

**LA CARIDAD EN LA VERDAD DEL TRABAJO
DESDE LA FENOMENOLOGIA DE LA PERSONA.
APROXIMACIÓN AL MAGISTERIO SOCIAL
DE JUAN PABLO II Y BENEDICTO XVI**

CHARITY IN THE TRUTH OF WORK. FROM THE
PHENOMENOLOGY OF PEOPLE. MOVE TOWARDS
SOCIAL TEACHING OF JOHN PAUL II Y BENEDICTO XVI

Ricardo Antoncich¹

Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima. Lima-Perú

Resumen

La Encíclica *Caridad en la Verdad* del Papa Benedicto XVI invita al diálogo entre las ciencias sociales, la filosofía y la teología. Hay un punto común en la doctrina social de la Iglesia, el tema del trabajo, que inauguró el magisterio social de Juan Pablo II en *Laborem exercens*. El artículo presenta el pensamiento de Karol Wojtyla sobre la fenomenología de la persona como una perspectiva hermenéutica para el aspecto subjetivo del trabajo que no fue respetado por la revolución industrial de signo capitalista. La dignidad de la persona como fin en sí misma tiene exigencias éticas que deben ser respetadas en las actividades de la economía y de la política.

Palabras clave: Doctrina Social de la Iglesia, fenomenología de la persona, conflicto social, capital, trabajo.

Abstract

The Encyclical *Caritas in Veritate* from Pope Benedict XVI invites to a dialog between social sciences, philosophy and theology. They concur with the meaning of work in the Social Teaching of the Church with the one presented by John Paul II in *Laborem exercens*. This article presents the thought of Karol Wojtyla about the phenomenology

¹ Doctor en Teología. Especialista en Doctrina Social de la Iglesia. Ejerce la docencia en esta especialidad en varios centros universitarios y de estudios de toda América. Correo electrónico: rantoncich@jesuits.net

of the person as the ethical perspective about the subjective meaning of work ignored by the industrial revolution under capitalist influence. The dignity of the person as a goal has ethical demands to be applied in economical and political activities.

Keywords: Social doctrine of the Church, phenomenology of people, social conflict, cardinal, work.

La Encíclica *Caritas in Veritate* es la más reciente de la Doctrina Social de la Iglesia. El principio de que la caridad sin verdad es ciega pero la verdad sin la caridad es estéril, es la gran intuición de Benedicto XVI que obliga a buscar la verdad como luz y la caridad como fuerza para transformar el mundo.

La Encíclica de Benedicto XVI señala la tarea del diálogo entre la teología, la filosofía y las ciencias sociales como una tarea urgente para nuestro tiempo. Sin este diálogo que busca la verdad de lo humano y de la sociedad en que vive, el dinamismo de nuestra caridad puede perderse o confundirse con mero sentimentalismo ineficaz.

Desde los inicios de la Doctrina Social de la Iglesia se hizo patente la búsqueda de caminos efectivos para la realización de la justicia. Esta búsqueda estuvo siempre condicionada y limitada por las circunstancias históricas. Si seguimos la historia del centenario del magisterio social observamos los distintos matices impuestos por los momentos históricos. El problema obrero que surge de la revolución industrial se expande desde los conflictos en las empresas hasta las dimensiones de las clases sociales que alcanzan niveles político-económicos a gran escala de conflictos ideológicos en los dos bloques del capitalismo y del socialismo que dividen el mundo en los últimos cincuenta años del siglo XX.

El magisterio social de Juan Pablo II registra estos cambios, desde la defensa del trabajo humano como el factor más importante para entender la economía y el bienestar de la sociedad, pasando por la búsqueda de modelos de desarrollo que sirvan de base a acuerdos internacionales, hasta las reflexiones surgidas en la década final del siglo XX que tiene su eje central en el año 1989 en la nueva situación del este europeo.

Juan Pablo II en su primera encíclica social *Laborem exercens* aplica ya una perspectiva densamente filosófica a la enseñanza social. La mayor parte de este artículo se refiere al pensamiento filosófico de Karol Wojtyła

antes de ser elegido Pontífice y esta fenomenología confiere a su magisterio un carácter particular que queremos destacar. Por otra parte esta perspectiva se ajusta a las exhortaciones de Benedicto XVI desde el horizonte de *Caritas in Veritate*.

En la historia de la DSI, Juan Pablo II es el único Papa que ha escrito tres encíclicas sociales. Nuestro objetivo es destacar el uso de su método filosófico en la acción docente y pastoral hasta el momento de su elección.

Karol Wojtyła se destacó como filósofo y profesor de ética en Cracovia y Lublín. Gran parte de su actividad pastoral antes de ser Obispo, Cardenal y Papa estuvo dedicada a la juventud universitaria, no sólo en los problemas del amor y el matrimonio a los que dedica su primer libro *Amor y responsabilidad* sino sobre todo en la comprensión del significado de la persona humana en cuanto tal, tema central de su gran obra, "*Persona y acción*"². Allí esboza un proyecto fenomenológico que ayuda a comprender mejor su magisterio social.

El Papa Benedicto XVI en *Caritas in Veritate* (CV) propicia un mayor diálogo entre ciencias sociales, filosofía y teología; y lo pone en práctica al explicar la Trinidad como comunión de personas cuya esencia es la pura relación. Para la tradición teológica católica la analogía entre personas divinas y humanas ha sido siempre una pista para la reflexión. Por eso la interpretación del magisterio social desde la fenomenología es ya un aporte a este diálogo.

La interpretación del magisterio social tiene su hermenéutica teológica que fundamenta las bases escriturísticas, patrísticas, de los grandes concilios de la antigüedad, de los grandes teólogos y, en tiempos más recientes, en el desarrollo y evolución del magisterio pontificio desde la *Rerum Novarum* hasta el *Concilio Vaticano II* y nuestros días. Por otra parte, al abordar un tema social, el magisterio entra en relación con las ciencias sociales, con las ideologías políticas y con los intereses económicos.

Sin embargo, a pesar del desarrollo filosófico que en la Edad Media acompañó a la teología, en los tiempos actuales el papel de la filosofía en este diálogo interdisciplinar no ha sido tan relevante. El magisterio social de Juan Pablo II logra armonizar la tradición de la filosofía tomista, con las modernas corrientes de la fenomenología, y este hecho marca muchos as-

² K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, BAC, Madrid 1982. En adelante PA.

pectos de su doctrina. Por ejemplo, la cristología que sustenta la *Laborem Exercens* no es, como el resto de sus encíclicas, una cristología descendente, sino ascendente. La experiencia de Jesús como trabajador es mirada “desde dentro”. Al Papa le interesa no sólo el hecho de que Jesús trabajó manualmente la mayor parte su vida, sino el significado de la conciencia del trabajador que se va a reflejar en las parábolas sobre la obra del Padre y su Reino con comparaciones del trabajo humano de la siembra, la pesca, el comercio y otras actividades de la vida cotidiana. Esta perspectiva manifiesta el interés de Karol Wojtyla por la fenomenología, por el estudio de la conciencia, como revelación de lo esencial del ser humano: su carácter personal.

Este trabajo tiene dos partes: la primera se dedica a la fenomenología de la persona y la segunda aplica el método a la *Laborem Exercens*. Es una divulgación parcial de una investigación mucho más amplia sobre las tres encíclicas sociales en vías de publicación.

La fenomenología de la persona en Karol Wojtyla

El objetivo de la primera parte es mostrar que por la fenomenología podemos comprender mejor el desequilibrio del progreso tecnológico frente al estancamiento de la ética, que se da en la moderna sociedad industrial.

Las encíclicas sociales de Juan Pablo II responden a estas preguntas en forma gradual, que desde el trabajo (LE), pasa por un desarrollo humano para todos (SRS) y acaba con un concepto humanista sobre la autorrealización de la persona en sus decisiones morales (CA). Por el método fenomenológico la experiencia de la conciencia de cada ser humano se abre a la humanidad vivida *en cada uno* y al mismo tiempo conocida en *todos*.

Wojtyla redacta su obra principal *Persona y acción* en los cuatro años del Concilio. En esta obra no identifica “ser humano” con “persona”, sutil distinción para comprender cómo el desarrollo industrial coexiste con el subdesarrollo ético. Las acciones humanas son personales si el uso de los adelantos técnicos permiten autorrealizar éticamente al ser humano. Por desgracia, en la revolución industrial moderna los trabajadores fueron “instrumentos para producir objetos”, pero no personas que se autorrealizan en objetivos y fines.

En la filosofía de Wojtyła se distingue pues “lo humano” de “lo personal”. La definición clásica por géneros y especies termina en el concepto del ser humano como “animal racional”. Para nuestro autor, este descenso desde el ser por géneros y especies hasta el individuo corresponde a una visión “cosmológica” que da un lugar al ser humano “dentro de todos los demás seres de la creación”. Lo que distingue al ser humano, como tal, frente al resto de animales es su razón y libertad.

Pero precisamente esta característica de su razón y libertad pone al ser humano “fuera” del resto de la creación. En tanto que es “persona” el ser humano es “irreductible” al resto del cosmos; comprensible desde sí mismo. Esto sucede porque, por su conciencia, se sabe no sólo parte de la creación, sino al mismo tiempo ser “aparte”, distinto de todo el resto. La experiencia de su conciencia lleva a conocerse a sí mismo, a decidir y determinarse sobre sí mismo y a buscar la realización de sí mismo, de su propio ser. El ser personal tiene conciencia del autoconocerse, autodeterminarse y autorrealizarse y esta conciencia de sí le acompaña en todo su conocimiento del resto del mundo.

Entrando más en el estudio de la conciencia, el ser humano percibe dos funciones, la del “reflejo” por la cual el mundo exterior se refleja dentro de sí como un espejo; y otra función mucho más rica y delicada, la de “reflexividad”, que le permite identificarse con el punto fijo y permanente de toda relación con lo exterior, es decir su propia subjetividad.

Comparando el conocimiento de todo lo exterior con el conocimiento de su interioridad, el ser humano distingue una “distancia” desde su ser sujeto, del conocer hacia y frente todo lo que puede ser “objeto” de su conocer. No hay conocimiento alguno que no esté caracterizado por la dualidad sujeto-objeto. Esta regla es vigente también en el “conocimiento” de los otros seres humanos.

Sin embargo, por la función de reflexividad a la que nos hemos referido, el conocimiento de “lo humano” como “propio” es un conocimiento privilegiado, que cada ser humano lo tiene como experiencia peculiar.

La conciencia revela a cada ser humano que no es solamente un sujeto que conoce al resto de los seres, sino que es un ser que tiene “experiencia de sí mismo”. El sujeto puede “objetivarse” a sí mismo, es decir tener dentro de su conciencia no sólo el ser sujeto del conocer, sino también objeto conocido, aunque ese objeto sea el “sí mismo”. En otros términos se sabe

“dos veces” en la conciencia, como sujeto y como objeto, porque se conoce a sí mismo.

La experiencia como punto de partida es el origen de la fenomenología. Ella manifiesta en la conciencia algo “interior” vivido sólo por mí. Yo *experimento* mi humanidad; aunque *conozco* la humanidad de otros, sin la experiencia “desde ellos”. Mi experiencia es de lo humano *interior*, mi conocer es de lo *exterior*.

Para Wojtyła la *conciencia* tiene tres sentidos: sustantivo (mi conciencia), adjetivo (hago esto a conciencia, conscientemente) y reflexivo (soy consciente de que actúo conscientemente). En el sentido reflexivo hay, pues, una “duplicación” en la conciencia, en cuanto pertenece a la “subjetividad” y en cuanto aparece en la “objetividad”. Todo conocimiento humano objetiva lo conocido, lo vuelve objeto para el sujeto del conocer y por tanto los distingue y opone. Pero por la función reflexiva me percibo a mí mismo como sujeto, como ego y también como objeto. La fusión de ambas funciones se da en el autoconocimiento, o conocer-se a sí mismo: lo conocido, en este caso (yo mismo), es objeto para el sujeto cognoscente (yo); la expresión correcta es el uso de la primera persona en nominativo para el sujeto y en acusativo para el objeto, entendido como “self”: “Yo me conozco a mí mismo”.

El autoconocimiento prepara el camino para la autodeterminación. El decidir sobre sí mismo abarca un abanico muy grande de decisiones. Las que más afectan al ser personal son aquellas en que se decide sobre el sentido de su vida. Se diría que la persona pone en sus propias manos toda su existencia, la proyecta hacia el futuro.

La conciencia de mi *autoconocimiento*, ser sujeto (que conoce) y objeto (que es conocido) a la vez, aclara mi experiencia de lo humano, porque como experiencia es algo absolutamente vivido por mí mismo, “por dentro”. Es “humanidad propia”. Cuando hablamos de nuestro conocer lo humano en los demás estamos partiendo de nuestro proceso cognoscitivo por los sentidos de la vista, del oído, del tacto. Este conocimiento se parece al que las demás personas tienen de ellas y entre sí.

Pero por íntimo que sea nuestro conocer de algunas pocas personas, ningún conocimiento puede compararse con el que tengo de mí mismo. El primer ser humano, cercano, al que conozco como nadie en el mundo, sobre el que dispongo en forma total, es el ser humano que “soy yo mismo”.

La capacidad de disponer de mí mismo es un privilegio y una responsabilidad excepcional.

La experiencia de autoconocerme y autodeterminarme nos pone en el camino del respeto a las otras personas, los “otros yo”. Por eso la regla de oro de la ética es comparar lo que desearía que fuera hecho por mí si yo estuviera en aquellas circunstancias en las que veo a mi prójimo.

Es importante comparar, en términos de criterios de ética, las obligaciones y prohibiciones que se desprenden de un código como el de los diez mandamientos de la tradición judía, con la respuesta que da Jesús al escriba que le pregunta por el mandamiento más importante (Lc 10, 25-36). Jesús resume en un segundo precepto, los mandamientos referidos al prójimo. Sustituye la lista de prohibiciones por la creatividad de acciones a ser realizadas con el único argumento de hacer aquello que me gustaría que fuera hecho a mí en esas circunstancias. Este texto del samaritano es sorprendente por la interpelación a una libertad creadora.

La autodeterminación va más allá del autoconocimiento porque vivo un proceso semejante al del orden cognoscitivo pero en el volitivo. Cuando quiero algo, en realidad “me estoy queriendo” como “el que quiere algo”; en la conciencia de autodeterminación, todas las representaciones (cognoscitivas) y voliciones (de lo externo a mí), aparecen en mi conciencia pero mediadas por “mí mismo” como objeto de mi conocer y de mi querer.

La acción voluntaria es la “acción consciente”. Esta acción supone *conciencia de la acción* y *conciencia del actuar mismo* de la persona. Sólo el ser humano, *como persona*, produce ese tipo de acciones. El acto voluntario es ya acto “humano” porque depende de la voluntad y libertad, pero sólo se vuelve “personal” si decide sobre sí mismo. Por tanto la distinción entre “ser humano” y “persona” revela en el primero la existencia del ser racional que conoce y vive su libertad ante objetos del cosmos; el concepto de persona va más allá porque la libertad se sitúa en la esfera de lo interpersonal.

Las dos *funciones* de la conciencia: reflejar lo conocido y volverse por reflexión hacia el sujeto, llevan a la experiencia de subjetividad, somos introducidos “hacia dentro”³. La espiritualidad de actos y acciones aparece

³ Ibidem, 51-56.

en la conciencia por la reflexividad; propiedad no de la materia sino del espíritu. Gracias a ella el sujeto se percibe a sí mismo como actor y autor responsable de sus actos y del sentido moral de ellos.

Cuando las acciones que hago a otros se realizan en el ámbito interpersonal se revisten de una significación moral que se aproxima mucho a la experiencia de la autorrealización. Las acciones buenas o malas no terminan en lo exterior, sino en la interioridad del sujeto. El bien y el mal se experimentan por la función de reflejo como *conocimiento objetivo* de lo bueno y lo malo; pero la función reflexiva interna convierte la bondad o maldad de las acciones en algo interior al propio sujeto, es decir *se experimenta a sí mismo como bueno o malo*⁴.

Por el autoconocimiento el ego se objetiva como un “yo mismo”, que lo define como *ser humano*. Pero la autodeterminación hace patente otra intencionalidad *volitiva*, que revela el *ser personal* (que implica autoposesión y autodominio porque sólo se puede decidir sobre lo que se posee y controla). Las decisiones no se limitan a “cosas” que se transforman por la técnica; sino también a personas y así se entra en el campo de la moralidad. En este caso por la autodecisión (o autodeterminación) se inicia una causalidad que manifiesta al ego como sujeto de una acción que es a la vez transitiva e inmanente; al decidir sobre alguien, la persona decide sobre sí misma dentro de un espacio entre lo que es y lo que está llamada a ser.

Los actos personales nacen de nuestra interioridad y se dirigen hacia la interioridad de los demás. A través de estos actos hacemos el bien o el mal a nuestros semejantes. Podría parecer que en el campo moral sucede lo mismo que en el campo natural de cualquier acción sobre objetos del mundo. Pero no es así. Las acciones de bondad o maldad dirigidas a otras personas revierten como calificaciones de nuestro propio ser. Nos realizamos como buenas o malas personas cuando nuestras acciones hacen el bien o el mal al prójimo. No son acciones meramente transitivas sino también inmanentes.

Dentro de todas las manifestaciones que tiene la autodeterminación, tal vez la más importante sea el disponer de sí como persona para la autodeterminación en gratuidad a otros seres personales; donación como acto de trascendencia. La persona decide sobre sí y otros en una relación fundada en la

⁴ Cf., *Ibidem*, 56-62.

común humanidad. Este es el fundamento más sólido del ser personal, la comunidad y la sociedad.

El tema de la gratuidad como expresión de la autodeterminación de un ser personal que se “vuelve don”, ha sido tratado brevemente pero con precisión por Benedicto XVI en su encíclica social. El Papa introduce así una temática que es comprensible desde el “personalismo”. El ser humano que dispone de sí en un mundo de iguales puede establecer parámetros éticos para sus conductas sociales, económicas, políticas. Pero la vida humana, la dignidad de los seres personales va más allá de los parámetros de equidad del dar y recibir. Hay segmentos de vida humana que esencialmente están confiadas a gestos de gratuidad de dar mucho y recibir poco, como son las etapas de la infancia o de la ancianidad.

El estudio de la relación con la acción supone que la persona es *eficaz*, que trasciende, sale de sí en la acción como proceso, devenir, con momentos e instancias. El autoconocimiento abre a la autodeterminación, y finalmente a la autorrealización, por ser ejercicio de la libertad que tiene una dimensión moral.

Para Wojtyła⁵, en el dinamismo de la voluntad hay referencia intrínseca a la verdad. La elección no es sólo de objetos, sino de la verdad en ellos. Los valores, los fines son objetos de la voluntad en cuanto que son *verdaderos*. Las potencias del espíritu se especifican por su objeto (la verdad para la inteligencia, el bien para la voluntad), pero ambas forman parte de un mismo ser, un “ego” que opta por un bien que juzga como verdadero. La voluntad se “rinde a la verdad” y así se explica la trascendencia de la persona en la acción. La verdad respecto al bien y el valor moral de las acciones hacen morales las elecciones. Para Wojtyła la verdad es la base para la trascendencia de la persona en acción. El momento de la verdad sobre el bien, convierte la acción en “acto de la persona”.

La serie de experiencias desde el conocimiento para pasar al auto-conocimiento, y a la autodeterminación, termina con la autoteleología. Todo actuar humano pretende una transformación. En la técnica se transforma un objeto en el orden fenoménico, la causa produce efectos en forma necesaria. Kant observa que la razón práctica conjuga causalidad y libertad en

⁵ Cf., K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, o.c., 159,169.

el encuentro de la obligación. Precisamente en este punto Wojtyła sostiene que la causalidad de la libertad es experimentada fenomenológicamente *en el propio sujeto* como responsable de sus acciones. Desde allí puede pasarse a la acción no de un solo sujeto sino de varios, pero a condición de que los valores personalistas ya conseguidos (autodeterminación y autorrealización) no se pierdan al actuar con otros. Tal pérdida acontece por el individualismo que rechaza lo comunitario, o el totalitarismo del Estado o cualquier tipo de asociación humana que impida a la persona realizarse a sí misma en la acción común.

La integración de persona y comunidad en el actuar es calificada por Wojtyła como “participación” y se opone a “alienación”. La alienación separa al ser humano de la comunidad del vivir y actuar, desgarrando la humanidad que une a todos los seres humanos, miembros de una comunidad o simplemente “prójimos”. Próximo es toda persona portadora de dignidad humana; no reconocer ésta en sí mismo y no ser reconocida por otros es “alienación”, negación teórica y práctica de la persona como fin en sí, reducida a medio.

Para Wojtyła⁶, el *devenir de la acción* manifiesta la libertad del sujeto que transforma algo. El primer caso del devenir humano es llegar a existir. Este devenir le hace *alguien*. Pero el devenir moral es el que más profundamente afecta al ser personal y por tanto a su libertad. Las acciones hacen al hombre bueno o malo. La calidad moral de las acciones humanas se “imprimen” en el hombre por ser causa de ellas. El autoconocimiento y autodeterminación constituyen dentro de la conciencia la presencia del sujeto a sí mismo. La acción personal tiene efectos externos e internos; afecta al sí mismo por la autodeterminación. El devenir del hombre por sus acciones morales es decisivo para examinar los valores. El hombre no sólo concreta los valores por su acción, sino que se experimenta afectado por ellos moralmente. La conducta moral participa de la realidad de las acciones humanas que configuran a los sujetos. Es el devenir más ligado a su naturaleza, y a su persona. La libertad es la raíz de la bondad o de la maldad del ser humano como ser personal.

La conciencia de la responsabilidad, y la más dramática, de culpabilidad, son indudablemente hechos de experiencia inexplicables si no se re-

⁶ Cf., K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, o.c., 115-118.

conoce un lazo causal de la libertad con los efectos. No se pueden explicar los efectos de la libertad como efectos de mecanismos psicológicos o sociológicos. Tal explicación desvirtúa el carácter del obrar personal porque permanece en lo fenoménico. Y Wojtyła parte precisamente de la unidad de persona y acción.

La comprensión del trabajo humano

La fenomenología de la persona distingue la persona del resto del cosmos porque es fin en sí misma. La persona no es comprensible por el tejido de relaciones que hacen a unos seres medios o instrumentos para los otros. Esta característica de autofinalidad en la autorrealización da sentido a la capacidad de autodeterminación porque se posee a sí misma. Pero, por otra parte, la persona no está aislada; no excluye que puedan existir formas de trabajo agrupado, “junto con otros”, como lo designa Wojtyła. La colectivización de tareas no puede negar el carácter de “fin en sí misma” de la persona, y por ello toda colaboración debe ser un acto de libertad por el que se busca el mismo fin y por los mismos motivos de la acción grupal.

El trabajo ha sido el eje del problema central de la revolución industrial. Esta afirmación puede chocar cuando se estima que es el capital el que determina el crecimiento de la economía. Pero el capital designa cosas, instrumentos. Es la actividad humana, y por tanto el trabajo, el que adquiere, invierte, produce, distribuye la riqueza, y esto incluso en una sociedad de producción robotizada. Reducir el trabajo a la actividad de un grupo de personas opuesto a otro que dispone del capital falsea el problema de fondo que es el reconocimiento de seres personales que colaboran de formas diferentes para objetivos comunes. El trabajo requiere “un puesto de trabajo” es decir un empleo, para que esa capacidad humana sea ejercitada; el capital supone su flujo y no su inmovilidad en un depósito, lo cual a su vez supone también una actividad humana.

Tanto los poseedores de fuerza laboral como de los recursos de capital deben encontrarse, pero no como meros sujetos que “poseen algo para intercambio” sino ante todo como personas que son “alguien” que desea vivir y perpetuar la vida de la humanidad. No habrá paz ni equilibrio social en tanto los participantes del mercado no comprendan que todos, tanto los

incluidos como los excluidos, son seres humanos que tienen que responder de la vida humana ante sí, y ante la sociedad; y para los creyentes, con mucha mayor vigencia, ante Dios autor y dueño de la vida.

La economía siguió desde el inicio de la revolución industrial el “dogma” de una ciencia económica no orientada por valores –es decir por finalidades de las personas–, sino por leyes objetivas del mercado que se regula por sí mismo. Se afirmaba que las cosas tienen en sí mismas fuerzas reguladoras pero suponen en las personas el aprecio de ellas y su fuerza corresponde a ese aprecio. El “valor” como aprecio es punto común para lo ético y lo económico, manifestaciones distintas del fenómeno de la “apreciación”. La civilización capitalista puso primero el valor económico y dejó el valor ético en lugar menos importante.

La jerarquía económica de valor rechazaba cualquier control del estado sobre el mercado. Este dogmatismo ha contribuido a uno de los fracasos más serios de la economía financiera a nivel mundial y se ha comprendido que las leyes del mercado no excluyen sino que exigen los controles del estado para evitar males mayores; en otros términos, el mercado no se regula por sí mismo.

La crisis financiera ha explotado después de terminado el magisterio social y el pontificado de Juan Pablo II, pero podemos retroceder al proceso anterior. Es aquí donde comprendemos la función de la fenomenología porque nos introduce a la comprensión del actuar humano en tanto que es actuar personal. La acción revela desde lo interior del ser personal su actividad y eficacia en el mundo. Pero la eficacia digna de un ser *personal* es aquella que une la *transformación exterior* del mundo a la *transformación de sí mismo* por la autorrealización de un ser responsable de sus decisiones.

La “revolución industrial” de los siglos XIX y XX disoció la eficacia hacia el mundo y el reconocimiento del ser personal, reducido a puro instrumento. El encuentro entre capitalistas y trabajadores no fue encuentro “entre iguales”, sino entre personas capaces de imponer condiciones de mercado en detrimento de los legítimos derechos de los trabajadores de ofrecer a sus familias condiciones dignas de vida.

Según *Laborem Exercens (LE)* el trabajo vale por el “aspecto objetivo” de la producción, y sobre todo por el “subjeto” de la persona. El trabajo es acción “del ser humano” por ser inteligente; pero no es “de la persona”

si en el trabajo no se autorrealiza en la libertad hacia los fines de su acción y vida. Produce el objeto pero *no es libre para crearse a sí mismo por su trabajo*. Lo objetivo bloquea lo subjetivo del trabajo, su responsabilidad personal y familiar.

El estudio de la eficacia del “yo actúo” *muestra al yo como causa de la acción*. Como agente, la persona se autodetermina y autorrealiza. Es *actus personae* si hay realización de sí mismo. Por la acción *personal* nos hacemos “alguien”. Si la acción se expresa en la eficacia, el autor debe verla como algo que le pertenece y, por tanto, sentirse responsable de ella. La responsabilidad es cualidad de la eficacia *de la persona en su acción*. La conciencia y eficacia muestran así la interioridad y exterioridad del actuar humano en el mundo. Si el trabajo es dato fundamental de la existencia porque con él la persona “llena su vida” (LE, proemio), debe ser también fuente de transformación, no sólo de objetos *sino de la misma vida humana*. Debe estar al servicio de la vida digna del trabajador y de todos los que de él dependen.

La acción humana como *acto de libertad* conduce a la responsabilidad. Wojtyla destaca en los estudios sobre la causalidad y la psicología, “que la actuación humana es, de hecho, la única experiencia completa de lo que Aristóteles llamaría causalidad eficiente”⁷. Esta observación distingue y a la vez une la metafísica con la fenomenología. No puede negarse que hay una *experiencia* de la relación entre el acto personal y los efectos en otros y en sí mismo como verdadera experiencia de causalidad, pero no exterior sino interior; en cuanto experiencia estamos en la fenomenología y no en la metafísica.

El trabajo como actuar humano une las dos causalidades, empírica y trans-empírica, eficiente y final, sobre todo de autorrealización. La empírica es patente en los objetos producidos por el trabajador, la trans-empírica es latente y puede ser percibida por la experiencia fenomenológica. El efecto patente del producto (que revela al ser humano como su causa) no se disocia del latente (que revela al ser personal que se autodetermina y autorrealiza). Pero si el trabajo es considerado sólo desde lo objetivo, entonces se lo mutila; es un error que destruye el aspecto subjetivo.

Por la eficacia del trabajo el fruto de la acción laboral es un “producto”.

⁷ Ibidem, 83.

¿Qué nos dice el producto sobre el “productor”? Por producto aquí entendemos un bien mercantilizable que une tres datos objetivos: naturaleza, tecnología, mercado. El *fin de la acción productiva* unifica la participación del capital –que proporciona materia y tecnología– y del trabajo obrero. Es el *finis operis*: fin *objetivo* para la unión del capital y trabajo. El producto se manifiesta en la conciencia como un objeto (gracias a la función de reflejar) ante un sujeto (gracias a la función de reflexividad). Las dos funciones se combinan de modo que el ego subjetivo se conozca a sí mismo, por el autoconocimiento y al conocerse de esta manera se percibe como creador de un objeto, pero también como creador de sí mismo; para lo primero es “medio” unido a otros seres humanos (procurando el mismo *finis operis*), para lo segundo es único e irrepetible, porque se conoce como un fin en sí y sujeto de acciones para la vida propia y de los que de él dependen. Es decir busca *finis operantis*.

La conciencia muestra la unidad de autoconocimiento con autodeterminación. En ésta la persona es a la vez sujeto (que gobierna y posee) y objeto (que es gobernado y poseído)⁸. Es un ser digno porque es “fin en sí mismo”. La autodeterminación va más allá de la determinación para “hacer algo”, es *determinarse a sí mismo para encontrar sentido* en lo que hace. El “sentido del trabajo” no se mide por el producto, sino por el valor de la acción para *realizarse a sí mismo como persona*. El trabajo reducido sólo a dimensiones objetivas deja de ser trabajo personal. La comprensión de la acción del trabajo debe incluir el aspecto objetivo de la producción y el subjetivo de la realización de las personas como sujetos libres en una acción común.

Por tanto, el objeto más próximo de la autodeterminación es el propio sujeto; al ser persona, el hombre es alguien, y ser alguien es ser bueno o malo. En la autorrealización se revela la dimensión moral⁹. La autorrealización es el imperativo más profundo del ser humano: su vocación a la realización como “ser en sí mismo” valioso. La vinculación entre autodeterminación y autorrealización lleva a entender mejor que la persona es para sí misma el *telos*, que se constituye en causa final, no última y absoluta, que es Dios, pero sí causa en sí misma honesta, jamás mero medio útil ni bien deleitable.

⁸ Cf., *Ibidem*, 128-129.

⁹ *Ibidem*, 173-176.

En la acción humana está implícito el principio: “*omnis agens agit propter finem*” que en la acción humana exige la conciencia de sí y de la acción hacia ese fin. La autoteleología del hombre indica que el hombre es siempre una tarea para sí mismo¹⁰.

La libertad humana se realiza cuando la persona se rinde a la verdad, aunque ésta limite su autonomía. La libertad moral constituye el dinamismo espiritual de la persona, el dinamismo de su realización. Por la dependencia de la verdad la persona trasciende las condiciones existenciales. La autorrealización como misión sagrada de la persona humana surge de la raíz misma de su libertad. Su tarea autoteleológica es su verdad fundamental y por este motivo es tan importante el “momento de la verdad” como revelación de la libertad y de las normas que la interpelan. La verdad de estas normas y la verdad de la libertad se encuentran en el momento en que la obligación se revela como acogida de las normas en las acciones de libertad. Obligación y libertad se funden. Esto sucede cuando la persona es verdaderamente fin en sí misma. Persona, libertad, obligación se manifiestan como la verdadera autorrealización de la persona por una verdad que la hace libre en el momento en que se rinde a la verdad de lo que la interpela como obligación.

La conciencia de nuestros actos cuando son de relación interpersonal manifiesta no sólo los fenómenos de la conciencia en sí, sino su carácter moral en relación con bien y mal, valores y fines. El autoconocimiento es un dato de experiencia. Aplicado a la comprensión de LE vincula el conocerse a sí mismo con ser autor de una acción eficaz que trasciende la conciencia. Este fenómeno lleva a la persona si la acción se mantiene desde el iniciar el proceso de causa eficiente, hasta terminarlo por la finalidad; pero no como sentido del objeto (como un útil), sino como sentido del ser personal que se realiza en la acción. La acción laboral termina en productos, organiza cosas en el espacio, pero sobre todo termina en la persona que se realiza, se construye y se sitúa en el eje del tiempo. Los robots producen objetos que permanecen en el futuro material pero no se autorrealizan como sujetos cuyo futuro es vida humana.

La fenomenología aplicada al trabajo contrasta posibilidades de la revolución industrial y fracasos. Posibilidades de multiplicar productos, pero

¹⁰ K. WOJTYLA, *El hombre y su destino*, Palabra, Madrid 2002, 143-145.

también de autorrealización de las personas. En lo primero fue un éxito, en lo segundo, fracaso total porque se degradó el trabajo. Lo explicaremos estudiando las dos dimensiones, la técnico-objetiva y la ético-subjetiva.

El trabajo y la dimensión técnico-objetiva

Es innegable el progreso aportado por la revolución industrial. Lo lamentable han sido las condiciones del trabajo y su escasa remuneración debido a la primacía dada al capital, poseído en forma individualista, sin control del Estado para impedir la explotación del trabajo. Se perdió la primera oportunidad histórica de unir desarrollo técnico y ético, de valorar al ser humano no sólo por lo que tiene de capital, sino por lo que hace como trabajador.

El trabajo es expresión antropológica de una correcta relación del ser humano con el mundo; es centro del problema social. En efecto, por el trabajo los recursos de la naturaleza son puestos a disposición de los seres humanos agrupados en familias y tribus. El núcleo familiar descansa en el trabajo de sus miembros y constituye el primer espacio de la vida social más amplia.

Durante siglos la transformación de los bienes de la naturaleza en bienes culturales se realizó por medios artesanales cuya experiencia se transmitía por generaciones en la familia, y en los gremios laborales vinculados también a manifestaciones religiosas.

Este esquema tradicional es transformado desde el momento en que la técnica supera la tradición artesanal y ofrece instrumentos para multiplicar productos y hacerlos más baratos para favorecer a muchos. Una revolución que aparentemente sólo tocaba la acción de producir más y mejor (revolución tecnológica) evoluciona y se transforma rápidamente en una revolución social cuestionando los esquemas de vida y trabajo tradicionales. Era el momento de encaminar la revolución social por caminos de justicia y bienestar para todos.

Los cambios tecnológicos, tales como se usaron, frenaron las posibles vías de desarrollo ético, social, político. Y originaron, por el contrario, tensiones, conflictos y crisis (LE 1 b, 6 f). Desde el inicio de la industrialización se imponen “el materialismo y economismo” (LE 7 a), que reducen el trabajador a mercancía, fuerza anónima, o instrumento (7c) y antepone lo material a lo espiritual (LE 13).

El análisis del proceso industrial señala una civilización materialista y economicista, pero –no lo olvidemos– esta civilización era la que aparentemente se definía como cristiana, heredera de una cultura europea que se extendía en todas las naciones y en sus colonias respectivas a lo largo del mundo. La revolución industrial y la social tienen su sede en países europeos, con una herencia cristiana explícitamente manifestada y confesada.

Algo sucedía cuando la herencia cristiana de Europa podía mostrar expresiones religiosas y al mismo tiempo adhesión a valores materialistas y economicistas. Y algo serio acontecía cuando los movimientos laborales que en la edad media tenían fundamentos religiosos se van apartando de la Iglesia siendo conquistadas por movimientos obreros ateos. Y algo muy grave sucedía cuando la Iglesia parecía favorecer a los ricos con sus propiedades intocables y alejarse del mundo obrero.

Sin embargo, no en toda Europa existía el alejamiento del mundo obrero de la Iglesia. Por factores históricos y nacionalistas, Polonia podía mostrar una fidelidad al movimiento obrero a toda prueba y al mismo una herencia espiritual que la unificaba como nación católica.

Juan Pablo II en su primera encíclica social, más que una crítica de la revolución industrial, diseña una utopía social que pone al sujeto sobre los objetos y que hace del trabajo sobre la materia del mundo, la oportunidad de relaciones humanas solidarias. La fenomenología da a la causalidad final de sujetos libres su lugar sobre la causalidad eficiente del trabajo. La solidaridad de trabajadores tiene esa misión histórica.

El verdadero sentido del trabajo implica la prioridad del ser humano sobre las cosas, de la ética sobre la técnica. Incluso los elementos “neutros” objetivos como naturaleza e historia, se reciben como “dones” y las cosas se recolocan en relaciones, del creador y de generaciones humanas que nos preceden. El aspecto subjetivo del trabajo es la clave de este cambio de significación.

Los datos objetivos del trabajo (capital, materia prima, tecnología) son los mismos y pertenecen a la ciencia económica. Pero la objetividad del trabajo cambia de signo, cuando se afirma la dignidad de la subjetividad. Es fruto de una conciencia renovada en personas y en estructuras de la sociedad.

Las dimensiones *objetiva* y *subjetiva* del trabajo se comprenden desde las causas: la eficiente del *valor objetivo de los productos* y la final, del

valor subjetivo de los fines. El producto aparece como efecto de dos causalidades, la eficiente-objetiva y la final-subjetiva. Si la primera es conocida por una categoría a priori (Kant), la segunda es objeto de una experiencia fenomenológica que explica la acción. La totalidad del producto remite a la totalidad de la persona como causa eficiente fenoménica y sujeto con fines de su libertad. El trabajo es acción exclusiva de la persona, “lo distingue del resto de las criaturas”; sólo él “revela toda la riqueza y a la vez toda la fatiga de la existencia humana sobre la tierra” (LE, 1, a), fatiga por “el daño y la injusticia que invaden la vida social” (LE 1, b).

Desde el inicio de la Doctrina Social hay una inspiración de estos dos aspectos. León XIII en *Rerum Novarum* define el valor del trabajo por dos dimensiones: a) *personal*: el trabajador es libre para aceptar un contrato con la empresa; b) *social*, el trabajador es *responsable de mantenerse a sí mismo y su familia lo cual exige justo salario*, “justicia natural superior y anterior a la libre voluntad de las partes contratantes”. “Por tanto, el obrero, si obligado por la necesidad y acosado por el miedo de un mal mayor, acepta, aun no queriéndola, una condición más dura, porque la imponen el patrono o el empresario, esto es ciertamente soportar una violencia contra la cual reclama la justicia” (*Rerum Novarum*, RN, 32). León XIII destaca la subjetividad del trabajador y familia para el justo salario.

Pero la referencia a la familia es válida tanto para el capital como el trabajo. Las personas sometidas al contrato laboral son seres individuales con responsabilidades familiares. El Estado que garante la propiedad privada ha protegido los derechos de las familias del capital (expresados en su “tener”), pero no los de las familias del trabajo (derivados de su “hacer”). Hay una “violencia original” cuando se fuerza al obrero a aceptar un salario insuficiente para sus obligaciones familiares; se viola una justicia “superior y anterior a las partes contratantes”. La violencia del trabajador explotado con frecuencia ha sido respuesta a otra violencia previa, la degradación de la subjetividad del trabajo ante la cual los “estados liberales” no reaccionaron.

La Iglesia ha señalado repetidas veces las dos dimensiones, objetiva y subjetiva. Pablo VI la esboza (*Populorum Progressio*, PP, 27), el Concilio la formula (*Gaudium et Spes*, GS; 30c). LE 5-6 la aborda, *en sentido objetivo* de la *técnica y economía*; *en sentido subjetivo* de la *ética*. La dimensión objetiva del trabajo interesa a la economía pero es el *aspecto menos impor-*

tante pues el ser del sujeto es “absorbido” por lo que hace. Para el capital interesa su “hacer” en lo que produce y no su “ser”.

Por la objetividad, la persona se abre al *mundo de los objetos*: recursos naturales, instrumentos de trabajo y productos ofrecidos en el mercado; tres tipos de relaciones objetivas con “cosas”.

La objetividad de la naturaleza

La dimensión objetiva realiza el dominio sobre objetos, sean físicos o sociales. En los primeros, la naturaleza está en estado original; en los segundos, es transformada por la cultura. La vida se nutre del pan que mantiene vivo el cuerpo, y también del pan de la ciencia y del progreso, de la civilización y de la cultura (LE 1, b). Los objetos físicos son recursos naturales y tecnológicos. Pero hay otra objetividad, cultural; objetos sociales como “realidades objetivas”, estructuras sociales que sirven a las relaciones intersubjetivas por una cierta “objetividad social”. LE, al mencionar dos tipos diferentes de “panes” para la vida, presenta, por un lado, el carácter de exterioridad de esos bienes para servicio del sujeto y, por otro, la necesidad de esfuerzo, a veces arduo, para producir los alimentos del cuerpo y del espíritu. El “pan de la ciencia y del progreso, de la civilización y de la cultura” no se produce en forma inmediata y directa transformando el mundo físico, también requiere mediaciones institucionales (escuelas, institutos de investigación). El trabajo de ganarse el pan tiene, en LE, sentido universal: todo tipo de trabajo.

El sujeto confronta recursos, instrumentos y mercancías. El capital controla el producto para el mercado; el trabajador usa recursos e instrumentos. Pero ambos son “dados” por el Creador y por la herencia del patrimonio científico y técnico de la humanidad. El “capital” no compra el mundo ni la historia, nos acerca a esos dones. Recursos y técnica son propiedad del capital pero desde el “patrimonio histórico del trabajo humano” (LE 12, d).

El trabajo acompaña al ser humano en su historia, no es posible sin herencias del pasado de incontables generaciones de trabajadores y consecuencias para el futuro. Pero ese trabajo ha sido ejercitado sobre los recursos de la naturaleza. Los aspectos económicos del trabajo deben respetar el orden natural de la *ecología*. Verdaderamente, la naturaleza va más allá del

lucro de una generación; es un don que acompaña la vida por generaciones. Disponer de ella sin medir consecuencias en la vida de generaciones futuras, es “irracionalidad”, que niega la característica del ser humano en cuanto tal de ser racional y libre, e “insolidaria” porque se ignoran la degradación ambiental y sus impactos en la vida de la población. Su meta es el lucro sin límites éticos. Tal economía es inhumana por irracional e insolidaria.

Es motivo de profunda tristeza la actitud de algunos gobiernos en países en vías de desarrollo que ofrecen a las multinacionales todas las facilidades (incluso las de reprimir legítimos movimientos de reivindicación de sus propios ciudadanos, como las tierras reservadas para indígenas o los controles sobre impactos nocivos de la explotación de minerales). Las decisiones políticas de hoy traerán consecuencias negativas para el futuro, pero este modo responsable de pensar está ausente en gobernantes que buscan riquezas inmediatas dejando la herencia de graves problemas ecológicos para el futuro. Tales gobernantes van más allá de la legitimidad dada por sus electores. Una generación no tiene poder alguno sobre generaciones futuras deteriorando el ambiente como don de la naturaleza y del Creador.

La objetividad de la tecnología

La tecnología pertenece a la dimensión objetiva. Los avances tecnológicos son índice de progreso de la humanidad. El paso decisivo ha sido la industria (LE, 5). El significado de la tecnología es ambiguo, depende del uso. Puede ser aliada o adversaria, aporta beneficios, pero también amenazas. La técnica no sustituye *al hombre como sujeto*. (LE 5 d). La subjetividad es fuente de dignidad y valor del trabajo. El mundo de las cosas “dominadas” se vuelve contra el ser “que domina” porque el orden objetivo anula el subjetivo. El ser humano es visto *tan sólo como productor*. Esta inversión es el resultado del capitalismo (LE 7, 13).

La objetividad del mercado

El mercado es visto desde la “objetividad” por analogía con recursos naturales e instrumentos tecnológicos como “cosas”, *distintas* de las personas

que las usan. El mercado es una relación institucionalizada, pero con cierta objetividad “absoluta”, “idolátrica”.

Varios autores han puesto de relieve el carácter “religioso” del mercado. Para Hinkelammer y otros¹¹, el mercado es un ídolo que sacrifica la vida de muchos pobres. Dussel¹² cita a Adam Smith para quien los intereses personales en el mercado producirían la autorregulación de agentes guiados por su interés. El “deber ser” se suspende, el “ser” ya tiene su ética.

Recursos y tecnología sólo funcionan en tanto son usadas por las personas. En contraste, el mercado parece funcionar “por sí mismo” sin depender de deseos y acciones de los participantes. Se convoca a las personas para el intercambio de cosas en función exclusiva de la producción y consumo. No interesa la subjetividad de las personas, de sus vidas e intenciones, sino entrar en el mercado por la oferta y la demanda. Lo demás está excluido. Sin embargo Juan Pablo II nos recuerda que el mercado regula bienes mercantilizables (que son tan sólo parte de los bienes y no todos) que el ser humano necesita para realizarse como tal (*Centessimus Annus*, CA, 40, b).

El mercado produce distorsiones señaladas por Pablo VI: “una economía de intercambio no puede seguir descansando sobre la sola ley de libre competencia, que engendra también demasiado a menudo una dictadura económica” (PP 58-59). Juan Pablo II critica la absolutización del mercado: el mercado es eficaz pero “esto vale sólo para aquellas necesidades que son ‘solventables’, con poder adquisitivo y para aquellos recursos que son ‘vendibles’, esto es, capaces de alcanzar un precio conveniente”. Hay necesidades humanas no atendidas por el mercado. “Es un estricto deber de justicia y verdad impedir que queden sin satisfacer las necesidades humanas fundamentales y que perezcan los hombres oprimidos por ellas” (CA 34, a).

Las relaciones objetivas con naturaleza, tecnología y mercado son siempre unidireccionales y no recíprocas; nacen de las personas y terminan en los objetos pero repercuten en un entorno social y económico que afecta la vida de todos. Junto a afirmaciones positivas sobre el progreso técnico

¹¹ Cf., F. HINKELAMMERT, “Economía y teología: las leyes del mercado y de la fe”, *Reflexión y Liberación* 6 (1991) 13-32; H. ASSMANN - F. HINKELAMMERT, *A idolatria do Mercado. Ensaio sobre economia e teologia*, Vozes, Petrópolis 1989; V. CODINA, “Teología del neoliberalismo”, *Reflexión y Liberación* 10 (1991) 11-19.

¹² Cf. E. DUSSEL, “El mercado en la perspectiva ética de la Teología de la Liberación”, *Concilium* 120 (1997) 129.

“surgen interrogantes esenciales que se refieren al trabajo humano en relación con el sujeto, precisamente el hombre” (LE 5, f). Es necesario atender al aspecto subjetivo.

Dimensión subjetiva desde la causa final

Las dimensiones objetivas y subjetivas tienen diferentes niveles de percepción. La dimensión objetiva es objeto de experiencia *sensible*. En cambio la subjetiva es incomprendible sin la experiencia *inteligible* de ciertas vivencias como las de responsabilidad que suponen una causalidad metaempírica de libertad.

Vinculamos la causalidad final con la dimensión subjetiva del trabajo. El “producto” no sólo responde a la pregunta *¿cómo se produce?*, sino también *¿para qué?* Los objetos producidos no tienen inscrita en su ser la finalidad, pero sí lo tienen sus autores, las personas. La causa final abre a las vivencias del espíritu.

Aristóteles clasificó las causas como objeto de la metafísica; causas *material* y *formal* (intrínsecas) y *eficiente* y *final* (extrínsecas). Define la causalidad como “*quod influxum quemdam ad esse causat*” (Metafísica, lec.1 n.51). Para la acción humana, la eficiente y la final son las importantes porque inician el devenir de las realidades causadas y muestran su razón de existencia. Para Santo Tomás¹³, el fin es la causa de las causas: “*Finis est causa causarum*”.

La metafísica aporta las causas y explica los procesos de cambios por el acto y la potencia¹⁴ y además unifica la diversidad de contenidos de la conciencia por un *suppositum*, un “alguien”. La fenomenología aporta las vivencias de la conciencia entre causas y efectos pero sobre todo de una causalidad “libre” de la que tenemos *experiencia en la conciencia*. La causalidad fenoménica, según Kant, necesita una categoría a priori para ser conocida; la causalidad noumenal es objeto directo de la experiencia en la conciencia manifestada por el sentido de responsabilidad de los efectos que nacen de la propia libertad.

¹³ S.T. I, q.5, a.2, ad. 1.

¹⁴ Cf., G. REALE, *História da filosofia (II)*, Paulus, São Paulo 1991, 340-341, 349-350.

Ante el problema del ser, la fenomenología aporta el método: la experiencia de la unidad de Persona y Acción, como un todo vivido y a ser explicado. En ese todo, la acción aparece como *efecto* de la persona y también como *revelación* de la persona misma. Aplicada la unidad “Persona-Acción” al tema del “trabajo productivo” (en LE), el producto aparece como *fruto* de la acción y la persona *agente productora* como causa eficiente. Pero la explicación más profunda se encuentra en la causa final de la autorrealización de la persona, a través de la acción inmanente.

La teoría de las causas explica la distinción del Papa entre la *dimensión objetiva* y la *subjetiva* del trabajo. Pero hay que unir eficiencia con finalidad. Más allá del “*finis operis*” que unifica la cooperación entre el capital y el trabajo en forma objetiva, se presenta el “*finis operantis*”, que aparece como conflicto entre clases sociales como realidad intersubjetiva. La *cooperación* para el producto se vuelve *conflicto* de intereses de personas y clases. Las dos causalidades se encuentran en la unidad fenomenológica entre Persona y Acción.

La fenomenología del actuar “junto con otros” lleva a lo social de la libertad, que en *Sollicitudo Rei Socialis*, son modelos de desarrollo. La voluntad humana es “causa” de los actos humanos, opuesta a los determinismos (psicológicos, sociológicos), que son condiciones y no *causas*. El ser humano al iniciar una relación causa-efecto se sitúa en el orden de la naturaleza. En cuanto pone una causa final, se encuentra en el orden de la libertad. *La acción es de la persona movida por la intención del fin*, que en último término es la persona como fin en sí misma.

La causa final permite recuperar el signo personal del quehacer industrial. Cada ser humano que participa de la producción tiene su propia finalidad. Wojtyła considera el conflicto social, no sólo como económico, social o político, sino como violación de la dignidad del sujeto personal como fin y no como medio. “La finalidad del trabajo [...] permanece siempre el hombre mismo” (LE, 6, f). Por la causa final, la persona humana es fin en sí misma. Ambos aspectos finalísticos se vinculan, porque la persona *es un fin en sí*, por eso ella *puede fijar fines para sí*, incluso por la opción fundamental que engloba toda su existencia. Para Chiavacci¹⁵, por la capacidad humana

¹⁵ Cf., E. CHIAVACCI, “Acto humano”, en: L. PACOMIO (ed.), *Diccionario Teológico Interdisciplinar*, Sígueme, Salamanca 1982.

de fijar fines a su acción, la revelación tiene sentido, pues Dios busca una libertad capaz de acoger su Reino.

El conflicto social surge de finalidades opuestas de sujetos entre sí: el lucro del propietario en la empresa, y los salarios de los trabajadores. Las finalidades contrapuestas pasan de las personas, a las clases sociales y los “mundos”. LE toma en cuenta el hecho de la subjetividad violada, pero va más allá hacia su recuperación desde la solidaridad, es decir, la auténtica participación en la producción gracias a fines comunes, y no desde el uso del trabajo como mero instrumento. Y el fin común de toda actividad humana es la misma vida humana vivida con dignidad de personas en familias y comunidades.

Juan Pablo II parte de la perspectiva bíblica: el sujeto que trabaja lo hace como *imagen de Dios*, como persona, “es decir, un ser subjetivo capaz de obrar de manera programada y racional, capaz de decidir acerca de sí y que tiende a realizarse a sí mismo” (LE 6 b). Las acciones del ser humano realizan su humanidad. El trabajo perfecciona su ser y vocación.

Para Wojtyla el *actus personae* va más allá del *actus humanus* por incluir la autorrealización, el disponer de sí. La realización de sí mismo como persona, es tarea de todos, en ella el trabajo tiene su función, más allá de lo objetivo de su acción.

Por el dominio realiza su subjetividad frente a la objetividad del mundo; es un ser abierto al mundo, “para el mundo”, “es un ser que domina”. Pero como persona de carácter racional y libre, vive su vida inserto en la solidaridad con otros. Si “el primer fundamento del valor del trabajo es el hombre mismo, un sujeto” (LE 6 f), el trabajo tiene sentido en función del hombre, y no al revés. Su “hacer” debe ser evaluado desde su “ser”. El *fin del trabajo* no acaba en cosas. El ser humano es autor, centro y fin de las actividades económicas (GS 63, a).

Para Scannone¹⁶, el trabajo es mediación en relaciones de intersubjetividad. Es “momento de creación de valores humanos propios del trabajo y de la custodia y búsqueda de valores humanos (persona, familia, nación), que motivan al trabajador. Aún más [...] la espiritualidad intrínseca al trabajo se hace teologal, y puede ser fuente de su redención y evangelización,

¹⁶ J.C., SCANNONE, “Trabajo, cultura y evangelización. Creación e identidad de la enseñanza social de la Iglesia”, *Stromata* 41/2 (1985) 21.

de modo que desarrolle sus potencialidades humanas y cristianas en todos los niveles de existencia, aun en los estructurales”. Las posibilidades abiertas por la acción del trabajo son positivas y humanizadoras. Sólo por la codicia humana una actividad que puede ordenarse hacia la felicidad y entendimiento universal puede volverse casi en una maldición y fuente de sufrimiento.

El fin digno del ser personal es otro ser personal. Sólo la persona finaliza la persona. Para Wojtyła¹⁷, la dimensión subjetiva se explica desde la subjetividad del actuar humano, de sus fines, objetos y valores; el hombre “no puede en su acción consciente, no dirigirse a sí mismo como fin, no puede relacionarse con los distintos objetos de su obrar y escoger distintos valores sin decidir sobre sí mismo y su propio valor (en razón de lo cual se convierte en el primer objeto del mismo sujeto)”¹⁸. El acto personal es “autoteleológico”.

La inversión que antepone el capital al trabajo es el centro mismo del problema ético-social. Para recuperar el lugar prioritario del trabajo es necesaria una profunda conversión. Juan Pablo II parte de la solidaridad creada en torno al trabajo, y de otras solidaridades que se van extendiendo hasta abrazar el mundo entero. La *primera solidaridad, inmediata*, es la fundada en el hecho mismo del trabajo (LE 8). Pero a esta solidaridad se van agregando otras *solidaridades mediatas*, como la del sustento y educación de la familia y la construcción de las redes sociales más amplias de la sociedad, de la nación, del mundo (LE, 10).

Solidaridad inmediata en el trabajo

La solidaridad expresa el carácter autoteleológico del actuar humano, como personal y social. La “solidaridad inmediata”, es decir la solidaridad de los propios trabajadores entre sí, nace como reacción “*contra la degradación del hombre como sujeto del trabajo* y contra la inaudita y concomitante explotación en el campo de las ganancias, de las condiciones de trabajo y de

¹⁷ K. WOJTYŁA, *La persona, sujeto y comunidad*, 1976. Reproducido en: *El Hombre y su destino*, Palabra, Madrid 2002, 61.

¹⁸ *Ibíd.*

previdencia hacia la persona del trabajador. Semejante reacción ha reunido al mundo obrero en una comunidad caracterizada por una gran solidaridad” (LE 8, b)¹⁹. El liberalismo considera el trabajo humano como mero instrumento de producción y el capital como fundamento, factor eficiente, y fin de la producción (LE 8,c). Ese sistema, al separar el finis operis (único interés de la producción) del finis operantis (los motivos del trabajador para el trabajo) ha deshumanizado el trabajo y provocado abusos. Protestar contra salarios injustos es expresar los fines justos del trabajador “como sujeto”: la vida digna de su familia y las condiciones justas de la sociedad. Se trata de un humanismo que no tiene por qué ser ateo.

Se niega el carácter ético cuando la lucha a favor de la justicia se reduce sólo a intereses de clase. Para Pío XI, tal conflicto podría ser el principio por donde se llegue a la mutua “cooperación profesional” (*Quadragesimo Anno* 114). Juan Pablo II distingue entre “conflicto social entre el capital y el trabajo” y “lucha de clases” trabajadora y capitalista (LE 11). El marxismo en alguno de sus aspectos fue una protesta humanista. Pero no tomó en cuenta los fines del trabajo; de trabajar “para” alguien pasa a ser “contra” alguien, el fin sería la victoria gracias al poder. Aquí se impone una distinción: el “trabajo-para” suscita un “poder de actuar juntos”, el “trabajo-contra” busca un “poder sobre otros” por dominación. El pensamiento del Papa lo recoge Tischner²⁰, al decir que el Sindicato Solidaridad trabaja la conciencia interior: el mayor poder del ser humano es ser él mismo. La solidaridad fundamental es la de las conciencias que integran la totalidad de lo humano; es experiencia de comunión en un mismo fin. Solidaridad significa “estamos juntos” porque “deseamos juntos”, es consenso en la verdad, autenticidad, sinceridad. El sindicato se aparta de la lucha de clases y ahonda el sentido del trabajo solidario: “Quien trabaja crea, no lucha; crea junto con otros y para los otros y no contra los otros”. El hombre auténtico es dueño de sí mismo; poseerse y poseer el fruto del trabajo. Así sirve a la sociedad. La Solidaridad expresa un cambio en la conciencia de las personas.

La solidaridad del mundo del trabajo como “indignación ética” tiene

¹⁹ Las cursivas son del texto citado.

²⁰ Cf., J. TISCHNER, “Solidariedade e trabalho”, en: *Congreso internacional de Antropologia e Praxis no pensamento de Joao Paulo II*, Lumen Christi, Rio de Janeiro 1985, 185-189.

un valor antropológico universal. El ser humano no es simplemente *una causa eficiente* racional y libre en el proceso productivo, es ante todo un ser *personal* con *causas finales* que justifican y motivan su entrega al trabajo. Juan Pablo II entiende la solidaridad con el trabajo como respuesta ética a la degradación del mismo (LE, 8). Esta solidaridad debe redefinir el papel del Estado como servidor del bien común, meta que se puede obtener por la no-violencia.

La perspectiva antropológica permite a Juan Pablo II reconocer la justicia de las reivindicaciones obreras, sin desviarse al marxismo. Va a lo humano más allá de ideologías. Los capitalistas, *en cuanto trabajan*, pueden comprender esta indignación ética ante la violación de la subjetividad humana, pues también ellos tienen “finis operantis”: el bienestar de sus familias y otras personas. Se pierde el carácter ético cuando la indignación es “*contra* los trabajadores” y se convierte en “*indignidad ética*” cuando no se reconoce la justa finalidad de los trabajadores. El capital no supo reconocer que “fue justificada, desde la óptica de la moral social, la reacción contra el sistema de injusticia y de daño que pedía venganza al cielo” (LE 8,b). No ve la unidad de los que trabajan, ni percibe que *el valor universal del trabajo, como humano, existe en las dos clases*. Allí está el peligro de confundir “lucha por la justicia” con “lucha de una clase contra la otra”. Ambas clases tienen en común el trabajo humano realizado; en ambos casos se busca el bienestar de las familias. La vida humana digna debería ser *finis operantis* que une trabajo-capital; esa dignidad se viola, si la “dignidad” es bienestar solamente para una clase social y no para la otra.

La solidaridad inmediata de los trabajadores, por el hecho de serlo, ha tenido en Polonia un carácter muy especial que ha permitido afirmar con mucha claridad la doctrina eclesial sobre el trabajo y el sindicalismo basado en el poder de los trabajadores como tales. En ese país los que se oponían a las reivindicaciones laborales no eran los *propietarios privados* de las empresas sino *el propio estado que profesaba el ateísmo como doctrina fundamental*. Muy pocas veces se ha dado este conjunto de factores donde la explotación del trabajo era promovida por un “estado de los trabajadores” y en donde la solidaridad con los trabajadores era expresión de comunión de fe unida al sentido de dignidad del trabajo.

Las solidaridades mediatas

La solidaridad del movimiento obrero rebasa su origen; hay que descubrirla en otros sectores, como el agrario (LE, 21); o el desempleo de intelectuales por el desajuste entre formación profesional y empleos disponibles (LE, 18). Juan Pablo II amplía la “solidaridad *de*” a la “solidaridad *con*” los hombres del trabajo. Más aún, “La Iglesia [considera esta causa] como su misión, su servicio, como verificación de su fidelidad a Cristo, para poder ser verdaderamente la “iglesia de los pobres” (LE, 8, f).

Poner el tema de los pobres, por los cuales la Iglesia debe sentirse solidaria es un dato significativo por ser afirmado casi al inicio del pontificado de Juan Pablo II. Dos décadas después, con motivo del nuevo milenio que se inicia, aparece la misma idea: la solidaridad de la Iglesia con los pobres es exigencia de su propio ser eclesial. El Papa recurre a la eclesiología espousal de Pablo en la Carta a los Efesios: la Iglesia como Esposa tiene que “verificar” su fidelidad a Cristo Esposo presente entre los pobres (cf. *Novo millenio ineunte*, 49).

De la *solidaridad inmediata* se pasa a las “solidaridades mediatas”, desde la familia, hasta la nación. En primer lugar la familia porque ella es “escuela de laboriosidad” y por ello es el primer núcleo social de valores de una nación (LE 10, a-b). Si el trabajo es sistemáticamente explotado, el mensaje que llega a los hijos es que la condición obrera es más un castigo que una meta a ser buscada con dignidad. En tanto que si es una actividad con sentido humano y digno, es una vocación a desempeñar una tarea que la sociedad requiere para el bien común.

El otro polo de las solidaridades mediatas es la gran *sociedad* (LE 10,c) puesto que es la reproducción orgánica de células familiares como historia de generaciones precedentes. El trabajo es un núcleo articulador de la conciencia de la propia identidad.

El valor del trabajo funda derechos y origina movimientos de solidaridad. El capítulo IV de LE recuerda que los derechos vienen del trabajo no en su vertiente objetiva, sino subjetiva. El trabajo es fuente de *derechos y deberes* para el trabajador. Deber que nace de la voluntad divina y de la propia humanidad (LE 10 a-b). Cada trabajador hereda un patrimonio laboral.

Los deberes y derechos se implican. El Papa distingue deberes y dere-

chos de empresarios, sean directos o indirectos (LE 17). Corresponde a los empresarios directos el fijar las condiciones laborales de sus trabajadores. Pero estas mismas condiciones están definidas o limitadas por los empresarios indirectos que corresponden a la sociedad y al Estado.

El Papa menciona tres derechos:

a) *el derecho al empleo y responsabilidades de deberes* en torno a este derecho. Las categorías de LE, 17 (empresario directo e indirecto) vinculan *el derecho al empleo*, con el “empresario indirecto”, pero, a su vez, éste se encuentra dentro de límites y posibilidades a nivel nacional e internacional. (LE 17-18);

Otro derecho fundamental es: b) *Derecho al salario justo*. Si *el derecho al empleo* corresponde más al empresario indirecto, *el derecho al salario justo* corresponde al empresario directo. “El problema-clave de la ética social es el de la justa remuneración por el trabajo realizado” (LE 19,a). “No existe en la actual situación otro modo mejor para cumplir la justicia en las relaciones trabajador-empresario que el constituido precisamente por la remuneración del trabajo” (ibidem). El salario justo es “la *verificación concreta de la justicia* de todo el sistema socioeconómico y, de todos modos, de su justo funcionamiento. No es la única verificación, pero es particularmente importante y es, en cierto sentido, la verificación clave” (ibid). La justicia salarial es el “lenguaje ético” *dentro* del económico; representa el valor atribuido al trabajo, tanto en lo subjetivo como objetivo, en unidades monetarias. El “valor ético” del trabajo y su “valor económico” deben corresponderse como signo de una sociedad que respeta la subjetividad del trabajo.

El salario justo se extiende sobre todo a los derechos de la mujer trabajadora, responsable de la educación de sus hijos. Sería injusto no diferenciar los salarios de acuerdo a responsabilidades (LE 19,d). La promoción de la mujer es la que le permite ser tal, y cumplir sus deberes, entre los cuales, la maternidad es de los más sagrados.

Juan Pablo II retoma las ideas de Pablo VI en PP 14-20: pero tal progreso tiene un índice de *verificación* constituido por la revalorización del trabajo humano. El verdadero progreso es el realizado mediante el sujeto humano, por él y para él (LE 18 d). Tal verificación se concreta en reconocer la finalidad del trabajo y respetar los derechos del trabajo.

Finalmente otro derecho: c) *Derecho al sindicalismo*: de gran impor-

tancia para el mundo del trabajo. En la Doctrina Social de la Iglesia aparece el tema del derecho de asociación y defensa de asociaciones obreras (RN 40), incluso promovidas por la Iglesia. Pío XI en *Quadragesimo Anno*, QA, 140; Juan XXIII en *Mater et Magistra*, MM, 22; y *Gaudium et Spes*, GS, 28 lo reafirman. Pablo VI dice: “La Iglesia reconoce el derecho de asociación sindical, lo defiende, lo promueve, superando una cierta preferencia teórica e histórica por la forma corporativa y la asociación mixta”²¹. Los trabajadores reclaman que no se les trate como objetos, sino como personas en la sociedad, economía, política y cultura (PP 40). La Iglesia reconoce incluso el derecho de huelga (GS 68, *Octogesima adveniens*, OA, 14) y tiene una doctrina sobre el sindicalismo: LE, 20, g. La solidaridad del trabajo no divide la humanidad, sino la unifica en rescate de su dignidad (LE 20, c-d). Es colaboración “política”, por el bien común (LE 20, e-f).

LE señala tres grupos afectados por la era industrial: el sector agrícola, (LE 21) al que Juan XXIII dedicó atención; el de los minusválidos (LE, 22) y el de los emigrantes (LE 23). En los tres se puede perder de vista la subjetividad del trabajo, abusando de situaciones de debilidad o transitoriedad de residencia.

El derecho al trabajo es derecho originario y primordial, es verdadero derecho natural (como lo afirmó Pío XII, Radiomensaje 1/6/1941, n.11): “Al deber natural del trabajo, impuesto por la naturaleza, corresponde y sigue el derecho natural de cada individuo a hacer del trabajo el medio para proveer a la vida propia y de los hijos”. Los dos últimos grupos humanos, minusválidos y emigrantes, tienen el derecho natural (por tanto superior a su condición de ciudadanos o emigrantes) de acceder al trabajo, porque de él depende su sustento y el de la familia.

Dimensión subjetiva y finalidad en el Ser Absoluto trascendente

La Doctrina social de la Iglesia articula datos de fe y de razón. De allí la referencia al aspecto teleológico de autorrealización, tarea de toda persona, único ser en el cual es inseparable el “ser” y “deber ser”, distinto de otros seres no-humanos. Se trata de un ser dado originariamente por la naturale-

²¹ Pablo VI en una alocución al mundo del trabajo del 22/5/1966.

za, que va modelando la existencia de su propio ser personal como exigencia ética. Por la libertad el proceso de “humanización” puede ser positivo por humanizarse más, o negativo de deshumanizarse. Un perro no actuará jamás “imperrunamente”. El ser humano tiene la posibilidad de crecer en humanidad o disminuir e incluso destruir su propia humanidad.

La dimensión intersubjetiva, de persona entre personas, pone en el producto del trabajo los fines del espíritu. La causalidad final revela en la persona, autora de sus acciones, la capacidad de encuentro con otros seres personales y, sobre todo la apertura al Ser Infinito Trascendente.

La dignidad del trabajo humano es plenamente acogida por el Creador porque corresponde a la contribución humana de la obra divina. La creación es obra sagrada, porque es obra de Dios. No pierde el carácter sagrado cuando el ser humano interviene en sus procesos. Usar de la creación para la vida digna de las personas es poner la voluntad humana del trabajo en sintonía con la voluntad divina del creador. Ese fue el destino del cosmos al servicio de la humanidad.

Lo único que quiebra el carácter sagrado de la creación es usarla contra los designios de Dios. Es el instante de la “profanación”. En la fenomenología de la religión se opone lo sagrado a lo profano como realidades contrapuestas. Pero desde una religión monoteísta de Dios como creador, existe sólo lo creado que es sagrado porque el orden de las cosas y de las personas tienen el mismo origen y el mismo fin. En realidad podemos afirmar que la profanación existe sólo a partir de la voluntad humana que profana lo sagrado de la creación; porque la usa contra el designio querido por Dios. Al concepto restringido de lo religioso como relación del ser humano con Dios, se puede contraponer no lo profano sino lo “secular”, el trabajo en el mundo.

El reconocimiento de la dignidad de la persona que por su trabajo transforma el mundo tiene su cumbre en la acogida de Dios al trabajo humano. Dios acoge tal trabajo porque expresa el aspecto subjetivo y no sólo el objetivo. No agrada a Dios el ser humano convertido en puro medio para la producción. La predilección de Jesús en el evangelio por los débiles y los pobres tiene en los tiempos modernos un sentido colectivo en los trabajadores explotados.

El “Evangelio del trabajo” es buena nueva en la globalización económica. La vocación de dominar el mundo se funda, desde la fe, en el man-

dato de Dios, antes y después del pecado. El trabajo no es un castigo por el pecado. Cuando se habla del “sudor del rostro”, se confirma el mandato de dominar el cosmos, pero por un trabajo que se ha vuelto penoso por la desobediencia.

La prioridad del trabajo frente al capital es índice de una civilización espiritualista. No basta *asegurar los derechos del trabajo* dentro de la producción, sino *el valor antropológico* amenazado por el materialismo, el cual se encuentra tanto en las versiones marxistas como en las capitalistas que coinciden en un objetivo común: el consumismo. La prioridad del trabajo frente al capital es un signo que permite discernir entre materialismo y espiritualismo (LE 12).

La “evangelización del trabajo” proclama esa prioridad. Juan Pablo II eleva el trabajo, del nivel del conflicto industrial, al nivel antropológico, de “expresión” del ser personal del sujeto humano. Hay un “desnivel” entre lo humano del “ser” y del “tener”. Los sujetos de la producción “trabajan”, unos por el *esfuerzo personal*, otros por *su tener económico*. El principio de la prioridad del trabajo sobre el capital marca diferencias. “Este principio se refiere directamente al proceso mismo de producción, respecto al cual el trabajo es siempre una causa eficiente primaria, mientras el ‘capital’, siendo el conjunto de los medios de producción, es sólo un instrumento o la causa instrumental” (LE 12,a). Capital y trabajo deben confluir en la misma causa final: servir a la vida. La finalidad de la acción humana son seres humanos, en el horizonte de trascendencia del Ser Divino.

La fenomenología de la Persona-Acción ofrece datos de experiencia que pueden ser examinados desde una antropología filosófica y teológica. Karol Wojtyła permanece fiel a dos tradiciones filosóficas, al tomismo y a la fenomenología moderna. El trabajo en la era industrial ha sido el centro de filosofías, de sistemas políticos y sociales. Entre ellos, el marxismo es el que más cuestionó la reducción del trabajo a una mercancía. El trabajo como autorrealización humana fue el eje del humanismo marxista. De allí la crítica al capital y a la religión. Juan Pablo II acepta la autorrealización del trabajo pero desde la filosofía cristiana de la persona. El marxismo histórico no superó la explotación del trabajo por su “capitalismo de Estado” (LE 14, d-e).

La afirmación de que el régimen comunista no deja de ser capitalismo de estado se fundamenta en que tanto en el capitalismo como las econo-

mías socialistas el control económico-político se concentra en “pocas manos” y esto sucede tanto en las pocas manos de propietarios privados como en las pocas manos de un sistema estatista. En ambos casos, los trabajadores no llegan a ser los auténticos dueños y gestores del proceso productivo.

La fenomenología orientada hacia el estudio de la persona y su acción pone de relieve la inteligencia y la libertad que conjugan el dominio científico-técnico y las exigencias éticas de sus valores, fines y bienes. Desde una perspectiva teológica el trabajo se realiza dentro de una historia con un comienzo y un fin, es decir, una “protología” y una “escatología”. En esta historia, el trabajo llena la existencia de individuos y pueblos. Es, por tanto, un tema importante de la antropología.

Pero la revelación añade: el centro de esa historia es la persona de Jesucristo, Hijo de Dios encarnado. La antropología debe abrirse a un dato inesperado: la humanidad que compartimos los seres humanos es también compartida por el Hijo de Dios. La vida histórica del “hecho carne” como nosotros transcurrió en el trabajo “llenando su existencia”. El trabajo manual del carpintero y el moral y espiritual del profeta llenaron la existencia histórica de Jesús. En los dos tipos de trabajo aparecen “resistencias”, las de las maderas, y las de los corazones endurecidos que rechazan el anuncio del Reino. Las resistencias a la actividad profética son más lamentables porque niegan el sentido mismo de la creación, la colaboración humana en la realización del Reino.

El trabajo humano bien realizado une la acción transeúnte del producir y la inmanente del transformarse humano. El trabajo es obra de la cultura en la medida en que el ser humano se hace a sí mismo, y lo subjetivo se desarrolla en lo objetivo de la realización de su acción. El trabajo humano realizado por alguien que es imagen y semejanza del Creador llegó a ser también una obra de Dios.

Bibliografía

- ASSMANN, H. - Hinkelammert, F., *A idolatria do Mercado. Ensaio sobre economia e teologia*, Vozes, Petrópolis 1989.
- Codina, V., “Teología del neoliberalismo”, *Reflexión y Liberación*, 10 (1991) 11-19.
- BENEDICTO XVI, *Carta Encíclica Caritas in veritate*, Roma 2009.

- DUSSEL, E., "El mercado en la perspectiva ética de la Teología de la Liberación", *Concilium* 120 (1997) 129-142.
- JUAN PABLO II, *Encíclica Laborem exercens*, Roma 1981.
- HINKELAMMERT, F., "Economía y teología: las leyes del mercado y de la fe", *Reflexión y Liberación* 6 (1991) 13-32.
- PACOMIO, L. (ED.), *Diccionario Teológico Interdisciplinar*, Sígueme, Salamanca 1982.
- REALE, G., *História da filosofia (II)*, Paulus, São Paulo 1991.
- SCANNONE, J. C., "Trabajo, cultura y evangelización. Creación e indentidad de la enseñanza social de la Iglesia", *Stromata* 41/2 (1985) 17-31.
- TISCHNER, J., *Solidariedade e trabalho*, en: Congreso internacional de Antropología e Praxis no pensamento de Joao Paulo II, Lumen Christi, Rio de Janeiro 1985, 185-189.
- WOJTYLA, K., *El hombre y su destino*, Palabra, Madrid 2002.
- WOJTYLA, K., *La persona, sujeto y comunidad*, 1976. Reproducido en: *El Hombre y su destino*, Palabra, Madrid 2002, 61.
- WOJTYLA, K., *Persona y acción*, BAC, Madrid 1982.

Artículo recibido el 8 de abril de 2011.

Artículo aceptado el 6 de junio de 2011.