo y la sociedad se vuelven contra el hombre, pierden su sentido. Trabajar contra el hombre es un absurdo, porque el trabajo es el modo como el hombre se perfecciona en muchos sentidos; trabajar éticamente, en cambio, da una dimensión nueva al trabajo, porque lo constituye en medio para que el hombre alcance una perfección mayor, la que hace referencia a la dimensión ética.

Pocas acciones de las que el hombre realiza puede decirse que son exclusivamente éticas, que pertenecen de un modo exclusivo al *agere*, salvo que consideremos al trabajador como un esclavo; si quien trabaja es la persona, entonces no podemos olvidar la dimensión subjetiva del trabajo y, en primer lugar, su dimensión ética: el trabajo perfecciona o no al trabajador de un modo intrínseco porque le hace moralmente bueno o malo, y esto es más que el rendimiento puramente económico del trabajo. Esto no quiere decir que la economía sea poco importante o que el rendimiento técnico sea secundario, sino que a él se le añade otro de más valor para la persona. En una sociedad como la nuestra, en la que no hay amos y esclavos –o no debería haberlos–, el *agere* y el *facere* están entrelazados y no es posible, por tanto, ser un buen trabajador si no se es ético.

Descubrimos así una dimensión del trabajo que sobrepasa, sin anularlas, todas las vistas hasta el momento. El trabajo es medio para que la persona se perfeccione éticamente, para que la sociedad tenga consistencia, para que la convivencia sea pacífica, para que todos sean tratados con justicia y se eviten las discriminaciones por motivos de raza, religión, categoría social, etc. Quien trabaja bien, sea cual sea su trabajo, contribuye al bien común y se perfecciona como persona; la categoría social del trabajo, su valoración social o económica, es aquí secundaria, porque el valor ético está por enci-

ma ya que afecta a la persona en su propio ser. Por eso todos los trabajos rectos pueden servir de medio para que el hombre mejore en cuanto hombre; y como la necesidad de trabajar es ineludible y el trabajo ocupa además la mayor parte de la vida, el trabajo se convierte en el medio más importante para que la persona se perfeccione continuamente.

Pretender la propia perfección al margen del trabajo, para una persona normal que ocupa su día en una labor profesional, es buscarla no se sabe dónde. Sería como llevar una doble vida, incompatible con lo que se desea. Mejorar como persona es mejorar en todos los aspectos y en todas las actividades que el hombre realiza; dejar de lado el trabajo sería, por eso, una contradicción. No hace falta hacer nada especial o distinto; basta actuar como persona en todo lo que es preciso hacer; y el trabajo es una necesidad. Trabajar bien, éticamente, pasa a ser entonces, el medio por excelencia para la autotranscendencia a la que el hombre debe llegar; perder de vista esta dimensión del trabajo sería una amputación traumática de su sentido más radical.

Lo importante es notar que un trabajo realizado al margen o en contra de la ética se opone al hombre y a la sociedad; en cambio un trabajo bien hecho, en todos los aspectos, es el principal instrumento con que cuenta el hombre para llegar a ser verdaderamente hombre. Aunque el fin del hombre no sea trabajar, el trabajo no puede ser minusvalorado o dejado de lado como si se tratara de una actividad inevitable pero marginal. Como actividad propiamente humana que es, puede y debe servir al hombre. Éste es un nuevo sentido, trascendente, de lo que, en principio, parecía una mera necesidad biológica.

3. Conocimiento y trabajo

a) El pensamiento como actividad personal

El hombre no está en el mundo de un modo naturalmente práctico sino teórico. Lo primero no es la práctica, el trabajo, sino el conocimiento; la razón es elemental: “si no hay dirección teórica de la conducta, no hay ética. Lo que hacemos de un modo instintivo, sin darnos cuenta de ello (lo que se llaman los *primo primi* en teología moral, tentaciones en las que no fija uno la atención o los actos reflejos) no comporta responsabilidad”¹³. Además “lo más rentable es pensar: si no se piensa, las cosas salen mal”¹⁴.

Como se trata de un conocimiento que, antes o después, va a dirigir la acción, es importante que sea verdadero, que se adecue a la realidad. Esto significa que también el conocimiento tiene un carácter moral, que es libre. A veces se piensa que la libertad no es propia del pensamiento sino sólo de la voluntad, pero no es así: “la unidad entre nuestro pensamiento y el ser es una convicción inicial de la filosofía que se encuentra expresada en el fragmento tercero del poema de Parménides: *lo mismo es el pensar y el ser...* Siendo esto evidente, sin embargo, pero desde otro punto de vista, el aforismo parmenídeo es obviamente falso. Pensar no puede ser lo mismo que el ser, porque pensar es algo que hacemos los hombres, y el ser no lo hemos hecho nosotros. El pensar permite una consideración pragmática, en cuanto que es ejercido por cada uno de los hombres, según la cual se distingue manifiestamente del ser. A mi juicio, esta consideración pragmática es el quicio latente del pensamiento moderno; el que permite la sospecha de que nuestro pensamiento no es uno con las cosas, y en consecuencia no puede fundarse en ellas, ni justificar en ellas su verdad”¹⁵.

Pensar no es un automatismo que le ocurre al hombre; incluso aunque haya unas leyes lógicas que lo rigen, éstas no son el único criterio de su coherencia y de su verdad. La ade-

¹³ POLO, L., *Ética*, p. 52, nt. 3.

¹⁴ *Ibidem*, p. 52.

¹⁵ GARCÍA GONZÁLEZ, J., *Principio sin continuación*, Servicio de Publicaciones e Intercambio Científico de la Universidad de Málaga, Málaga, 1998, pp. 45-46.

cuación con la realidad, que se da de un modo natural en la primera operación intelectual –la simple aprehensión–, no es suficiente sino que “el pensamiento, en cuanto que es distinto del ser, es el indicio a que ahora debemos atender: el indicio de una persona... El pensamiento remite a la persona por cuanto nos refiere a la existencia cognoscente: ése es el ser que el pensamiento indica, y de ese modo el pensar alude a la existencia personal... no se afirma aquí que el hombre no exista sin pensar, sino más bien lo inverso: que el pensar no existe sin el hombre; paralelamente no se define al hombre como *res cogitans*, sino a los pensamientos como cosas del hombre. Precisamente lo que se afirma es que la existencia humana es *más* que el pensamiento: lo que el pensamiento requiere, de lo que depende o a lo que se refiere”¹⁶.

b) *La dimensión ética del conocimiento*

En el hombre casi todo es libre o depende de la libertad que, como veremos, es radicalmente personal, más que una mera propiedad de la voluntad (aunque ésta también es libre). Conocer las cosas como son requiere, a la vez, aceptarlas, asumir dicho conocimiento, lo cual no se produce de suyo o de modo espontáneo, porque todos tenemos experiencia de que podemos negar hasta las evidencias y de que basta con no prestar atención a una cosa para no tenerla en cuenta. De ahí que “también el conocimiento es susceptible de consideración ética. Hay vicios y virtudes intelectuales. Los vicios intelectuales son fundamentalmente dos: la curiosidad y el error”¹⁷. Son vicios propiamente intelectuales, que no vienen causados por la voluntad sino por la persona. “La curiosidad se describe como el afán por conocer cosas que no merecen ser conocidas (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, II-II, q.167, a. 1 y 2). Es

¹⁶ *Ibidem*, pp. 42-43.

¹⁷ POLO, L., *Ética*, p. 105.

un empleo ocioso del intelecto ocuparse de cosas insignificantes o poco pertinentes. Es atentar contra la nobleza del intelecto, abierto al conocimiento de la verdad, restringirlo al conocimiento de ruindades”¹⁸.

Saber lo que se debe saber, conocer la propia profesión, es una obligación moral grave, porque de ello depende no sólo la eficacia sino también el no incurrir en errores culpables. Se trata de una clara referencia ética del conocimiento. También el error puede ser culpable ya que “se define como el *atreverse a afirmar lo que no se sabe*, cosa que muchas veces hacemos: los pedantes hablan de lo que no saben con seguridad: con eso se induce al otro a equivocaciones y ello es claramente malo”¹⁹.

Los vicios de la inteligencia tienen una repercusión práctica puesto que el hacer depende del conocer. Si tenemos en cuenta, como se ha dicho, que no es posible separar el *facere* y el *agere*, entonces las consecuencias se ven más claras. Es clásica la teoría de que, en temas morales, no debe actuarse con conciencia dudosa porque se expone uno a hacer el mal; pero lo mismo cabe decir de la acción técnica: “actuar con conciencia errónea puede no ser una falta moral si el error es invencible. Pero es ilícito actuar con dudas de las que no se quiere salir, como el que dice: ‘Yo no estoy seguro de si esto es bueno o malo; sin embargo, lo voy a hacer; voy a actuar sin tener en cuenta todas las consecuencias previsibles de mis actos, sino solamente unas cuantas: las otras las olvido’”²⁰.

La rectitud moral comienza antes de que empecemos a trabajar porque el conocimiento no es una actividad de nadie, impersonal o anónima, que se rija por leyes propias al margen de quien piensa. Conocer o no y aceptar la verdad conocida depende de la libertad personal. “La inteligencia no es impersonal de suyo; pero tampoco es personal de entrada, sino

¹⁸ *Ibidem.*

¹⁹ *Ibidem*, p. 106.

²⁰ *Ibidem.*

personalizable. La personalización es cierta integración de su ejercicio, cierta orientación del mismo que permite su progreso armónico. Cuando ésta falta, la inteligencia se enmaraña ignorando su poder configurador, al que renuncia en aras de lo que realmente es una esclavitud a ocultos intereses, o mera divagación y dispersión”²¹.

Cuando un científico o un filósofo proponen una teoría nueva no lo hacen porque no les quepa más remedio, porque estén abocados a ella por los datos que han recogido o por cualquier otro motivo externo: “la idea de que nuestros conocimientos se articulan ellos mismos, sin personal intervención unificante, es falsa y desorienta radicalmente a la persona. En cierto modo el ‘objetivismo’ (por ejemplo el científico; pero, no menos que él, el filosófico), debilitan la índole personal de la inteligencia. Porque la unidad de la inteligencia no depende de un fundamento ajeno, sino de la persona que la posee, y de su ser cognoscente. Y, por otra parte, esa dependencia no es arbitraria, aunque sí libre”²². Sin la libertad personal no se comprende que existan tantas teorías filosóficas, o tantas antropologías; para unos, determinado aspecto de la realidad tiene más peso que otro a la hora de explicar un fenómeno; se trata de distintas valoraciones de lo mismo, que la propia inteligencia realiza en función de lo que la persona se proponga. De momento es importante notar esto: que la inteligencia no es un mecanismo automático sino que depende del ser personal. Por eso su cultivo es histórico –más bien biográfico– y, por consiguiente, ético.

“Es extraordinaria la importancia que tiene el conocimiento para la ética. No se trata de proponer un intelectualismo ético; o de sostener que basta el saber que una cosa es mala para no hacerla. No basta la inteligencia, porque interviene también la voluntad. Pero el conocimiento es un ingrediente necesario para la acción, y si se niega el conocimiento debi-

²¹ GARCÍA GONZÁLEZ, J., *Teoría del conocimiento humano*, p. 156.

²² *Ibidem*.

do, se incurre en responsabilidad... Cabe alegar que, así entendida, la ética es abrumadora. Todo lo contrario: la ética se ocupa de la felicidad y señala sus condiciones inexcusables”²³.

Dado el nivel técnico y cultural alcanzado en nuestros días, la importancia del conocimiento adecuado para ejercer bien cualquier trabajo es una responsabilidad personal que cada uno tiene que asumir. Trabajar bien es una obligación moral que lleva unida inseparablemente la necesaria preparación profesional. No se trata de una mera consideración teórica, sino que cada día la sociedad es más exigente en este campo; los médicos, por ejemplo, son muy conscientes de la responsabilidad, también civil e incluso penal, que lleva consigo un fallo humano en el ejercicio de su profesión, y más aún si se trata de un fallo por ignorancia en aquello que deberían conocer. También en este aspecto nuestra cultura ha tomado conciencia del valor y la dignidad del trabajo, de la importancia de realizarlo bien, y de que todo esto depende de la libertad personal.

Conocer el carácter instrumental del trabajo es, al mismo tiempo, adquirir un nuevo conocimiento de más calado, más importante para la persona: si los conocimientos profesionales –el conocimiento del mundo y de la cultura– son medios, lo serán para otro tipo de saber más alto. Conocer y dominar la propia profesión no sólo no es un fin en sí mismo, sino que debe de estar en función de un conocimiento superior, a saber, el conocimiento que el hombre puede y debe adquirir de sí mismo como persona, o sea, del hábito de sabiduría.

Siempre se ha dicho que, en cierto sentido, todo hombre es filósofo; en efecto, todos necesitamos saber quiénes somos como requisito previo para poder actuar como se espera de una persona. Ese conocimiento, en cuanto que puede llegar a adquirirlo todo hombre, no es un secreto que no puedan descubrir más que los filósofos; el secreto se hace patente a me-

²³ POLO, L., *Ética*, p. 108.

didada que el hombre se va desarrollando y va descubriendo sus posibilidades. Y puesto que el trabajo manifiesta en sí mismo su limitación, abre un panorama nuevo que toda persona puede llegar a descubrir. Que lo haga o no depende de su libertad; si se conforma con poco se detendrá en la satisfacción interior o el equilibrio psicológico que el trabajo puede aportar, lo cual, como se ha dicho, no pasa de ser un naturalismo y un egoísmo; pero si se atreve a más, podrá profundizar en su propio ser y llegar a comprender lo que verdaderamente es el hombre. Pero para lograr este conocimiento debe adquirir hábitos, que son la condición de posibilidad de un crecimiento mayor de la naturaleza humana.

4. Las virtudes en el trabajo

a) Naturaleza de las virtudes

Hay un primer modo de “tener” que ya hemos visto y que es la posesión física, el hábito como categoría accidental de la que hablara Aristóteles; según este modo de tener, el hombre habita en el mundo; este hábito es propio y exclusivo del hombre ya que los animales no poseen más que su propio cuerpo. Otra manera de tener es el conocimiento intelectual; Aristóteles lo define como operación inmanente que posee el fin; las cosas son reales, pero además, gracias al conocimiento, “el alma es en cierto modo todas las cosas”, es decir, las posee, las hace suyas, las asimila. Se trata de un modo de tener más profundo, más radical, porque es mejor sentir y disfrutar, por ejemplo, del olor de una flor que poseerlo físicamente pero sin sentirlo. Es importante notar en qué sentido el conocimiento es más noble que la mera posesión física: “la operación inmanente se corresponde con objetos; la posesión de que es capaz el cuerpo humano en su despliegue poético o pragmático es más débil y se corresponde con las ‘cosas de la vida’: los asuntos y utensilios en general. Este tipo de cosas,

definidas por su posesión humana no inmanente, son imprescindibles para la vida, pero no son, en rigor, entes físicos... Precisamente porque los artefactos son interrelativos (orden de los medios) no son cosas en sentido absoluto. La realidad no puede ser tenida prácticamente en tanto que absoluta. En cambio, la operación inmanente sólo es posible en orden a lo absoluto de lo real. Por eso, el conocimiento humano, aunque no posee absolutamente lo real, posee una dimensión absoluta suya, a la que se llama verdad”²⁴.

En realidad la posesión absoluta de la realidad es imposible para el hombre; no hay modo de hacerse con ella, que goza de una cierta autonomía y consistencia propia que no podemos, en modo alguno, quitarle. Podemos habitar la naturaleza pero no apropiárnosla: el dominio humano no es total porque no somos los creadores de la naturaleza. De aquí deriva –ya lo hemos visto– la necesidad de respetarla y tratarla con benevolencia, así como que la propiedad privada tiene un límite que debe extenderse incluso a la humanidad entera: no sólo ningún individuo es propietario absoluto de algo, sino que ni siquiera la humanidad como tal lo es; ni aunque nos pudiéramos todos de acuerdo, podemos usar de la naturaleza de un modo arbitrario y desconsiderado. La naturaleza no nos pertenece sino que la tenemos, y dicho tener no es absoluto.

Pero “en el hombre hay todavía otra forma de posesión, la cual se sigue de las operaciones inmanentes, cuyo principio es inmaterial. Esta derivación indica que la operación inmanente es, a su manera, un medio, no lo más alto en absoluto en el hombre. La inmanencia no es lo más íntimo ni lo más radical. Pero de ella se sigue siempre una mejora o un empeoramiento. Y esa vinculación a una consecuencia que la supera, señala también su dignidad. La operación inmanente está abierta hacia arriba y hacia abajo, suficientemente enrai-

²⁴ POLO, L., *Sobre la existencia cristiana*, pp. 121-122.

zada para dirigir la práctica y dar paso al enriquecimiento interior”²⁵.

Cuando conocemos, y también cuando actuamos, algo sucede en nosotros mismos más importante aún que lo que sucede en el exterior; no somos pura exterioridad sino que tenemos una intimidad que puede enriquecerse o empobrecerse; pero la intimidad no es sólo un conjunto de conocimientos, afectos, etc.; la intimidad es el ser mismo del hombre, una riqueza interior que le constituye y de la que puede disponer libremente. “El perfeccionamiento de la facultad como consecuencia del ejercicio de sus actos es la virtud; la imperfección que sigue a un ejercicio defectuoso es el vicio. Las virtudes se llaman intelectuales si perfeccionan la inteligencia y morales si perfeccionan las tendencias. Las virtudes morales, el perfeccionamiento de la dotación tendencial humana, es un reforzamiento de la misma que intensifica también la libertad respecto de nuestras tendencias. Por tanto, del nivel inmanente al nivel de los hábitos se pasa siempre, y así la operación es medio para la virtud: si se ejerce la operación, se modifica la estructura de la facultad y el acto siguiente es mejor o peor”²⁶.

El tema de la virtud aparece pronto en la historia de la filosofía: Sócrates, Platón y Aristóteles se dieron cuenta de su importancia y trataron de ellas con detalle. Aristóteles la define como “un modo de ser selectivo, siendo un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquello por lo que decidiría el hombre prudente”²⁷. Se trata de un “modo de ser” nuevo, adquirido, una “segunda naturaleza”, como se dirá en la Edad Media, que perfecciona nuestras facultades y las hace capaces de realizar lo que, de otro modo, no podrían lograr nunca. La virtud, en definitiva, es el

²⁵ *Ibidem*, p. 123.

²⁶ *Ibidem*, pp. 119-120.

²⁷ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, II, 1106b 36-38.

modo que el hombre tiene de crecer para dentro, de ser más de lo que es, de autotranscenderse.

En la filosofía clásica y medieval ese crecimiento se atribuía sólo a las facultades humanas, no al ser del hombre (las facultades son potencias activas, actos segundos). Yendo más allá, debe decirse que “las operaciones son para las virtudes, que, en este sentido, son lo que perfeccionan realmente al hombre. La virtud es el punto en que el tener toma contacto con el ser del hombre, la conjunción de lo dinámico con lo constitucional. El hombre no teoriza siempre; en cambio, la virtud es permanente, queda incorporada de manera estable, supera la condición de ejercicio o no ejercicio en que todavía las operaciones inmanentes se encuentran”²⁸. Esta idea habrá que desarrollarla más adelante; por ahora queda indicada.

En cualquier caso, en lo que sí estamos todos de acuerdo con los clásicos es en que “una antropología que prescindiera de la noción de virtud es deficitaria y pesimista. El estudio de la humana capacidad de poseer se trunca si se reduce a un solo nivel. La virtud no es la última palabra, pero, en gran medida, la antropología se decide aquí. ¿Aceptamos la tesis de que la naturaleza humana es capaz de un perfeccionamiento en su misma línea como consecuencia de sus actos? ¿O nos fijamos exclusivamente en los resultados experimentalmente verificables, contantes y sonantes, como se suele decir?... Ahora bien, la virtud es una posesión tan estable, insisto, que en ella la naturaleza humana y su actuación coinciden”²⁹. Las virtudes son perfecciones de las facultades y, en ese sentido, de la naturaleza humana y, por tanto, de la persona.

b) *La virtud como rendimiento subjetivo del trabajo*

²⁸ POLO, L., *Sobre la existencia cristiana*, p. 123.

²⁹ *Ibidem*, p. 125.

Aquí tenemos ya un modo claro y patente en que la actividad humana, el trabajo incluido, benefician a la persona y no sólo a la naturaleza; estamos ante el rendimiento subjetivo del trabajo, que es mayor que el objetivo porque “visto desde la virtud, el hombre es el ser beneficiario de su propia actividad. Y también la víctima, si su actividad es equivocada. Lo trágico en el hombre consiste en querer limitarse impunemente a perjudicar a los demás o a faltar a la verdad: lo cual es imposible porque lo impide ese peculiar *feed-back* por el que nuestros actos nos determinan... Por tanto, los objetivos egoístas son contradictorios en el fondo”³⁰. En este sentido, y no como lo han entendido por ejemplo los existencialistas, hacer es hacerse a sí mismo, porque los efectos subjetivos de las acciones externas tienen más importancia que los objetivos. Si se pierde de vista esto, no se comprende bien cómo es el hombre y cómo se perfecciona. Los bienes externos son necesarios, pero pueden, al mismo tiempo, ser contraproducentes para su poseedor. Por eso el fin último del trabajo no hay que ponerlo tanto en el producto –que también es importante– sino en el perfeccionamiento del trabajador mismo.

“El fin más alto en el hombre mismo es la virtud, pero no se puede conseguir en directo, puesto que no es un objeto ni una cosa, sino que está en la intimidad del hombre: ahí es donde se adquiere como un beneficio añadido al ejercicio correcto de la propia dotación activa”³¹. *Agere y facere* se encuentran de tal modo relacionados que el primero depende del segundo; por eso no es posible ser un buen trabajador, en sentido absoluto, y una mala persona. La unidad de la vida humana no se puede quebrar; llevar doble vida es propio de esquizofrénicos, de enfermos mentales o de personas inmaduras que no se conocen o no son sinceras consigo mismas. “¿De qué sirve al hombre ganar todo el mundo si pierde su

³⁰ *Ibidem*, p. 124.

³¹ *Ibidem*.

alma?”³²; esta frase resume lo que estamos diciendo porque en ella se encierra una antropología muy profunda.

La dimensión subjetiva del trabajo es, en un cierto sentido, independiente de la objetiva, en cuanto que cualquier trabajo noble, aunque no goce de una gran consideración social y aunque no aporte rendimientos objetivos muy valiosos, la posee; da igual una profesión que otra; lo importante no es lo que se hace sino cómo se hace, y ello porque “trabajando, el hombre se ennoblece o se envilece. También de ello se sigue la primacía del trabajo en su sentido subjetivo sobre su sentido objetivo. La virtud es un valor superior a la utilidad”³³. En una sociedad como la nuestra, que se rige por el principio del resultado, es normal que se considere y se valore a las personas según el trabajo que realizan, según su categoría, su utilidad, su rendimiento económico, etc., pero se trata de un criterio que desconoce el sentido subjetivo del trabajo, que mide a los hombres no por su calidad humana sino por su eficacia. Se trata de un error porque, en primer lugar, no todos podemos realizar el mismo trabajo –en ese caso no existiría la división del trabajo–, además no todos tienen la mismas oportunidades, y no hay dos hombres iguales; se clasifica a las personas más por lo que tienen que por lo que son, con lo que se deja de lado lo fundamental.

c) *El orden de las virtudes*

El trabajo exige virtudes intelectuales y morales. No hay que perder de vista que la virtud intelectual más alta es la sabiduría, no la ciencia; por eso, aunque no se posean muchos conocimientos científicos, es más virtuosa la persona que conoce su propio ser y actúa en consecuencia. Dicho de otro modo: se puede poseer la virtud de la sabiduría sin poseer el

³² *S. Mateo*, 16, 26; *S. Marcos*, 8, 36; *S. Lucas*, 9, 25.

³³ POLO, L., op. cit., p. 120, nt. 19.

hábito de ciencia. Y de esto todos tenemos experiencia: hay personas con poca formación que, sin embargo, “valen” más que otras muy sabias. No queremos decir que la preparación profesional sea poco importante sino que estamos indicando el rango de las virtudes porque cuantas más se posean, mejor.

En cuanto a las virtudes morales, los clásicos desde Platón consideran que hay cuatro que incluyen a todas las demás: la prudencia, la justicia, la fortaleza y la templanza. No es el momento de estudiarlas a fondo y ver qué papel desempeñan en el trabajo o cómo se adquieren si se trabaja bien. Basta con indicar, por ejemplo, que “la virtud ética primaria es la *prudencia*. La prudencia es una virtud dianoética; es decir, una virtud intelectual que marca el enlace de la inteligencia con la conducta práctica, en tanto que la conducta práctica puede y debe ser dirigida. La prudencia es un tema ético central en la tradición occidental. Actualmente la prudencia está desacreditada o más bien descuidada. Aunque es evidente que cualquier hombre de acción, y sobre todo un hombre de gobierno, la está utilizando constantemente: está viviendo la prudencia en el manejo de sus asuntos; de lo contrario no puede subsistir”³⁴. Santo Tomás la definía como *recta ratio agibilium*³⁵, porque sin ella no es posible ordenar los medios necesarios para lograr el fin que nos proponemos. No se puede trabajar bien si no se es prudente porque, en ese caso, el trabajo no sería eficaz, no lograría lo que se propone³⁶. Pero cuando se

³⁴ POLO, L., *Ética*, p. 49.

³⁵ Cfr. SANTO TOMÁS, *S. Th.*, I-II, q.3, a.6 c.

³⁶ La prudencia se refiere al *agere*, no al *facere*, pero “hay razones para sostener el carácter virtuoso de los hábitos productivos. En primer lugar, estos actos son equivalentes al *trabajo* humano, el cual, aunque está al servicio del hombre, es imprescindible para su vida. En segundo lugar, porque sin los resultados del trabajo, la justicia social quedaría vacía. En tercer lugar, como el trabajo es más eficaz cuando se realiza en común, comporta cooperación, la cual es una dimensión de la amistad. El intercambio de bienes y la ayuda al amigo en desgracia no son posibles sin trabajo. En cuarto lugar, la equivalencia de la acción y la intención comporta una revisión de la exterioridad de la obra, porque dicha equivalencia sólo es posible a través de ella”. POLO, L., *La voluntad y sus actos*, II, Cuadernos de Anuario Filosófico, n. 60, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1998, p. 47.

es prudente la ganancia es doble: el trabajo rinde y la persona, el trabajador, se perfecciona.

La justicia es la virtud por la que, de modo constante y perpetuo, damos a cada uno lo suyo³⁷. Si todas las virtudes morales son adquiridas mediante el libre ejercicio de la voluntad, la justicia presenta una dificultad añadida ya que “la justicia es un hábito imprescindible porque la voluntad humana tiende naturalmente al bien, pero no tiende naturalmente al bien de los demás. Ese bien excede la capacidad volitiva, ya que cada uno apetece su propio bien. Dicho de otra manera, la justicia y la inclinación a la felicidad son divergentes, de manera que, sin una virtud sobreañadida la voluntad no podría llevar a cabo actos justos³⁸. En cierto modo la justicia tiene menos base en la naturaleza humana que las otras virtudes y por eso “es la virtud en el más cabal sentido, porque es la práctica de la virtud perfecta, y es perfecta porque el que la posee puede hacer uso de la virtud con los otros y no sólo consigo mismo”³⁹. Con la justicia, en principio, actuamos a favor de los demás, aun a costa de renunciar a ciertos bienes que apetece; por eso es la virtud social por excelencia, sin la cual sería imposible la convivencia pacífica. Pensar en los demás, sin embargo, no es antinatural porque, como hemos visto, la sociedad tiene su fundamento en la naturaleza humana (los clásicos decían que el hombre es social por naturaleza), y en el trabajo, que tiene una dimensión social intrínseca, es imprescindible, porque quien trabaje pensando sólo en su propio bien con exclusión del bien ajeno, no está realizando un verdadero trabajo sino una actividad muy próxima a la de los animales. Además, en contra de la opinión de Hobbes, “en los viajes, también puede uno observar cuán familiar y amigo es todo hombre para todo hom-

³⁷ Cfr. SANTO TOMÁS, *S. Th.*, II-II, q.68, a.1 c.

³⁸ POLO, L., *La voluntad y sus actos*, II, p. 37. Este texto resume la postura tradicional; la del autor se expone en lo que sigue.

³⁹ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1129b 30-34.

bre”⁴⁰. El bien ajeno puede considerarse como propio no sólo cuando hay amistad sino siempre, porque los demás, en principio, no son nuestros enemigos ni adversarios sino colaboradores en la tarea de conseguir bienes comunes.

La virtud de la fortaleza pertenece, según la tradición, al apetito irascible, que tiene por objeto el bien arduo. Poco hay que decir aquí de ella; basta considerar que el trabajo supone esfuerzo, paciencia, resistencia ante las dificultades, perseverancia, etc. Si el trabajo no se acaba, se frustra, no produce nada, se hace estéril. No basta además acabar las cosas, hay que acabarlas bien, hasta los detalles, si es que se desea que tanto objetiva como subjetivamente el trabajo sea perfecto; un bien imperfecto no es un verdadero bien, como un instrumento que no sirve no puede llamarse instrumento.

En cuanto a la templanza bastaría remitirse a Aristóteles para considerar su importancia; el intemperante es incapaz de valorar bien y, por tanto, de perseguir los verdaderos bienes; es como una persona que está ciega pero que no se deja guiar por otro. Sin ser la virtud más importante, es, sin embargo, condición necesaria para poder guiarse por la razón. Platón la consideraba esencial para la clase de los productores, porque han de trabajar pensando en el bien de la sociedad entera y no en el suyo propio. Todo trabajador –y todo hombre lo es– debe adquirirla y vivirla si desea trabajar como hombre, buscando el bien común.

Las virtudes se adquieren en cualquier circunstancia de la vida pero, sobre todo, en el trabajo, que es la actividad productiva por excelencia; y a la inversa: las virtudes facilitan trabajar más y mejor. Al crecer en la virtud, el hombre crece también en cuanto hombre, y esa “productividad” es mayor y más importante que el rendimiento objetivo del trabajo. Trabajar bien es una escuela de virtudes, o sea, de perfeccionamiento personal. El sentido subjetivo del trabajo, prácticamente desconocido durante siglos, cuando el trabajo era pro-

⁴⁰ *Ibidem*, 1155a 20-21.

pio de esclavos o de siervos, ha sido descubierto cuando la excelencia humana ha dejado de medirse principalmente por la nobleza de sangre, que tiene que ver con la naturaleza, y se ha desplazado hacia el trabajo como modo de contribuir al bien de todos, es decir, hacia la cultura.

5. Trabajo, naturaleza humana y persona

a) *La distinción de naturaleza y persona*

Hasta ahora nos hemos referido en ocasiones a la naturaleza humana y a la esencia como si su significado fuera equivalente. Pero es preciso que, a partir de este momento, afinemos más en la terminología, porque esos nombres significan cosas distintas.

Para comprender el sentido de estas distinciones hay que notar que “la rectificación aristotélica a Platón consistió esencialmente en rechazar el estatuto *en sí* de las ideas, para retrotraerlo al *nous*: *el nous* –dice Aristóteles– *es el lugar de las ideas* (*De Anima*, III, 429a 25)... Pero habría que decir que si las ideas no se dan en sí, sino en un inteligir, tampoco el inteligir se da en sí, sino que es el entender de una persona. El progreso sobre Aristóteles exige llevar a su término la rectificación iniciada: el *nous* tampoco es lo radical, sino que la inteligencia remite a la persona... Aunque desde Boecio sea la persona la que se define por su naturaleza racional, entiendo que más bien a la inversa es el conocimiento intelectual el que debe referirse al ser personal”⁴¹. Este tránsito es necesario porque de lo contrario reducimos la persona a un ser más de la naturaleza. Para recorrerlo es preciso hacer algunas consideraciones previas.

En primer lugar, “corresponde a la existencia personal la designación de *co-existencia*: el existir humano es coexistir;

⁴¹ GARCÍA GONZÁLEZ, J., *Principio sin continuación*, pp. 66-67.

es una existencia con..., desplegada o añadida junto a...; inicialmente, junto al universo... El ser del espíritu no se reduce a la existencia de lo material, pero tampoco es incompatible con ella, ni la subsume, ni la constituye como su alienación... Por esto la existencia humana es coexistencia, ante todo, con el universo”⁴². Sobre este punto hemos tratado ya ampliamente: los procesos de hominización y humanización terminan en un ser que está por encima de la naturaleza, pero que la necesita para su propia subsistencia. La persona, en efecto, no constituye el universo, no le da el ser ni la subsume, pero le da sentido y la continúa a través de la cultura; por eso es adecuado decir que la persona coexiste con el universo, aunque no lo sería afirmar que el universo coexiste con la persona ya que el universo, en esta coexistencia, no se relaciona con el hombre sino que es el ser personal quien, respetándolo, “esencializa” el ser del mundo al darle un nuevo significado y una nueva finalidad. “En suma, la existencia personal tiene que ver con el universo en el modo de una implementación: el hombre plenifica el cosmos, lo lleva a su perfección”⁴³.

En segundo lugar, “la existencia de la persona humana es además, es decir, irreductible no ya al pensamiento, sino a cualquiera otra de sus acciones; y, por lo mismo, éstas no son sino manifestaciones del ser personal”⁴⁴. A esto hemos hecho referencia cuando hemos tratado de la consideración pragmática del pensar: aunque el conocimiento sea, en sí mismo, acto perfecto que posee el fin, quien piensa es un ser histórico que piensa cuando quiere y lo que quiere; además la lógica de lo pensado no arrastra necesariamente a la persona, y eso no sólo porque podamos negar las evidencias (Descartes usó esta posibilidad como método para hacer metafísica), sino porque los datos o los hechos que conocemos no nos imponen la formulación de una determinada teoría y sólo de una. Por eso ninguna actividad humana coincide con la persona sino que

⁴² *Ibidem*, p. 69.

⁴³ *Ibidem*, pp. 69-70.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 70.

ésta es algo más, un “además”, un sobrante de realidad que dirige y gobierna libremente su propia actividad.

Una consecuencia inmediata de lo dicho es que si la persona es “además” del mundo y de sus acciones, la persona nunca se realiza plenamente en él ni en ellas. El trabajo, en este sentido, no satisface nunca las aspiraciones más íntimas del ser personal. ¿Significa esto que la persona ha de quedar siempre insatisfecha? No, sino que la persona ha de buscar su fin más allá de sí misma. “Accedemos así al tema de la esencia humana. Pues esta carencia de réplica es esencial al hombre; más aún: en cuanto manifestativa del límite mismo (de la distinción ser/obrar) constituye la esencia misma de la persona humana. Si el hombre no puede replicarse en sus acciones, no se puede referir a ellas de un modo terminativo, sino que éstas dependen de él en el modo de un *disponer*: el hombre dispone de sus acciones”⁴⁵.

b) *Persona y libertad*

Las facultades o potencias por las que el hombre actúa son perfeccionadas por las virtudes, que los clásicos entendían como una “segunda naturaleza”, porque permitían actuar más allá de lo que daba de sí la naturaleza sin cultivar, pero “una peculiaridad de los hábitos es que el hombre ‘los usa cuando quiere’. Aunque los hábitos disponen en un sentido, el hombre que posee un hábito conserva la capacidad de actuar en sentido contrario”⁴⁶. Dicho de otro modo: la naturaleza humana no determina el ser del hombre de un modo radical porque la persona puede “disponer” de ella. De ahí que deba decirse que “una esencia como la humana –perfectible por los hábitos– sólo es posible si existe la libertad trascendental, que

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ GONZÁLEZ, A. M., “Persona y naturaleza en la ética de Leonardo Polo”, en *Anuario Filosófico*, XXIX/2, Pamplona, 1996, p. 668.

no se identifica con nada de la esencia, sino con el acto de ser que la actualiza, y que se llama ‘persona’⁴⁷.

Los hábitos no condicionan a la persona, no la determinan de tal modo que deje de ser libre, que no le quede más remedio que actuar de una manera determinada, pero sí hacen posible que la persona disponga de su naturaleza; en este sentido “la esencia del hombre es la consideración de la naturaleza respecto de su perfección natural característica, la cual es el hábito”⁴⁸. La esencia humana no es la naturaleza, sino la naturaleza perfeccionada por los hábitos y, por ello mismo, a disposición de la persona.

Esta doctrina puede resultar sorprendente a primera vista pero, además de fundamentarse en lo ya visto —el hombre no se identifica nunca con sus acciones—, se ve confirmada por la experiencia diaria en el trato con los demás y con uno mismo: ser dueño de sí, actuar siempre con coherencia, proponerse un fin que dé sentido a todo lo que hacemos, no es fácil; es una tarea que dura toda la vida y que nunca puede darse por acabada. No son pocos, en efecto, los que nunca llegan a “disponer” de su naturaleza, que no llegan a ser verdaderamente libres porque son llevados de aquí para allá por las circunstancias, los instintos, las pasiones, la pereza, etc. “La persona que cada quien es no se conoce buceando en lo anterior, como si el ser precediera al obrar; no: porque la persona no es la sustancia, ni el supuesto, ni el sujeto antecedente. La persona no es algo previo, sino algo posterior: el hombre *alcanza* a ‘ser persona’; y sólo si lo alcanza, y cuando lo alcanza, conoce su ser personal, aquella prioridad de la que depende la esencialización de la propia naturaleza. Y en esto se distingue el ser personal del natural: en que la prioridad de lo físico es anterior, fundante y constituyente; mientras que la prioridad

⁴⁷ *Ibidem*, p. 669.

⁴⁸ POLO, L., “La coexistencia del hombre”, en *El hombre: immanencia y trascendencia*, I, Actas de las XXV Reuniones Filosóficas, Universidad de Navarra, Pamplona, 1991, p. 44.

personal es posterior, y a su vez más que constituir algo ya sido, abre un nuevo futuro a lo que llegará a ser”⁴⁹.

El hombre es radicalmente libre, la libertad radica, en último término, en la misma persona que dispone de su esencia y de ese modo se dirige hacia la autotrascendencia. La verdadera moralidad de nuestros actos y de nuestras virtudes y vicios depende del uso que la persona haga de ellos. En el caso del trabajo ya hemos dicho que no basta estar satisfechos porque el trabajo esté bien hecho; además de bien hecho ha de estar orientado al fin de la persona que, en definitiva, es la instancia decisiva. No se trata ya de que un ladrón pueda ser un buen “profesional” del robo; eso ya lo vio Sócrates; tampoco es suficiente ser un buen profesional porque con ello se logra el equilibrio psicológico interior necesario para vivir en amistad con uno mismo; ni siquiera basta que se piense en los demás y se contribuya al bien común, porque ninguna de estas metas es la última. Entonces, ¿a qué más debe aspirar la persona?

6. Trabajo y destinación humana

a) El ser donal de la persona

Aún queda un último paso para comprender el ser de la persona. El dominio de la naturaleza no es el fin de la persona porque, aunque ella coexista con el universo, el universo no coexiste con ella; la autorrealización tampoco es la meta definitiva porque el hombre es inidéntico consigo mismo: es el cognoscente de..., y el amante de...; tanto la inteligencia como la voluntad son intencionales, de modo que el autocono-

⁴⁹ GARCÍA GONZÁLEZ, J., *Teoría del conocimiento humano*, p. 268. Evidentemente el autor no quiere decir que el hombre no sea persona desde su origen; lo es desde el momento de la concepción, pero, como es un ser de crecimiento irrestricto, siempre puede crecer y desarrollarse más su ser personal. En este sentido es en el que la persona —ser persona— es posterior a las propias acciones.

cimiento es, hasta cierto punto, imposible: la identidad sujeto-objeto pretendida por Hegel no deja de ser una identidad “pensada”, pero irreal; la voluntad necesita amar a otro porque el amor a sí mismo lleva a encerrarse en la subjetividad, a no salir de sí, a no alcanzar ninguna meta. El reconocimiento social y la amistad son muy importantes, pero tampoco pueden ser el sentido último de la vida personal porque, como dijera Aristóteles, los honores están más en quien los otorga que en quien los recibe y porque la amistad con otras personas, siendo esencial para el hombre, no es nunca definitiva ya que depende de factores ajenos a los propios amigos y puede acabar en el fracaso.

La persona no puede lograr su fin en sí misma, ni en el mundo, ni en los demás; la persona, no llega nunca a ser dueña de sí misma, porque no sabría qué hacer consigo, ya que esa posesión no le satisface. ¿De qué le sirven el mundo, la autoposesión, el reconocimiento social y los amigos si en todos estos casos puede fracasar como persona? Toda esta riqueza interior de la que es capaz ha de “invertirla”, por así decir, en algo que merezca la pena, algo definitivo que no pueda fallar nunca. Y el único modo de lograrlo es autotranscendiéndose y donándose al Ser que, por haberle creado, le ama por pura liberalidad. “Si el hombre no vehicula su esencia –su naturaleza perfeccionada de modo habitual– a través de la donación, a la espera de una aceptación que sea su auténtica réplica personal, se frustra su libertad. Desde aquí, el reconocimiento hegeliano en forma de autoconciencia y búsqueda de la identidad resulta casi trivial. Todo lo que el hombre puede en términos de esencia –todo su dinamismo natural perfeccionado habitualmente–, en suma, todo su disponer, adopta la forma de un donar cuya aceptación determina su valor definitivo. Debe ser claro que aceptar no es menos que dar y que es superior cuando el que acepta es el creador del ser personal que da”⁵⁰.

⁵⁰ POLO, L., *La coexistencia del hombre*, p. 45.

No se trata de ninguna conclusión sorprendente. Por una parte el hombre dispone del mundo y de sus acciones a través de su esencia, pero no dispone de la propia esencia; disponer de ella sería recaer en el ideal de la autorrealización que no es suficiente, ya que lo que la persona necesita es otra persona, no una esencia. Además, si dicho disponer no respeta la propia esencia, la deforma y la inutiliza; dicho con otras palabras: el hombre tiene también obligaciones morales para consigo mismo y no puede disponer de sí como le dé la gana. El propio respeto es condición de la realización del ser personal: “la esencia humana es el disponer indisponible, y eso significa que el ser humano no se destina a su esencia. La coexistencia, o el ser del hombre, no se detiene, no tiene término esencial, carece de *réplica*. La esencia del hombre no es la perfección del ser personal, sino de la naturaleza. En esto consiste el carácter de además...”⁵¹. Buscarse a sí mismo en las propias acciones y no encontrarse es una y la misma cosa porque, como se ha repetido, el hombre es un ser inidéntico. Santo Tomás se refirió a ello cuando habló de la distinción real esencia-acto de ser, pero ahora vemos que dicha distinción, en antropología, tiene un sentido mucho más radical y profundo.

La persona desea muchas cosas, porque las necesita, pero “en tanto que el hombre es un ser deseante en tanto que tiene, el hombre es imperfecto”⁵². Se desea lo que no se posee y en esa medida el ser que desea manifiesta su imperfección. Por eso es pertinente preguntarse: “¿qué puede haber más allá de la tendencia a poseer y de la posesión misma? Obviamente, el donar... Donar es dar sin perder, la actividad superior al equilibrio de pérdidas y ganancias, el ganar sin adquirir o el adquirir dando”⁵³. Y ¿cómo es posible que un ser que tiene tantas necesidades sea capaz de dar y darse; en dónde radica

⁵¹ URABAYEN, J., “La esencia del hombre como disponer indisponible”, en *Anuario Filosófico*, XXIX/2, Pamplona, 1996, p. 1057.

⁵² POLO, L., *Sobre la existencia cristiana*, p. 129.

⁵³ *Ibidem*, pp. 130-131.

su riqueza? “El principio de la dación ha de ser más radical que la inmanencia, e incluso que la virtud. Es lo que se llama *intimidad*. Esto determina estrictamente la noción de persona. El hombre es un ser personal porque es capaz de dar. Desde la persona, dar significa aportar. El aportar refrenda el tener”⁵⁴.

Dar y darse no es perder en ningún sentido si el destinatario vale la pena. Darse a otras personas es necesario pero no suficiente; “por encima del amor habitual está... la donación entera del ser personal, su entrega a un destinatario más allá de toda finalidad perseguible. Eso es lo propio de la criatura libre respecto de su Creador; y requiere, por tanto, del conocimiento del propio ser personal como creado. La donación es más que el amor, y en principio sucede a éste como su culminación, aunque también puede antecederlo. No es bastante el amor, y la correspondencia que lleva aneja, porque la profundidad del ser personal aspira al encuentro de un ser al que quepa entregarse por completo; total entrega que excede los límites del amor, aunque en éste se manifieste y de él proceda usualmente; además, la entrega comporta aceptación. El término de la destinación humana es Dios, pero destinarse a él no es sólo amarle. La donación no es amor, porque no es un acto de la voluntad, ni un hábito suyo; sino primario respecto de ella y de él: es el acto de ser donal de la persona”⁵⁵.

b) *La donación y el destino*

Según Kant en todo amor, se quiera o no, hay un componente subjetivo de egoísmo. El amor lleva consigo, desde luego, una gran satisfacción interior, pero la donación es más que el amor porque, aunque requiera ser aceptada, no es eso lo que se busca. Cuando la persona se autotrasciende no se

⁵⁴ *Ibidem*, pp. 131-132.

⁵⁵ GARCÍA GONZÁLEZ, J., *Teoría del conocimiento humano*, p. 229.

busca a sí misma, sino darse, disponer de todo su ser, destinarse: “el destino personal tiene un doble significado: aquello a lo que uno se destina, o dirige su propia naturaleza; y el destino que termina por alcanzar mediante el uso de aquélla. Porque más allá de la naturaleza humana están las personas, y sobre el fin nos abrimos al orden de la ‘intersubjetividad’... El hombre es dueño de dirigir sus acciones a un fin y de los medios que escoge para lograrlo; y es dueño también de qué fines son los que quiere, y de con qué intensidad los quiere. Pero no es dueño del resultado final de su obrar. En este sentido el destino es superior al hombre, y se fragua en el plano de la intersubjetividad; los filósofos antiguos hubieran dicho que nuestro destino está en manos de alguna fuerza cósmica; y los medievales que en manos de la providencia divina; hoy en cambio consideramos responsable al estado de cuanto nos ocurre... Pero la esperanza humana no es sólo la apertura del hombre al futuro, y a lo que en él sobrevendrá... Para la esperanza humana es necesario un ‘destinatario personal’... Por lo mismo la esperanza no es la espera pasiva de lo venidero, sino la activa colaboración en un quehacer... En consecuencia, no se trata de postular la existencia de Dios, ni de entenderlo como omnipotencia de la que dependemos; sino, en todo caso, de saber que Dios también es persona”⁵⁶.

Para llegar a esta conclusión –que la persona está destinada y su destino es Dios– se requiere un conocimiento propio muy específico, nada superficial: “la dificultad de alcanzar este propio conocimiento como persona estriba... en la inidentidad del ser personal humano. La inidentidad no sólo se descubre en su existencia cognoscitiva, aunque ya ésta nos apareció como inidéntica... La inidentidad de la persona humana se percibe en un triple ámbito...”⁵⁷. Ya nos hemos referido a esos tres campos: el plano teórico (conocer es conocer “algo”), el orden volitivo (el amor y la entrega son

⁵⁶ *Ibidem*, pp. 261-263.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 266.

heterorreferentes), y en el orden práctico (no basta la autorrealización). Los tres pueden lograrse en el trabajo: el trabajo se basa en el conocimiento del mundo; no tiene como fin sólo la satisfacción de las propias necesidades porque es intrínsecamente social y debe contribuir al bien común; requiere el reconocimiento ajeno, que puede darse o no en la familia, la empresa, la sociedad, etc., pero sobre todo es un “encargo” recibido con el ser y que hemos de llevar a cabo.

En este triple sentido el trabajo puede llevar al autotrascendimiento y a la donación; en el trabajo la persona puede descubrir su destino. Porque trabajar para dominar el mundo, o para enriquecerse, o para lograr la autoestima y el reconocimiento social, para sacar adelante una familia, para contribuir al bien común y vivir la solidaridad con los más necesitados, son cosas que pueden ser buenas o malas, nobles o menos nobles, según la intención última con que se hagan. “El hombre, desde luego, puede no considerarse como un ser referido a...; en cuyo caso se aísla y deviene un ser solitario, como el superhombre nietzscheano. O bien puede entenderse referido a sí mismo, y anhelar entonces su autorrealización; la cual es cierta subordinación de la persona al tiempo y a la acción práctica. También puede el hombre entenderse como sólo referido a algo inferior a sí mismo, cual el universo; en cuyo caso se degrada, y lleva una existencia trágica. Y finalmente puede comprenderse como referido a otro igual a sí mismo; pero entonces se subordina a él y se esclaviza. Todas éstas son formas de ‘fraude a la existencia personal’, y consiguientemente de sentirse defraudado con ella... El nihilismo contemporáneo, y el existencialismo que ve la vida humana como absurda, son expresión de este sentirse defraudado que se deriva de no apreciar la altura del ser personal humano, que puede referirse también a un ser superior a él: a la identidad intelectual; y alcanzar así una existencia propia y auténticamente personal”⁵⁸.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 269.

7. El trabajo y su referencia a Dios como Creador del hombre

Cualquier forma de trabajar tiene, hasta cierto punto, su valor, y puede satisfacer más o menos a la persona; pero sólo cuando se realiza como un acto de donación a Dios, puede colmar las ansias infinitas del ser personal. Cuando la persona se sabe destinada, sabe entonces que tiene una misión que cumplir en la tierra, que tiene un encargo, y que el fruto de esa misión ha de llegar a su destinatario. Desde esta perspectiva el trabajo es un encargo ineludible, cuya finalidad no es exclusivamente ninguna de las que acabamos de enumerar; si el trabajo es la “vocación inicial del hombre”, su fin último es que el hombre se done al Creador.

A Dios se puede llegar de un modo racional y a la vez existencial, y el trabajo es un medio apropiado para conseguirlo: “la inidentidad del propio ser cognoscente no es sólo una falta de autoconocimiento, postergado para un inalcanzable después; sino que conduce al conocimiento del propio ser personal como ser creado, y de su referencia a la identidad intelectual... La inidentidad personal es, de este modo, la radical apertura de la persona a Dios como ser personal”⁵⁹. El trabajo manifiesta continuamente la composición real de esencia y ser, o sea, la inidentidad del ser personal. Y este conocimiento no es meramente objetivo sino más “personal”, pues afecta a la persona en el orden cognoscitivo, volitivo y práctico. El hombre puede llegar a darse cuenta de que todo lo que hace es en vano salvo que lo refiera a un ser idéntico del que depende radicalmente; porque trabajar para otro fin es trabajar inútilmente. Pero no al revés: trabajar por Dios, porque ese el destino de la persona, revaloriza todos los fines

⁵⁹ *Ibidem*, p. 271.

intermedios, que son ahora medios al servicio de la donación de la persona.

“Sin embargo de lo dicho, no todos los humanos se saben creados y reconocen en Dios a su Creador. En eso hay que descubrir la libertad trascendental y radical de la persona humana. La existencia cognoscente no es una existencia necesaria, sino libre: entera y completamente libre; por eso hablamos de ‘libertad radical’”⁶⁰. Esto no es una objeción sino un hecho. No todo hombre llega a Dios, ni a través del trabajo ni de ninguna otra actividad, ni siquiera mediante la filosofía. En el fondo conocer a Dios es reconocerle y aceptarle. Si alguien se detiene a mitad de camino, si pone su fin, por ejemplo, en la autorrealización, o en las riquezas, o incluso en la solidaridad con los demás⁶¹, no llegará al final del trayecto y su existencia puede quedar frustrada.

En definitiva, “quien es persona creada, puede libremente ser cognoscente de su ser personal creado, y puede libremente entregarse al Creador; puede libremente, y puede libremente no hacerlo. Trascendentalmente la persona humana es libre, su ser es libre, es la “libertad trascendental””⁶².

Puesto que el ser personal no es idéntico ni es causa de sí mismo, depende de algo o de alguien; si la dependencia fuera del cosmos, regiría la necesidad; si dependiéramos de los demás, la libertad no podría ser radical y el hombre sería persona por efecto de un reconocimiento que podría ser revocado; en cambio, “el no estar sujeto a la necesidad y el depender radicalmente sólo de Dios es libertad. En tanto que libertad, la intimidad es el núcleo del puro *aportar*... La per-

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ Poner el fin del hombre en la solidaridad está de moda en muchos ambientes; pero la solidaridad, que puede ser vivida por personas que reconocen en Dios a su Creador y por agnósticos y ateos, no es suficiente; ayudar a los demás en sus necesidades materiales es importante porque es una condición para que puedan perfeccionarse y vivir con dignidad, pero, como se ha repetido, el fin del hombre es personal, no comunitario y sólo se cumple cuando éste se sabe destinado a autotranscenderse.

⁶² *Ibidem*, p. 273.

sona añade porque lo que de ella procede es manifestación donal”⁶³.

¿Qué es trabajar desde esta perspectiva? Muchas cosas, todas ellas dignas; pero sobre todo es pura donación gratuita al universo, a uno mismo, a los demás; y es reconocerse criatura, dar culto a Dios, acto supremo con el que el hombre alcanza la plenitud de su ser personal, no porque se realice, sino porque se autotrasciende y esta autotrascendencia le abre a la infinitud⁶⁴.

La inidentidad radical del ser humano es una manifestación evidente de su dependencia respecto del Creador, pero también de que nunca podrá lograr la identidad consigo mismo, porque la inidentidad es constitutiva. Esto indica que el sentido de la vida humana no puede ser nunca la autoposeción, la autorrealización, ni nada que se le parezca. Así es como hay que entender que el hombre no tiene un fin último sino que está destinado a darse al Creador: creciendo y perfeccionándose no busca algo personal, algo propio y exclusivo suyo, pues fracasaría siempre; el sentido de la vida no puede ser otro que la coexistencia con un ser personal capaz de aceptar libremente la donación de la persona.

Esta aceptación es gratuita y libre, no merecida, pues el hombre no aporta nada al Creador; es el acto supremo de benevolencia, por el que Dios reconoce a su criatura en cuanto que ésta le reconoce a Él y vive para Él. Por eso, al trabajar, el hombre hace mucho más que subsistir, pensar en los demás, etc. Lo que radicalmente hace es reconocer y aceptar su ser creado y su destinación al Creador. Con el trabajo la persona manifiesta su sabiduría y su bondad, se asemeja a Dios, y contribuye al bien de la creación, es decir, colabora

⁶³ POLO, L., *La persona humana y su crecimiento*, p. 159.

⁶⁴ Buscar a Dios es lo más propio de la persona y la manifestación más radical de su libertad. Por eso nada tiene de extraño que Juan Pablo II haya escrito: “el derecho a la libertad religiosa y al respeto de la conciencia en su camino hacia la verdad es sentido cada vez más como fundamento de los derechos de la persona, considerados en su conjunto”. JUAN PABLO II, *Veritatis Splendor*, p. 31.

con su Creador no sólo mejorando la naturaleza física, sino aceptando y donando su propio ser personal. En este sentido, “el producir es una actividad enteramente humana, en la que participan cuerpo y espíritu, y que debiera tener su razón última en el destino del hombre”⁶⁵.

Que la persona se done no significa que se pierda, se destruya o se eche a perder, sino todo lo contrario, que logre ser reconocida como lo que es: un ser personal. “El fruto de la actividad de donar es un incremento sin pérdidas o puro, o sea, un incremento total. Si se tiene en cuenta que el incremento o crecimiento es la actividad más característica de la vida, habría que concluir que el donar es la actividad vital más perfecta, mejor aún, es la plenitud de la acción vital o de la *vida en plenitud*. Además, puesto que dicho incremento desconoce todo límite interno y externo, puede también afirmarse que el donar es una *actividad infinita*”⁶⁶.

Los clásicos hablaban de una “salida” y una “vuelta” a Dios de la criatura; pero entre ambas hay una diferencia abismal porque, “cuando se destina la entera actividad humana como don adecuado a la divinidad, nuestra existencia adquiere sentido donal..., y alcanzamos una perfección que está por encima de nuestras posibilidades naturales, obteniendo para nosotros y para los demás la plenitud de la vida y de la libertad”⁶⁷. El resultado, por llamarlo así, de la donación, es mayor que lo que podría corresponder con lo que se entrega, porque la aceptación por parte de Dios –totalmente gratuita– significa un reconocimiento mayor del que, hablando humanamente, puede merecer la criatura. Trabajar con vistas a la donación del propio ser es, pues, el sentido último de la persona, aquel al que deben dirigirse todas sus actividades y sus obras.

⁶⁵ FALGUERAS, I., op. cit., p. 61.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 66

⁶⁷ *Ibidem*, p. 69.

CONCLUSIÓN

TRABAJO Y DIGNIDAD HUMANA

El trabajo puede ser considerado desde muchos puntos de vista. Por un lado es una necesidad, pero por otro debe tener sentido donal; gracias a él la persona logra, de entrada, la supervivencia, pero con él contribuye al bien de los demás y de todo lo real. Estos aspectos no son separables, ni pueden ser tratados como distintos u opuestos; es preciso ver su unidad y destacarla.

Es cierto que, desde cierta perspectiva, el trabajo puede ser referido a la persona como una actividad egoísta mediante la que logra la supervivencia, vivir bien, madurar, etc. También cabe la posibilidad opuesta: pensarlo como aquello que hace posible la familia, la búsqueda del bien común, la solidaridad entre los hombres, la amistad, etc. Pero en ambos casos hay que tener presente cuál es el lazo de unión que impide considerarlo sólo desde uno de esos ángulos. El trabajo, en cuanto que permite que la persona se perfeccione, adquiera virtudes y crezca, tiene una dimensión objetiva y otra subjetiva que son inseparables, porque no es posible lograr la madurez personal si no se piensa en los demás, si no se contribuye al bien de todos, si no se ama al prójimo y se le reconoce su dignidad de persona.

El hecho de que el trabajo sea una necesidad, en cierto modo hasta física, no le resta valor, porque el perfeccionamiento de la persona es un deber moral, si es que el hombre quiere vivir como tal. La inidentidad del ser humano no le mueve a hacer cosas para lograr la identidad, porque la identidad es inalcanzable ya que, o es originaria, o nunca llegará a ser una verdadera y auténtica identidad. Por eso la necesidad

de trabajar tiene que deberse a una razón más profunda: la necesidad que la persona siente de aportar, de dar y de darse. No importa que el ser humano sea, en muchos sentidos, menesteroso; aunque necesite muchas cosas, la persona posee siempre una intimidad de la que pueden brotar novedades. La intimidad no es un reducto cerrado a los demás en el que uno puede enquistarse y vivir su vida al margen de lo que le rodea; cada persona, cada intimidad, es distinta de todas las demás y, por eso, capaz de aportar algo que nadie más puede hacer. Lo recibido —el ser, la naturaleza humana, las potencias, la libertad, el cuerpo, etc.—, debe rendir frutos abundantes; por eso lo propio de la persona es la destinación.

“El hombre no remite necesariamente todo el entorno a sí mismo; puede caer en la cuenta de que él mismo es también entorno para otros. Precisamente en esta relativización del propio yo finito, de los propios deseos, intereses y objetivos, se dilata la persona y se hace algo absoluto. Se hace incommensurable. Puede ponerse a sí mismo en servicio de algo distinto de sí, hasta el sacrificio de sí mismo. Es capaz del *amor Dei usque ad contemptum sui*, por decirlo con Agustín. Y precisamente sobre la base de esta posibilidad, la persona —no como ser natural, sino como ser potencialmente moral— se convierte en un fin absoluto”¹. La persona es ese ser que, por ser capaz de conocer, sabe de su inidentidad, de su imperfección, y de que está llamado a aportar a la realidad todo lo que es; no se trata de una necesidad física sino moral, de un imperativo interior con el que nace y que debe cumplir. La persona es “una representación de lo absoluto”², porque su destino le trasciende. De ahí que haya “una dignidad de carácter constitutivo y otra de carácter personal. Cuando la dignidad reside en un poder-desconsiderarse-a-sí-mismo, en un poder-dejar-ser, como máxima expresión de la libertad, posee una dignidad específica aquel que tiene una gran responsabilidad

¹ SPAEMANN, R., *Lo natural y lo racional*, p. 105.

² *Ibidem*.

en relación con la existencia de los demás. Hay una dignidad del funcionario, del rey, del juez, del profesor, del maestro. La dignidad es en este caso algo que se puede perder, cuando el que posee el cargo no lo justifica con una solicitud moral y lo pone al servicio de un interés privado. La desigualdad en dignidad personal se basa en la diferente calidad moral de los hombres. Cuanto más referido está alguien a su subjetividad natural, cuanto más entregado a su deseo o fijado en sus intereses, cuanto menos distanciado esté de sí mismo, tanto menos dignidad posee”³.

El trabajo entendido como medio para la autorrealización es, por tanto, degradante; la autorrealización no es, en ningún sentido, el fin del hombre. Si se lo entiende, en cambio, como el medio de darse, es el instrumento más propiamente humano para crecer como persona y dirigirse libremente hacia el Creador, destinatario definitivo de la donación humana.

Pero la libertad también es un don recibido; esto significa que no somos tan libres como para olvidarnos de ella y actuar como si no lo fuéramos. La libertad es una llamada, no un fin: “¿pero por qué no puede perderse ese mínimo de dignidad que llamamos dignidad humana? No se puede perder porque tampoco puede perderse la libertad en tanto que moralidad posible. Al hombre se le puede y se le debe exigir, mientras vive, adhesión al bien. Pero esta adhesión sólo puede tener lugar libremente”⁴. La dignidad humana, en cuanto que puede crecer, depende del modo como el hombre orienta su vida, del destino que le dé a su trabajo. Por eso, en buena medida, el trabajo es la manifestación de la dignidad humana.

La dignidad del trabajo no es algo añadido a la persona sino la misma que puede llegar a alcanzar el ser personal. No hay que olvidar que el trabajo, como producto y actividad cultural, es siempre histórico y relativo; por eso su valor no depende tanto de él mismo –de que tenga mayor o menor

³ *Ibidem*, p. 106-107.

⁴ *Ibidem*, p. 107.

relevancia social, de que esté mejor o peor remunerado, etc.—, sino de la intención con que se realiza. Por eso “la dignidad humana, como principio trascendental de la moralidad, es incommensurable con todos los contenidos de valor empíricos y relativos”⁵. No es tanto la materialidad del trabajo la que manifiesta la dignidad de la persona como el modo como se trabaja y el sentido que se le da a ese trabajo.

Esta conclusión es coherente con todo lo visto: el trabajo es una obligación moral, deriva del propio ser personal, no una actividad meramente externa que no afecta a la intimidad de la persona. El ser potencialmente moral que cada uno somos, se desarrolla y cumple su destino cuando lo asume como aquella tarea a la que está llamado desde su origen; de ahí que el trabajo sea natural, histórico, relativo, libre y donal al mismo tiempo.

⁵ *Ibidem*, p. 113.