

CONCILIACIÓN
TRABAJO-FAMILIA:
UN ENFOQUE RELACIONAL

Principios para la conciliación trabajo-familia
desde el pensamiento de Karol Wojtyła

TESIS DOCTORAL

Autor: Rita Cavallotti Oldani

Director: Miquel Bastons Prat

«No se puede pensar sólo con un fragmento de la verdad,
hace falta pensar,
con toda la verdad».

KAROL WOJTYŁA, *Hermano de nuestro Dios*

«El amor me ha explicado todas las cosas,
el amor ha resuelto todo por mí -
por eso admiro este Amor
dondequiera que se encuentre».

KAROL WOJTYŁA, *Canto del Dios escondido*

«El trabajo es el fundamento sobre el que se forma *la vida familiar*, la cual es un derecho natural y una vocación del hombre. Estos dos círculos de valores –uno relacionado con el trabajo y otro consecuente con el carácter familiar de la vida humana– deben unirse entre sí correctamente y correctamente permearse. El trabajo es, en un cierto sentido, una condición para hacer posible la fundación de una familia, ya que ésta exige los medios de subsistencia, que el hombre adquiere normalmente mediante el trabajo. Trabajo y laboriosidad condicionan a su vez todo *el proceso de educación* dentro de la familia, precisamente por la razón de que cada uno «se hace hombre», entre otras cosas, mediante el trabajo, y ese hacerse hombre expresa precisamente el fin principal de todo el proceso educativo. (...) En efecto, la familia es, al mismo tiempo, una *comunidad hecha posible gracias al trabajo* y la primera *escuela interior de trabajo* para todo hombre».

JUAN PABLO II, *Laborem exercens*

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

1. UNA CONTRIBUCIÓN FILOSÓFICA AL DEBATE SOBRE LA CONCILIACIÓN TRABAJO-FAMILIA.....	p.	13
2. OBJETIVO E HIPÓTESIS.....	p.	15
3. JUSTIFICACIÓN.....	p.	16
4. METODOLOGÍA, ORDEN EXPOSITIVO Y FUENTES.....	p.	20
5. LIMITACIONES DEL ESTUDIO Y FUTURAS LÍNEAS DE INVESTIGACIÓN.....	p.	22
6. AGRADECIMIENTOS.....	p.	23

PARTE I

KAROL WOJTYŁA PENSADOR

1. INTRODUCCIÓN	p.	27
2. KAROL JÓZEF WOJTYŁA: POETA, FILÓSOFO Y TEÓLOGO	p.	28
2.1. Las fuentes de su pensamiento	p.	30
2.1.1. La experiencia, fuente primera de la filosofía del hombre	p.	30
2.1.2. El encuentro con la fenomenología	p.	32
2.1.3. Hacia la metafísica de la persona	p.	40
3. ORIGEN Y MÉTODO DE SU FILOSOFÍA	p.	42

PARTE II

LA PERSONA

1. INTRODUCCIÓN	p.	54
2. LA PERSONA COMO SER RELACIONAL	p.	55
3. ELEMENTOS DE LA PERSONA	p.	58
3.1. La conciencia	p.	58
3.2. La autodeterminación	p.	60
3.3. La trascendencia	p.	62
3.4. La integración	p.	65
4. VARÓN Y MUJER	p.	69
4.1. El sexo es «constitutivo de la persona»	p.	70
4.2. El significado esponsal del cuerpo	p.	72
4.3. La complementariedad ontológica entre varón y mujer	p.	73
4.4. La «unidualidad relacional» de varón y mujer	p.	76
5. EL AMOR	p.	77
6. PARTICIPACIÓN, SOLIDARIDAD Y COMUNIÓN COMO ACTOS DE LA PERSONA Y DEL AMOR	p.	82
7. CONCLUSIONES	p.	88

PARTE III

LA FAMILIA

1. INTRODUCCIÓN	p.	98
2. LA FAMILIA EN LA FILOSOFÍA DE KAROL WOJTYŁA: LA FAMILIA COMO « <i>COMMUNIO PERSONARUM</i> »	p.	99
2.1. El hombre como persona y don	p.	100

2.2. La « <i>communio</i> »	p.	103
2.3. La alianza conyugal	p.	106
2.4. Paternidad-maternidad y la « <i>communio personarum</i> »	p.	108
2.5. El don de la humanidad	p.	111
3. LA FAMILIA EN EL MAGISTERIO DE JUAN PABLO II	p.	114
3.1. La <i>Familiaris Consortio</i> : los cometidos de la familia	p.	114
3.1.1. El plan de Dios sobre el matrimonio y la familia	p.	115
3.1.2. «¡Familia, sé lo que eres!»	p.	117
3.2. La familia en la <i>Gratissimam sane</i>	p.	122
3.2.1. «Varón y mujer lo creó». La primera forma de <i>communio personarum</i>	p.	123
3.2.2. La <i>communio personarum</i> y la Santísima Trinidad	p.	127
3.2.3. <i>Communio personarum</i> y paternidad-maternidad	p.	128
3.2.4. <i>Communio personarum</i> y diferenciación sexual	p.	130
3.2.5. Genealogía de la persona y la <i>communio personarum</i>	p.	131
3.2.6. <i>Communio personarum</i> , educación y civilización del amor	p.	133
4. CONCLUSIONES	p.	135

PARTE IV

EL TRABAJO

1. INTRODUCCIÓN	p.	146
2. EL TRABAJO EN LA FILOSOFÍA DE WOJTYŁA: EL HOMBRE COMO SUJETO DEL TRABAJO	p.	146
3. EL TRABAJO EN LA ENCÍCLICA <i>LABOREM EXERCENS</i>	p.	152
3.1. El significado profundo del trabajo	p.	152
3.2. El trabajo en sentido subjetivo: el hombre como sujeto y fin del trabajo	p.	155

3.3. La valorización de las funciones maternas y la conciliación trabajo-familia entre los derechos fundamentales	p.	158
3.4. Trabajo como « <i>bonum arduum</i> » y algunos elementos para una espiritualidad del trabajo	p.	162
4. LA EMPRESA COMO COMUNIDAD DE PERSONAS	p.	166
5. CONCLUSIONES	p.	168

PARTE V

TRABAJO Y FAMILIA

1. INTRODUCCIÓN	p.	178
2. EL NÚMERO 10 DE LA <i>LABOREM EXERCENS</i>	p.	179
2.1. Relación de complementariedad y recíproca dependencia entre trabajo y familia	p.	186
2.2. Relación circular entre trabajo, familia y sociedad	p.	190
3. CONCEPTOS ANTROPOLÓGICOS Y PRINCIPIOS ÉTICOS PARA LA CONCILIACIÓN	p.	192
3.1. Introducción	p.	192
3.2. La persona: “sujeto y comunidad”	p.	192
3.3. Varón y mujer: “unidualidad relacional”	p.	193
3.4. Principio personalista y “principio familiar”	p.	194
3.5. La familia como “ <i>communio personarum</i> ”	p.	197
3.6. El trabajo en sentido subjetivo y la empresa como comunidad de personas	p.	198
3.7. Pluralidad de agentes de la conciliación	p.	199
3.7.1. La familia	p.	199
3.7.2. La empresa	p.	202
3.7.3. El Tercer sector	p.	204

3.7.4. El Estado	p.	205
3.8. El principio de subsidiariedad	p.	206
4. REDEFINICIÓN DEL CONFLICTO ENTRE FAMILIA Y TRABAJO EN EL MARCO DE UN <i>WELFARE</i> RELACIONAL, SOCIETARIO Y PLURAL.....	p.	208
4.1. Introducción	p.	208
4.2. El problema en la perspectiva histórica	p.	208
4.3. De la diferenciación funcional a la diferenciación relacional	p.	211
4.4. Sinergias laboristas y sinergias subsidiarias: las perspectivas del <i>welfare</i> relacional societario	p.	220
4.5. El bien de la familia y la regeneración del capital social como fin de las buenas prácticas	p.	226
5. CONCLUSIONES	p.	238

CONCLUSIONES GENERALES

CONCLUSIONES GENERALES	p.	243
------------------------------	----	-----

BIBLIOGRAFÍA

1. FUENTES	p.	251
1.1. Obras literarias	p.	251
1.2. Obras filosóficas	p.	252
1.3. Obras teológicas	p.	252
1.4. Escritos y documentos de Juan Pablo II	p.	253
2. BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA	p.	254

LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1	Relación entre familia y trabajo.....	p. 186
FIGURA 2	Relación entre familia-trabajo-sociedad	p. 190
FIGURA 3	Niveles de manifestación de la persona	p. 191
FIGURA 4	<i>Framework</i> de un <i>welfare</i> de tipo relacional aplicado a la relación familia y trabajo	p. 223

LISTA DE TABLAS

TABLA 1	Competencias directivas y su desarrollo en la familia	p. 189
TABLA 2	Diferenciación funcional y relacional entre trabajo y familia	p. 217
TABLA 3	Actores y tipos de <i>governance</i>	p. 220
TABLA 4	Comparación entre estrategias laboristas y subsidiarias	p. 222
TABLA 5	Tipología de buenas prácticas para la conciliación elaborada en función de las distintas problemáticas afrontadas y los objetivos que persiguen	p. 227
TABLA 6	Permisos de maternidad, paternidad y excedencia. Países Europeos, 2006-2007.....	p. 230

INTRODUCCIÓN

INTRODUCCIÓN

SUMARIO

1. Una contribución filosófica al debate sobre la conciliación trabajo-familia
2. Objetivo e hipótesis
3. Justificación
4. Metodología, orden expositivo y fuentes
5. Limitaciones del estudio y futuras líneas de investigación
6. Agradecimientos

1. Una contribución filosófica al debate sobre la conciliación trabajo-familia

Conciliar trabajo y familia es un problema de nuestro tiempo que experimentan a diario un gran número de personas, mujeres y hombres, que perciben –a menudo dramáticamente– la dificultad de atender debidamente a su familia y, simultáneamente, hacer frente a sus obligaciones profesionales.

Vida familiar y vida laboral son dos ámbitos básicos de formación y realización de la persona que, a pesar de no ser *naturaliter* opuestos, se viven hoy en día de manera polarizada y conflictiva.

Somos testigos del deterioro que se produce en todas las esferas de la vida en común cuando no se logra la deseada conciliación. Crisis, rupturas y desequilibrios están a la

orden del día en el mundo familiar y laboral, así como en el más íntimo del ser personal: la unidad estructural de la persona parece resquebrajarse¹.

La conciliación trabajo-familia es un problema humano, familiar y social serio por los valores en juego y por la responsabilidad personal y social que exige a cada persona, a las empresas y a las instituciones comprometidas en su solución.

La gravedad del problema, la constatación de que el tema ha sido tratado parcialmente – posiblemente porque un estudio más completo excedería los límites de las ciencias que lo han estudiado– y las “derivadas” interpretativas que ha tenido en la práctica política y económica² reclaman una mediación filosófica.

Nuestra propuesta consiste en analizar la problemática de la conciliación empezando por sus cimientos, es decir, por la identificación de los elementos que constituyen su fundamentación antropológica y de los principios éticos que tendrían que inspirar a los agentes de la conciliación en su actuación práctica³.

En primer lugar, es necesario definir qué es el trabajo y qué es la familia en relación a la persona. Sólo después de estas aclaraciones será posible estudiar la relación subsistente entre estas realidades a fin de descubrir los principios que puedan “armonizarlas”.

¹ SANGUINETTI A.M., *Varón y Mujer. Hacia la confluencia de dos mundos. Claves antropológicas para la conciliación vida familiar-trabajo extradoméstico, desde el pensamiento de Edith Stein*, Promesa, San José de C.R. 2004. La autora estudia la problemática de la conciliación trabajo-familia utilizando como marco conceptual la antropología fenomenológica de Edith Stein (1891-1942).

Multitud de estudios relacionan directamente la falta de conciliación con absentismo laboral, disminución de productividad, insatisfacción en el trabajo, bajo compromiso con la empresa, falta de satisfacción vital, ansiedad, *burnout*, estrés psicológico, depresión, abuso de alcohol, agotamiento físico, tensiones en el matrimonio y la familia.

² Pierpaolo Donati, por ejemplo, identifica tres “derivadas” en el modo de interpretar la conciliación: la feminización del problema, un enfoque utilitarista/productivista de corte laboralista y una orientación individualista. Cf. *Famiglia e lavoro: dal conflitto a nuove sinergie*, San Paolo, Milano 2005.

³ Los estudios de antropología de la conciliación trabajo-familia son todavía escasos y parciales en sus enfoques. Hasta la fecha consideramos que los mejores han sido realizados por J. BURGGRAF, R. BUTTIGLIONE, B. CASTILLA DE CORTÁZAR, J. HAALAND-MATLARY, A.M. SANGUINETTI.

“Conciliación” es el término utilizado habitualmente para referirse a esta problemática, pero no lo consideramos el más apropiado⁴. Según el diccionario de la lengua española editado por la Real Academia, el verbo “conciliar” (Del lat. *conciliāre*) significa: 1. Componer y ajustar los ánimos de quienes estaban opuestos entre sí; 2. Conformar dos o más proposiciones o doctrinas al parecer contrarias. En las dos acepciones se expresa la idea de poner de acuerdo realidades opuestas o contrarias entre sí. Pero, como tendremos ocasión de explicar, familia y trabajo no son en absoluto realidades contradictorias sino complementarias, vividas por los mismos sujetos y orientadas al mismo fin, esto es, al cuidado del *ser*.

Estudiaremos la persona, la familia, el trabajo y sus relaciones apoyándonos en el pensamiento de Karol Wojtyła-Juan Pablo II y, por tanto, según un enfoque antropológico en sus dos vertientes, la filosófica y la teológica, siguiendo la línea metodológica de la «circularidad» en sentido hermenéutico señalada por Juan Pablo II en la encíclica *Fides et ratio*. Fe y razón se ayudan así mutuamente y llegan a ser «las dos alas con las cuales el espíritu humano se eleva hacia la contemplación de la verdad»⁵. Hay que puntualizar además que aceptar los contenidos del magisterio social de la Iglesia no implica necesariamente compartir la fe católica. Aunque inspirados por la fe, el magisterio social propone argumentos racionales que pueden ser compartidos por cualquier persona⁶.

2. Objetivo e hipótesis

El objetivo del presente trabajo de investigación es averiguar, mediante el análisis de los conceptos de persona, familia y trabajo en el pensamiento de Karol Wojtyła-Juan Pablo II,

⁴ En la misma línea cf. N. CHINCHILLA y M. MORAGAS, *Dueños de nuestro destino. Cómo conciliar la vida profesional, familiar y personal*, Ariel, Barcelona 2007, p. 157-170.

⁵ «La fe y la razón son como las dos alas con las cuales el espíritu humano se eleva hacia la contemplación de la verdad. Dios ha puesto en el corazón del hombre el deseo de conocer la verdad y, en definitiva, de conocerle a Él para que, conociéndolo y amándolo, pueda alcanzar también la plena verdad sobre sí mismo (cf. *Ex* 33, 18; *Sal* 27 [26], 8-9; 63 [62], 2-3; *Jn* 14, 8; 1 *Jn* 3, 2)». (JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, Introducción - «Conócete a ti mismo»).

⁶ Éste es el motivo por el que las encíclicas normalmente se dirigen a todos los hombres de buena voluntad.

si se puede encontrar una fundamentación antropológica del nexo trabajo-familia, y si es posible derivar unos principios para la búsqueda de soluciones al problema de la conciliación trabajo-familia conformes a la naturaleza relacional de la persona –es decir, en la óptica de la comunidad–, y que no obliguen a ésta a elecciones drásticas o a vivir en una continua tensión que amenaza su propia unidad de vida.

Las preguntas que habrá que responder son, pues, dos:

1. ¿Existen en el pensamiento de Wojtyła elementos para demostrar que entre trabajo y familia se da una relación de complementariedad y dependencia recíproca, superando la lógica del conflicto todavía prevaeciente?
2. ¿Se pueden encontrar en el pensamiento wojtylano principios para elaborar soluciones al problema de la conciliación conformes a la naturaleza relacional de la persona?

Sostenemos, como hipótesis, que la respuesta a estas preguntas es afirmativa y se apoya en las siguientes ideas de Wojtyła. El hombre no es individuo sino persona: es un ser relacional que se realiza plenamente como persona a través del actuar junto con los demás y para los demás –en la familia, en el trabajo, en la comunidad–; familia y empresa son comunidades de personas, complementarias y recíprocamente dependientes, orientadas al mismo fin: la realización de la persona.

3. Justificación

El tema de la conciliación trabajo-familia es de gran actualidad; lo demuestra la frecuencia con que aparece en los periódicos y la relevancia que estos le atribuyen. Empresas,

sindicatos y gobiernos de todos los países desarrollados discuten, elaboran y experimentan medidas y políticas de conciliación⁷.

Es un tema relevante porque atañe a dos dimensiones esenciales de la vida humana (familia y profesión) y, sobre todo, por las preocupantes consecuencias que tiene una mal lograda conciliación a nivel personal, familiar, social y económico, como apuntan varios estudios realizados en distintas disciplinas⁸.

⁷ Ejemplos españoles:

-GOBIERNO. MINISTERIO DE ADMINISTRACIONES PÚBLICAS, *Plan integral para la conciliación de la vida personal y laboral en la Administración*, Madrid, 2005.

Sumario: Horarios. Padres. Madres. Cuidado de hijos y personas dependientes. Partos prematuros. Fecundación asistida. Adopción. Discapacidad. Formación continuada. Protección contra la violencia de género. Libro electrónico. Horarios y teletrabajo. Manual de teletrabajo.

-JUNTA DE CASTILLA Y LEÓN, CONSEJERÍA DE FAMILIA E IGUALDAD DE OPORTUNIDADES, *II Estrategia de Conciliación de la Vida Personal, Familiar y Laboral*, Valladolid, 2008.

Información sobre conciliación de vida familiar y laboral. Junta. Valladolid, 2009.

Guía Laboral sobre Conciliación de la Vida Familiar y Laboral, 2009.

Guía Fiscal de la Conciliación de la Vida Familiar y Laboral, 2009.

Guía de buenas prácticas en Materia de Conciliación de la Vida Familiar y Laboral.

Sumario: Introducción. II. Definiciones de los sistemas de conciliación de la vida familiar y laboral. III. Medidas de conciliación más ofertadas y utilizadas por las empresas. IV. Medidas de conciliación más demandadas y utilizadas por los trabajadores. V. EQUAL y buenas prácticas. VI. Buenas prácticas innovadoras. VII. Las mejores prácticas en materia de conciliación. VIII. Recomendaciones para introducir buenas prácticas en las empresas.

Guía de buenas prácticas para pequeñas empresas, 2009,

Guía de buenas prácticas para medianas empresas, 2009,

Guía de buenas prácticas para grandes empresas, 2009.

- CEIM. CONFEDERACIÓN DE EMPRESARIOS DE MADRID Estudio de necesidades de las empresas para aplicar medidas de organización del trabajo que favorezcan la conciliación de la vida personal y profesional: análisis de los costes-beneficios empresariales de la conciliación. Memoria de ejecución. Actualizado según la Ley Orgánica 3/2007, de 22 de marzo, para la Igualdad Efectiva de Hombres y Mujeres. Madrid, 2007.

- UNIÓN GENERAL DE LOS TRABAJADORES DE ANDALUCÍA. UGT. SECRETARÍA DE LA MUJER, *Guía de Buenas Prácticas Empresariales en materia de conciliación de la vida personal, familiar y profesional*, Sevilla 2006.

Para una visión nacional (autonomías incluidas) e internacional de las legislaciones, las medidas y las políticas empresariales y públicas de conciliación, cf. la base de datos del Instituto de Ciencias de la Familia de la Universidad de Navarra. Se recogen: textos normativos, planes políticos, documentos y estudios realizados en todo el mundo, «<http://www.unav.es/icf/main/basemarco.html>».

⁸ Cf.:

- CIMOP, *El estrés en las mujeres trabajadoras: sus causas y sus consecuencias*, Madrid Instituto de la Mujer 2000 1ª 464;

- GRZYWACZ JOSEPH G., BASS BRENDA L., «Work, Family, and Mental Health: Testing Different Models of Work-Family Fit», en *Journal of marriage and the family* 65 2003 1 248-261 P.35.159;

- GUELZOW MAUREEN G. et al., «An exploratory path analysis of the stress process for dual-career men and women», en *Journal of marriage and the family* 53 1991 1 151-64 P.35.159;

Revisando la literatura científica puede comprobarse que el tema de la conciliación trabajo-familia ha sido estudiado desde muchas perspectivas: existe ya abundante bibliografía en las ciencias de la salud, en las ciencias económicas, sociales y políticas. También los filósofos se han interesado por el tema, pero los estudios que relacionan directamente los conceptos de persona, familia y trabajo aún son escasos.

Por lo tanto, pensamos que puede considerarse original el propósito de estudiar el tema desde el ángulo de la antropología, con el objetivo de encontrar y proponer criterios sobre los que construir soluciones a esta problemática más conformes a la naturaleza relacional de la persona.

En cuanto al autor elegido, se puede apuntar como original la tentativa de interrelacionar los conceptos de persona, familia y trabajo en su pensamiento, que hasta ahora han sido tratados individualmente o de dos en dos⁹.

Hemos elegido dirigirnos al pensamiento de Karol Wojtyła esencialmente por dos motivos.

Primero. Fue un gran pensador –poeta, dramaturgo, actor, teólogo, filósofo– con una extraordinaria capacidad para aunar y armonizar la experiencia vital, propia y ajena, con el pensamiento, utilizando las categorías filosóficas de la metafísica, antropología y ética clásicas, o nociones y métodos de ascendencia fenomenológica. Como resultado de este extraordinario don de síntesis pueden recordarse sus dos

MONTORO GURICH Carolina (Ed.) y LOPEZ HERNANDEZ Dolores (Ed.), *La conciliación y sus costes socio-sanitarios*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2009;

- PARCEL T.L., MENAGHAN E.G., «Parents' jobs and children's lives», New York Aldine de Gruyter 1994, (Ref. *Journal of marriage and the family*, 57(1995)1, P.35.159, p. 84);

- UNIVERSIDAD DE NAVARRA. IESE. POELMANS STEVEN, «Work-Family Conflict as a Mediator of the Work Stress-Mental Health Relationship», Research Paper nº 443, Barcelona 1/11/2001.

Para una visión desde distintas disciplinas cf. la base de datos del Instituto de Ciencias de la Familia de la Universidad de Navarra. Allí se recogen estudios organizados según las distintas ciencias y se puede constatar cómo el enfoque antropológico de la conciliación es minoritario respecto a otras ciencias. <<http://www.unav.es/icf/main/basemarco.html>>.

⁹ Cf.:

- BUTTIGLIONE ROCCO, *Hombre y trabajo: reflexiones sobre la encíclica "Laborem Exercens"*, 1984;

- COLOM E., WURMSER F., *El trabajo en Juan Pablo II*, 1995;

- FERRER RODRÍGUEZ PILAR M., *Persona y amor. Una clave de lectura de la obra de Karol Wojtyła*, Grafite Ediciones, Bilbao 2005.

obras emblemáticas: *Amor y responsabilidad* y *Persona y acción*. Este talento le llevó a elaborar lo que el mismo definió como una «antropología adecuada»¹⁰, utilizando una metodología experiencial.

En sus obras literarias y filosóficas y, tras su elección como Sumo Pontífice de la Iglesia Católica, en su magisterio y actividad pastoral, ha desarrollado los conceptos de persona, familia y trabajo con mucha profundidad.

Un aspecto fundamental del pensamiento de Karol Wojtyła es que la persona es vislumbrada no sólo como sustancia sino como relación. Ninguno de nosotros puede ser uno mismo sin el otro, como en la relación conyugal: “*El peso de estas alianzas de oro (...) no es el peso del metal, sino el peso específico del hombre, de cada uno de vosotros por separado y de los dos juntos*”¹¹.

En calidad de Sumo Pontífice de la Iglesia Católica dedicó a la institución familiar documentos magisteriales, cartas, mensajes, discursos y homilias. Entre los más importantes se pueden señalar: la exhortación apostólica *Familiaris Cosortio*, que publicó en el año 1981 como conclusión del Sínodo sobre la familia, la carta *Gratissimam sane* de 1994 y la amplísima catequesis *Hombre y mujer lo creó*. Esta última obra más conocida como *Teología del cuerpo* –como ha observado Blanca Castilla de Cortázar– es posiblemente el más original de sus escritos y el que más huella dejará¹². Su biógrafo, George Weigel, afirma que se trata de una bomba de relojería que se redescubrirá ya muy entrado el siglo XXI o quizá más tarde. Por su parte, Angelo Scola, actual Patriarca de Venecia, llega al extremo de afirmar que si los teólogos explorasen a fondo el fértil personalismo implícito en la *Teología del*

¹⁰ JUAN PABLO II, *Hombre y mujer lo creó*, Cristiandad, Madrid 2000, p. 116.

¹¹ KAROL WOJTYŁA, *El taller del orfebre*, Bac, Madrid 2003, p. 44.

¹² BLANCA CASTILLA DE CORTÁZAR, *Varón y mujer en la “teología del cuerpo” de Karol Wojtyła*, en BURGOS JUAN MANUEL (ed.) *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*, Ed. Palabra, 2007, p. 277.

cuero, prácticamente todas las tesis de la Teología (Dios, Cristo, la Trinidad, la gracia, la Iglesia, los sacramentos) podrían verse bajo una nueva luz¹³.

Como Pontífice dedicó al trabajo sus tres encíclicas sociales: *Laborem Exercens* (1981), *Sollicitudo Rei Socialis* (1987), y *Centesimus Annus* (1991), además de varios discursos a representantes del mundo del trabajo. Este tema está presente también en sus obras filosóficas y poéticas anteriores a su pontificado. En algunas de sus poesías, como por ejemplo *Canto del Dio nascosto*, *Meditazioni sulla morte*, *Pellegrinaggio in luoghi santi o La cava di pietra*, expresa de manera realmente impactante y conmovedora el alto significado del trabajo. Son ideas que maduró cuando, durante la ocupación nazi, trabajaba en la cantera de la fábrica Solvay¹⁴.

Segundo. Durante tres décadas ha sido brújula para cientos de millones de personas, cristianos y no cristianos, que, desorientados por la complejidad del vivir, han acudido a él para encontrar respuestas a múltiples interrogantes sobre temas fundamentales para todos.

4. Metodología, orden expositivo y fuentes

El trabajo de investigación se ha desarrollado en cinco fases que se reflejan en las cinco partes de esta memoria.

¹³ Cf. WEIGEL GEORGE, *Biografía de Juan Pablo II. Testigos de esperanza*, Plaza y Janés 1999, pp.451-466.

¹⁴ Por ejemplo en *La cava di pietra* se lee:

“Ascolta, il ritmo uguale dei martelli, così noto,
io lo proietto negli uomini, per saggiare la forza d’ogni colpo.
Ascolta una scarica elettrica taglia il fiume di pietra,
e in me cresce un pensiero, di giorno in giorno:
che tutta la grandezza del lavoro è dentro l’uomo.

(...)

Non temere. Le azioni umane hanno rive spaziose,
Non puoi costringerle a lungo dentro un alveo ristretto.
Non temere. Nei secoli durano le umane azioni
in Colui al quale guardi nel ritmo di questi martelli.

(*La Cava di Pietra*, en Karol Wojtyła, *Tutte le opere letterarie. Poesie, Drammi e scritti sul teatro*, Bompiani, Milano 2001).

PARTE I) Se presenta a Karol Wojtyła pensador –poeta, filósofo, teólogo–. Se indican el origen y el método de sus reflexiones, sus maestros y sus críticos.

PARTE II) El tema de la segunda parte es la persona, objeto central de las reflexiones de Wojtyła. Los textos citados pertenecen a sus obras principales *Amor y responsabilidad*, *Persona y acción*, *Varón y mujer lo creó* y a algunos ensayos filosóficos posteriores.

PARTE III) Objeto de la tercera parte es la familia y su relación con la persona. Se analizan cuatro textos: dos ensayos publicados en Cracovia en 1975, la exhortación apostólica *Familiaris Consortio* y la *Gratissimam sane*, una carta que, como Pontífice, dirigió a todas las familias del mundo con ocasión del Año Internacional de la Familia proclamado por la ONU para el año 1994. Son escritos de mucho interés en los que Karol Wojtyła sienta las bases para una antropología de la familia, pero sobre los que han sido publicados escasos estudios¹⁵.

PARTE IV) Esta parte está dedicada al trabajo y su relación con la persona. Para la parte filosófica de este tema hemos elegido centrarnos en el prólogo de *Persona y acción* y en dos ensayos: *Il problema del costituirse della cultura attraverso la «praxis» umana* y *Trascendenza della persona nell'agire e la autoteleologia dell'uomo*. Entre los documentos de su magisterio hemos escogido la encíclica *Laborem Exercens*, en cuyo número 10 se encuentra el texto clave de la investigación.

¹⁵ En el caso de la *Gratissimam sane* probablemente se debe a que fue un poco “eclipsada” por la encíclica *Veritatis Splendor*, documento de gran envergadura filosófica, que fue publicado pocos meses antes y que levantó mucho interés. En el caso de los ensayos posiblemente ha ocurrido como con todas las obras filosóficas de Karol Wojtyła, «formado en el tomismo y en la fenomenología, propugnó y desarrolló (...) una nueva y original síntesis filosófica basada en la aplicación de la perspectiva personalista a los grandes temas clásicos (...). Y esta perspectiva novedosa, si no me equivoco, es la causante de al menos parte de la falta de atención hacia su obra. Por un lado, el pensamiento filosófico de cuño personalista está hoy en día todavía poco organizado, por lo que suele carecer de recursos para fomentar el estudio de sus autores de referencia. Y el pensamiento tomista nunca se sintió a gusto con Karol Wojtyła filósofo, pues la novedad de sus planteamientos en relación al Aquinate resulta demasiado evidente». (BURGOS JUAN MANUEL (ed.), *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*, Ed. Palabra 2007, p.6).

PARTE V) Esta quinta parte consta de tres secciones. En la primera se analiza el n.10 de la *Laborem Exercens*, donde Juan Pablo II describe la relación entre familia y trabajo y entre trabajo, familia y sociedad. En la segunda se exponen los conceptos y los principios antropológicos-éticos, hallados en el pensamiento de Karol Wojtyła y en su Magisterio como Pontífice de la Iglesia Católica, para fundamentar un enfoque relacional, subsidiario y societario de la relación trabajo-familia. En la tercera y última sección se recoge la propuesta del sociólogo italiano Pierpaolo Donati, que resulta totalmente acorde con aquellos principios antropológicos y éticos deducidos del pensamiento de Wojtyła.

Sobre las fuentes hay que hacer una puntualización. Se han utilizado principalmente ediciones italianas de los escritos filosóficos y poéticos de Karol Wojtyła. El motivo de esta elección es que algunos textos de nuestro autor no disponen todavía de traducciones fidedignas al español –emblemático es el caso de *Persona y acción*¹⁶, su obra filosófica mayor–. Si no se indica lo contrario, en las citas de estos libros se transcribe el original italiano en nota y una traducción nuestra en el cuerpo del texto.

5. Limitaciones del estudio y futuras líneas de investigación

Nuestra tesis es de tipo teórico, lo cual supone al mismo tiempo una virtud y un defecto: por un lado, pone las bases para un desarrollo práctico más sólido y acertado, pero, por el otro, deja insatisfecho al lector que espera encontrar soluciones prácticas.

Buscar estas soluciones –elaborar y evaluar políticas y medidas de conciliación conformes a los principios teóricos hallados– es el gran campo de investigación que tenemos por delante.

¹⁶ Sobre esta cuestión cf. JUAN MANUEL BURGOS, *La antropología personalista de Persona y acción*, en BURGOS JUAN MANUEL (ed.), *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*, Ed. Palabra, Madrid 2007, pp. 117-118. RODRIGO GUERRA, *Volver a la persona. El método filosófico de Karol Wojtyła*, Caparrós, Madrid 2002 pp. 198-203.

En particular:

1. Una vez demostrada la complementariedad e interdependencia entre trabajo y familia, nos quedan por investigar ulteriores aspectos positivos de la relación trabajo-familia y las sinergias que podrían derivarse.
2. Otro campo de investigación que nos parece interesante es el desarrollo de lo que hemos definido como “principio familiar”. Es preciso estudiar sus implicaciones en la gestión empresarial.
3. Por último, nos gustaría investigar la factibilidad de una retribución económica para las personas que eligen dedicarse a tiempo completo al cuidado de sus familiares y hogares. Es preciso estudiar posibles modalidades de realización como un sueldo mensual, beneficios específicos por el cuidado de niños y mayores, medidas fiscales o medidas de seguro gestionadas, por ejemplo, por el Privado social.

6. Agradecimientos

Al introducir este trabajo de investigación, quiero expresar mi sincero agradecimiento a algunas personas e instituciones que, de un modo u otro, han contribuido a su realización:

- A la Universidad Internacional de Catalunya y a la Obra Social Fundación “La Caixa” por concederme la beca predoctoral JUNIOR FACULTY;
- Al Dr. Miguel Bastons de la Universidad Internacional de Catalunya por su afabilidad y exigencia en la dirección de este trabajo;
- A la Dra. Pilar Ferrer de la Universidad Católica de Valencia, quien, en una inolvidable conversación, me contagió su entusiasmo por la investigación del pensamiento de Karol Wojtyła;

- A mi marido Alessandro y a mis hijos, Beatriz y Tomás, por su comprensión y apoyo;

- A mis padres... por todo.

PARTE I

KAROL WOJTYŁA PENSADOR

I. KAROL WOJTYŁA PENSADOR

SUMARIO

1. Introducción
2. Karol Józef Wojtyła: poeta, filósofo y teólogo
 - 2.1. Las fuentes de su pensamiento
 - 2.1.1. La experiencia, fuente primera de la filosofía del hombre
 - 2.1.2. El encuentro con la fenomenología
 - 2.1.3. Hacia la metafísica de la persona
3. Origen y método de su filosofía

1. Introducción

En este primer capítulo presentamos a Karol Wojtyła en su faceta de pensador. Veremos su trayectoria, su peculiar método de investigación, a sus maestros y a sus críticos. En cambio, remitimos a los múltiples escritores, periodistas e historiadores autorizados para su biografía –ya muy conocida–¹⁷. Señalamos además que él mismo nos brinda una autobiografía con los libros *Don y misterio* y *¡Levantaos! ¡Vamos!*, el primero escrito con ocasión del quincuagésimo aniversario de su sacerdocio y el segundo coincidiendo con el

¹⁷ Ver, por ejemplo:

S. DZIWIŚ, *Una vida con Karol*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2007;

A. FROSSARD, «*No tengáis miedo*», Ed. Plaza & Janés, Barcelona 1982;

C. O'SHEA, *La herencia de un santo*, Ed. Temas de Hoy, (T.H.), Madrid 2006;

T. SZULC, *El papa Juan Pablo II. La biografía*, Martínez Roca, Barcelona 1995;

G. WEIGER, *Biografía De Juan Pablo II. Testigo de esperanza*, Ed. Plaza & Janés, Barcelona 1999.

cuadragésimo quinto aniversario de su consagración episcopal y vigésimo quinto de pontificado¹⁸. Un testimonio único e imprescindible para conocer más hondamente su extraordinaria personalidad es, sin lugar a dudas, *Una vida con Karol* de Stanisław Dziwisz, su secretario privado durante casi cuarenta años, primero en Cracovia y después en Roma.

2. Karol Józef Wojtyła: poeta, filósofo y teólogo

La figura de Karol Wojtyła es a menudo recordada por la santidad de su vida, los méritos de su acción pastoral y la fama universal de su acción carismática. Con menor frecuencia se considera la profundidad de sus obras literarias, filosóficas y teológicas anteriores a su pontificado.

Las traducciones de sus principales obras y diversos estudios realizados en ocasión del comienzo de su pontificado y, posteriormente de su muerte por filósofos con los que mantuvo especial amistad, por sus discípulos académicos de la Universidad Católica de Lublin y del Instituto Pontificio Giovanni Paolo II en sus distintas sedes y, por supuesto, por destacados teólogos y filósofos personalistas de distintos países, ayudan a conocer y ahondar en este aspecto, en absoluto secundario, de su inconmensurable herencia espiritual.

En efecto, repasando su biografía, puede constatarse cómo en su juventud empezó a expresar sus ideas y sentimientos en calidad de “poeta”, “dramaturgo” y “actor”; después de su ordenación sacerdotal, escribió en calidad de “teólogo” (*La Doctrina de la Fe en San Juan de la Cruz*, 1948); como “filósofo” dio sus primeros pasos con su disertación por la libre docencia en filosofía (*Valoraciones sobre la posibilidad de construir la ética cristiana sobre las bases del sistema de Max Scheler*, 1954) y después, ya profesor de

¹⁸ JUAN PABLO II, *Dono e misterio: nel 50° del mio sacerdozio*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1996.

JUAN PABLO II, *¡Levantaos! ¡Vamos!*, Plaza & Janes, Barcelona 2004.

Filosofía Moral en la Universidad Católica de Lublin, publicó *Amor y responsabilidad* (1960) y *Persona y acción* (1969), sus obras filosóficas mayores, y varios ensayos, algunos de mucho interés para el presente trabajo. Finalmente, una vez elegido Sumo Pontífice de la Iglesia Católica y hasta su fallecimiento, le hemos visto principalmente concentrado en la conservación, defensa y predicación de la palabra de Cristo, sin dejar por ello a un lado su producción poética, filosófica y teológica como doctor privado.

Parece muy acertada la “definición” de Karol Wojtyła como “pellegrino sulle tre vie che portano alla Verità” (arte, filosofía y religión), acuñada por el Profesor Reale. “Poeta”, “filósofo” y “teólogo” son tres connotaciones espirituales de la rica personalidad de Karol Wojtyła que no pueden separarse y que explican las múltiples correspondencias que se encuentran entre sus obras poéticas, filosóficas y teológicas. «No se entiende al *Wojtyła filósofo*, si no se discute y se presenta también al *Wojtyła poeta*; y no se comprende en su profundidad al *Wojtyła poeta* y filósofo si se descuida el problema de fondo que se refiere a Dios, y, consecuentemente, la *dimensión teológica*»¹⁹. Resulta de gran ayuda para entender los mensajes de las obras filosóficas de Wojtyła tener como trasfondo la encíclica *Fides et ratio*.

Para la finalidad del presente trabajo interesa principalmente presentar algunos conceptos clave de su compleja antropología y algún documento de su Magisterio. En cualquier caso, saldrán espontáneamente algunas referencias a sus textos literarios (a veces sus versos ayudan a entender más a fondo su pensamiento o sirven para expresarlo mejor).

No presentamos su pensamiento dividido en períodos²⁰, ya que consideramos convincente la consideración de Giovanni Reale según la cual el paradigma hermenéutico histórico-

¹⁹ G. REALE, *Karol Wojtyła, pellegrino sulle tre vie che portano alla verità: «arte», «filosofia» e «religione»* en *Karol Wojtyła, Metafisica della persona, tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*, recopilación realizada por Giovanni Reale y Tadeusz Styczeń, Bompiani, Milano 2003, p. X.

Texto original: «In altri termini non si capisce *Wojtyła filosofo*, se non si discute e si presenta anche *Wojtyła poeta*; e non si comprende a fondo *Wojtyła poeta* e filosofo, se si trascura il problema di fondo che riguarda Dio, e quindi la *dimensione teologica*».

²⁰ Para una presentación (en lengua española) del pensamiento de Karol Wojtyła dividido en tres períodos cf. P. FERRER, *Persona y amor. Una clave de lectura de la obra de Karol Wojtyła*, Grafite Ediciones, Bilbao

genético es inadecuado en el caso de Wojtyła, ya que el pensamiento wojtylano es compacto y unitario en su estructura y fundamentos desde el comienzo. En efecto, ya en *Amor y responsabilidad*, su primera obra, están presentes todos los conceptos de base de su pensamiento, que poco a poco ha ido desarrollando y profundizando en sus obras sucesivas²¹.

2.1. Las fuentes de su pensamiento

2.1.1. La experiencia, fuente primera de la filosofía del hombre

El Profesor Merecki, en su intervención en la apertura del Congreso Internacional sobre la filosofía personalista de Karol Wojtyła organizado por la Asociación Española de Personalismo²², dijo que le parecía de justicia afirmar que la fuente primordial de Wojtyła no ha sido el pensamiento de uno u otro filósofo, sino la misma experiencia del hombre.

El Profesor Styczeń describe el primer postulado metodológico de Wojtyła, que encontramos en las páginas introductorias de *Persona y acción*, del siguiente modo: «La reflexión antropológica de Karol Wojtyła se distingue por el hecho de que al inicio el autor parece como si no supiese cuáles serán sus opiniones definitivas sobre el hombre (...). Esta experiencia, esta intuición (*Einsicht*), precede a la opinión (*Ansicht*) tanto sobre el hombre como sobre el mundo, precede a la *Weltanschauung*»²³.

En este sentido, la antropología filosófica de Karol Wojtyła es radicalmente empírica. El concepto de lo “empírico” ha sufrido una notable reducción en la Edad Moderna. El

2005, pp. 57-61. La autora retoma la división en tres periodos realizada por M. Seretti en *Perché l'uomo. Scritti inediti di antropologia e filosofia*, invito alla lettura di M. Seretti, Leonardo, Milano 1995.

²¹ K. WOJTYŁA, *Metafisica della persona, tutte le opere filosofiche e saggi integrativi, op.cit.*, p. 1306.

²² Las actas están recogidas en el libro J. M. BURGOS (ed.), *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*, Ed. Palabras 2007.

²³ T. STYCZEŃ, *Essere se stessi è trascendere se stessi*, en *Comprendere el uomo*. Lateran University Press 2005, p.148. Texto original: «La riflessione antropologica di Karol Wojtyła si distingue per il fatto che all'inizio l'autore è come se non sapesse quali saranno le sue opinioni definitive sull'uomo (...) Questa esperienza, questa intuizione (*Einsicht*) precede l'opinione (*Ansicht*), sia sul mondo che sull'uomo, precede la *Weltanschauung*».

pensamiento empirista lo ha identificado con un conjunto de impresiones sensibles, que son después ordenadas por el intelecto. Wojtyła se opone a esta concepción sobre la base de la misma experiencia. Si cada uno observa su propia experiencia sin prejuicios, puede ver que es mucho más rica y no se reduce solamente a datos sensibles. Dice Wojtyła: «objeto de la experiencia es el momentáneo fenómeno sensible, pero también el hombre mismo, que emerge de todas las experiencias y que está presente en cada una de ellas»²⁴.

La primera y principal fuente de la filosofía del hombre de Wojtyła es la experiencia del hombre. Además, no piensa en el hombre con las categorías clásicas, sino con categorías que han sido elaboradas a partir de la experiencia misma del hombre. De este modo Wojtyła recoge el gran postulado del pensamiento moderno –corrigiéndolo al mismo tiempo–, que quiere hacer filosofía a partir del hombre. En efecto, nosotros no conocemos nada fuera de nosotros sin tener a la vez experiencia de nosotros mismos. Escribe Wojtyła: «La experiencia de cualquier cosa situada fuera del hombre está siempre asociada a la experiencia de sí mismo; el hombre no experimenta nada exterior sin experimentarse de alguna manera a sí mismo»²⁵. En la filosofía moderna este hecho ha conducido con frecuencia a la negación de la autonomía de la realidad exterior. Si Wojtyła no cae en la trampa del idealismo filosófico, se debe precisamente a que permanece hasta el fondo fiel a la experiencia, en la que el horizonte del ser tiene siempre la prioridad sobre el horizonte de la conciencia. En otras palabras, la reflexión (y la conciencia como tal) se explica solamente en función del objeto dado en el acto intencional.

Lo ya mencionado sobre la concepción de la experiencia, conduce a otra fuente de la filosofía de Wojtyła: la fenomenología.

²⁴ K. WOJTYŁA, *Persona e atto*, en *Metafisica della persona, tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*, Bompiani, Milano 2003, p. 832.

Texto original: «Oggetto dell'esperienza è non soltanto il momentaneo fenomeno sensible, ma anche l'uomo stesso, che emerge da tutte le esperienze ed è anche presente in ciascuna di esse».

²⁵ *Ibidem*, p. 831.

Texto original: «L'esperienza di ogni cosa situata al di fuori dell'uomo si associa sempre ad una sua propria esperienza. Ed egli non sperimenta mai qualcosa al di fuori di sé senza in qualche modo sperimentare anche se stesso».

2.1.2. El encuentro con la fenomenología

Fue precisamente la fenomenología la que, a principios del siglo pasado, defendió el carácter original de la experiencia como contacto inmediato con los diversos objetos. Para la fenomenología, todo lo que se presenta “corpóreamente” es objeto de experiencia. Así, existe no sólo la experiencia sensible, sino también la experiencia estética, moral o religiosa. Son justamente estas últimas las que captaron la atención de Wojtyła desde el principio de su carrera académica.

Durante sus estudios en la Universidad de Santo Tomás, en Roma, Wojtyła adquirió un profundo conocimiento del pensamiento del Aquinate, como puede observarse, sobre todo, en su tesis doctoral dedicada a la cuestión de la fe en San Juan de la Cruz²⁶, escrita en latín y defendida en el "Angelicum" en 1948, bajo la dirección del teólogo francés Réginald Garrigou-Lagrange. Merecki indica que ya en esta tesis no es difícil descubrir una gran sensibilidad del autor por la dimensión subjetiva de la experiencia de la fe. Parece que ya entonces Wojtyła llegó a la convicción de que, si bien la filosofía de Santo Tomás, con sus categorías metafísicas fundamentales, constituye un instrumento precioso para la interpretación de la dimensión objetiva de la experiencia de la fe, su dimensión subjetiva queda un poco en la sombra. Dicho de otra manera, Santo Tomás muestra que tanto Dios como el hombre son personas, pero en su filosofía no encontramos una descripción adecuada del modo en que el hombre es persona: esto, sin embargo, es posible, porque el hombre es el único ente que conocemos desde dentro. Si esto es así, se puede no sólo demostrar que el hombre es un sujeto (persona), sino también describir cómo vive su subjetividad²⁷. Desde este punto de vista, es también significativo el hecho de que al hablar de la experiencia de Dios, la de un místico en este caso, Wojtyła no quiera usar el término “objeto” (decisión criticada en la defensa de la tesis por parte de su director),

²⁶ Ha sido publicada por Bompiani una edición crítica del texto original latino con traducción en italiano, realizada por M. BETTETINI, Milano, 2003. Bettetini afirma que esta obra de Wojtyła contiene ya en germen las reflexiones del futuro Papa Juan Pablo II sobre la relación entre fe y razón, entre teología y filosofía, entre cristianismo y cultura europea, que muchos años después brotaron en la encíclica *Fides et ratio*.

²⁷ J. MERECKI, *Las fuentes de la filosofía de Karol Wojtyła* en J. M. BURGOS (ed.), *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*, Ed. Palabras 2007, p. 16.

probablemente por temor a que este término podría ocultar, más que desvelar, la realidad personal de Dios.

Cuando Wojtyła volvió a Cracovia, su obispo le pidió que siguiera dedicándose al estudio y que preparara la tesis de habilitación. Así fue como se encontró con la fenomenología.

Fue Ignacy Rólycki, profesor de dogmática en la Universidad Jagellónica de Cracovia, quien sugirió a Wojtyła como tema de investigación la teoría ética de Max Scheler en relación con la ética cristiana²⁸. Al mismo tiempo merece la pena recordar que, en ese momento, entre los personajes más importantes del ambiente intelectual de Cracovia se encontraba Roman Ingarden, discípulo de Edmund Husserl, maestro de la escuela fenomenológica.

Según Husserl, la fenomenología es, ante todo, la descripción de todo lo que es inmediatamente dado a la conciencia, es decir, los fenómenos. Se distingue de la psicología porque los fenómenos son reducidos a lo esencial (reducción eidética). Este tipo de reducción requiere, en cierto modo, purificar los fenómenos de lo que es meramente empírico —y por tanto, accidental—, de los influjos de las teorías y las tradiciones, e incluso del convencimiento respecto a su existencia real (*epoché* fenomenológica). El siguiente paso de Husserl consistía en preguntarse por el estatuto ontológico de los fenómenos así descritos. En la segunda fase del desarrollo de la fenomenología, esta pregunta ontológica llevó al mismo Husserl hacia el idealismo trascendental que, en última instancia, ve los fenómenos como productos de la conciencia.

Ingarden, así como Scheler, no siguió a Husserl en su deriva idealista. Su obra fundamental, con el significativo título de *La controversia en torno a la existencia del mundo*, está dedicada precisamente a debatir con su maestro sobre la posibilidad de la fenomenología realista. Merecki considera que Wojtyła, desde el primer momento de su encuentro con la fenomenología, la ha seguido en su versión realista; Giovanni Reale — como veremos más adelante— es de la misma opinión. En los años sucesivos, muchos

²⁸ Cf. G. WEIGEL, *op. cit.*, p. 181.

discípulos de Wojtyła serán al mismo tiempo discípulos de Ingarden y viceversa a pesar de la actitud distante de Ingarden a propósito de la religión²⁹. Gracias al influjo de Ingarden, en la Polonia de la posguerra, aún cuando la filosofía estaba sometida a una fuerte presión por parte de la ideología marxista, seguían vivas tanto la fenomenología como la figura de Scheler.

Wojtyła no se interesó por todo el pensamiento de Scheler sino principalmente por su libro *Der Formalismus in der Ethik und die formale Wertethik*, en el que debate la concepción ética propuesta por Kant, al tiempo que contiene una propuesta positiva para construir la ética a partir de la experiencia. En sus líneas generales, Merecki la sintetiza así: a la ética formal de Kant, Scheler contrapone la ética de los valores materiales. Hay que recordar que los presupuestos epistemológicos de Kant no le permitían ver la ética como una disciplina que partiera de la experiencia. A pesar de ello, Kant no consideraba el campo de la moralidad como una esfera del todo subjetiva, arbitraria. Para él, la objetividad de la moral está garantizada no por la experiencia, sino porque el imperativo moral es dado *a priori* a todo ser racional (la moral se constituye como un “hecho de la razón”, que no puede ser adquirido por datos empíricos). Las normas morales son formuladas, sin embargo, según el procedimiento de la generalización de las máximas del obrar, que tiene también un carácter estrictamente formal: una especie de deducción de las normas que no parte de su contenido, sino de su forma. De esta manera, la normatividad de la ética viene totalmente escindida de su empiricidad. En Kant hay una ética de carácter normativo pero no empírico³⁰.

Precisamente esta escisión de la experiencia empírica provocó la protesta de Scheler. En opinión de Merecki, su propuesta ética es exactamente contraria a la de Kant: de hecho Scheler defiende el carácter empírico de la ética, pero rechaza su carácter normativo. Sin embargo, hay algo que une a los dos: su concepto de la experiencia, expresada en modo

²⁹ Una versión de la fenomenología realista que se inspira al mismo tiempo en Wojtyła y en Ingarden, así como en otro discípulo de Husserl, Dietrich von Hildebrand, ha sido desarrollada por Josef Seifert, Rocco Buttiglione, John Crosby y otros en la Academia Internacional de Filosofía del Principado de Liechtenstein.

³⁰ J. MERECKI, *Las fuentes de la filosofía de Karol Wojtyła* en J.M. BURGOS (ed.), *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*, Ed. Palabras 2007, p. 18.

muy claro por el gran predecesor de Kant, David Hume: la razón está ciega con respecto a los valores. Pero si esto es así, ¿es posible salvar el carácter empírico de la ética? Sí, pero hay que demostrar que la ética se basa en otro tipo de conocimiento. En su análisis fenomenológico, Scheler trata precisamente de mostrar cómo los valores y su jerarquía son dados a la persona en la experiencia de tipo emocional. Según Scheler, las emociones poseen carácter intencional: nos ponen en contacto con sus objetos propios, es decir, los valores.

Pero el precio a pagar por semejante defensa del carácter empírico de la ética consistía en privarla de su carácter normativo. En efecto, las emociones no pueden estar sujetas a ninguna norma, no se puede obligar a sentir las; aparecen en el sujeto de manera espontánea. Merecki, utilizando el lenguaje de Wojtyła en *Persona y acción*, dice que las emociones pertenecen a la esfera de lo que sucede en el hombre, pero no se constituyen como objeto del acto.

De este modo, Scheler ha llegado al convencimiento de que en el campo de la experiencia moral no hay sitio para el momento normativo, lo cual significa que no hay sitio para lo que, según Kant, constituía la misma esencia de la moralidad: el deber. Wojtyła dice:

«Scheler llega incluso a negar el deber en la ética, considerándolo un elemento sustancialmente negativo y destructivo. Sólo el valor, como contenido objetivo de la experiencia, tiene significado ético. Scheler ni siquiera se para a considerar si el deber puede constituir el contenido objetivo de la experiencia y ni tampoco admite en su sistema la idea de que el deber pueda derivar del valor mismo. El valor y el deber se contraponen mutuamente»³¹.

³¹ K. WOJTYLA, *Il problema del distacco dell'esperienza dall'atto nell'etica*, en *I fondamenti dell'ordine etico*, Edizioni CSEO, Bologna 1980, pp. 74-75. Texto original: «Scheler arriva al punto di negare il dovere nell'etica, considerandolo un elemento sostanzialmente negativo e distruttivo. Solamente il valore, come contenuto oggettivo dell'esperienza ha significato etico. Scheler nemmeno si ferma a pensare se il dovere potrebbe essere il contenuto oggettivo dell'esperienza e non ammette nel suo sistema nemmeno l'idea che il dovere potrebbe derivare dal valore stesso».

Precisamente a causa de este presupuesto emocional, Wojtyła considera que el sistema de Scheler no es adecuado para la interpretación científica de la ética cristiana. Wojtyła, a partir de su debate con Scheler, ha empezado a elaborar un proyecto positivo de ética. Sin embargo, su juicio sobre la ética de Scheler no es totalmente negativo, pues añade dos tesis positivas.

Primera:

«En su sistema, Scheler ha cancelado decididamente el carácter normativo de los actos éticos, y ésta es una consecuencia comprensible de la separación entre los valores y la facticidad de la persona. Esto es tanto más sorprendente en cuanto que el acto mismo de la conciencia como experiencia de la persona es objeto de la experiencia fenomenológica. Si el fenomenólogo Scheler, mediante el análisis del acto de la conciencia, no llega a la relación fáctica de la persona con respecto a los valores éticos, el motivo debe estar fuera de la fenomenología. El motivo está en sus premisas “emocionales”».

Segunda:

«Aunque el sistema ético de Max Scheler no sea adecuado para interpretar la ética cristiana, nos puede servir de ayuda colateral en un trabajo científico sobre la ética cristiana; es decir, nos facilita el análisis de los actos éticos en el plano fenomenológico “experimental”»³².

Según Wojtyła, Scheler ha llevado demasiado lejos su polémica con Kant, dejando de lado el momento normativo que está siempre presente en la experiencia moral; paralelamente,

³² K. WOJTYŁA, *Valutazioni sulla possibilità di costruire l'etica cristiana sulle basi del sistema di Max Scheler*, en *Metafisica della persona*, op. cit., pp. 441 y 446. Textos originales: «Scheler nel suo sistema ha decisamente cancellato il carattere normativo dei valori, e questa è la comprensibile conseguenza del distacco dei valori dalla fatticità della persona. Questo è tanto più sorprendente, in quanto l'atto stesso della coscienza come esperienza della persona è oggetto dell'esperienza fenomenologica. Se Scheler-fenomenologo attraverso l'analisi dell'atto della coscienza non giunge al rapporto fattivo della persona rispetto ai valori etici, il motivo deve essere esterno a la sua fenomenologia. Il motivo sta nelle sue premesse emozionalistiche». «Benché il sistema etico creato da Scheler non si adatti fundamentalmente ad interpretare l'etica cristiana, però ci può essere collateralmente d'aiuto in un lavoro scientifico sull'etica cristiana. Ci facilita cioè l'analisi dei fatti etici sul piano fenomenologico “sperimentale”».

está totalmente de acuerdo con el postulado fundamental de Scheler, según el cual la ética debe partir de la experiencia. El defecto principal de la propuesta de Scheler consiste en no haber agotado todos los recursos del método fenomenológico a la hora de analizar la experiencia moral. Así pues, el proyecto de Wojtyła, cuyo primer esbozo se encuentra en el estudio sobre Scheler, podría ser descrito como una tentativa de preservar los retazos de verdad presentes tanto en Kant como en Scheler. En efecto, en el ensayo ya citado, al descubrir la experiencia moral escribe Wojtyła: «Toda esta experiencia tiene un profundo carácter empírico y sobre esta experiencia se basa la ética como ciencia. Su carácter normativo no puede oscurecer el hecho de que tenga profundas raíces en la experiencia. Por tanto la ética, ciencia normativa, es al mismo tiempo una ciencia experimental, porque se basa en una auténtica experiencia ética»³³. De este modo nace una concepción de la ética que trata de conjugar su carácter normativo con su carácter empírico. Este proyecto será desarrollado en los años siguientes por el mismo Wojtyła y sus discípulos, y dará lugar a la llamada Escuela de ética personalista de Lublin³⁴.

Merecki observa que en los escritos de Wojtyła sobre Scheler ya aparecen algunos conceptos clave de su filosofía sobre la persona desarrollada en su libro más conocido, *Persona y acción*. Sobre todo, el concepto de acción que será para Wojtyła una especie de ventana hacia la interioridad de la persona³⁵. Mediante sus acciones, la persona revela quién es y al mismo tiempo se realiza a sí misma. Es verdad que también Scheler habla de acción, pero en el sentido de la acción intencional, y no en el sentido de la realización de la potencialidad interna de la persona. El acto intencional nos presenta un objeto que trasciende nuestra subjetividad (en el caso del acto intencional emocional el objeto dado es un valor). La idea del acto intencional es un gran logro de la fenomenología en su polémica

³³ *Ibidem*, p. 63. Texto original: «Tutta questa esperienza é profondamente empirica e su questa esperienza si basa l'etica come scienza. Il suo carattere normativo non può occultare il fatto che abbia profonde radici nell'esperienza. Perciò l'etica, scienza normativa, é allo stesso tempo una scienza sperimentale, perché si basa su un'autentica esperienza etica».

³⁴ Entre los alumnos de Wojtyła hay que mencionar al Prof. Tadeusz Styczeń, su sucesor en la cátedra de ética de Lublin. Será sobre todo él quien continuará y desarrollará la visión de la ética propuesta por Wojtyła. Cf. T. STYCZEŃ, *Comprendere l'uomo. La visione antropologica di Karol Wojtyła*, Lateran University Press 2005.

³⁵ J. MERECKI, *Las fuentes de la filosofía de Karol Wojtyła* en J.M. BURGOS (ed.), *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*, Ed. Palabras 2007, p. 20.

con el subjetivismo. Wojtyła está plenamente de acuerdo con la idea del acto intencional, pero al mismo tiempo está convencido de que en el campo de la ética el acto de la persona no puede estar limitado al acto intencional. El acto ético implica a toda la persona, pero, sobre todo, a lo que constituye el núcleo de su personalidad; es decir, su razón y su voluntad. Este momento es el que falta precisamente en la concepción de Scheler: en su polémica con Kant ha descuidado el aspecto de la verdad sobre el obrar humano presente en la concepción del filósofo alemán. Merecki lo expresa así: «frente a los valores el hombre no es sólo un sujeto que conoce, sino que al mismo tiempo es un sujeto que actúa. Lo que le falta a la ética de Scheler es precisamente un análisis adecuado de la operatividad de la persona. El hombre, en efecto, se manifiesta como sujeto personal sobre todo en cuanto causa de sus propias acciones. La experiencia de que “algo sucede en mí” va asociada a la experiencia de que “yo actúo”, en la que yo tengo la vivencia desde dentro de ser causa de mis acciones. Las dos experiencias son accesibles al método fenomenológico. De este modo, Wojtyła trata de corregir a Scheler en el campo de la misma fenomenología, es decir, en el campo de la misma experiencia del hombre». «Más aún, —sigue Merecki— como se desprende de la segunda de sus tesis conclusivas sobre Scheler, Wojtyła sostiene que el método fenomenológico resulta especialmente adecuado para revelar *cómo* el hombre es persona. Éste es precisamente el aspecto que permanecía a la sombra en la metafísica de Santo Tomás. Así nace el postulado de Wojtyła para conjugar la metafísica con la fenomenología, realizado después en *Persona y acción*. Este planteamiento de la metafísica a partir de la experiencia del hombre lleva a Wojtyła a las mismas categorías metafísicas presentes en la filosofía aristotélico-tomista, pero le da un colorido diverso». Así lo explica Merecki: «En efecto, una cosa es decir que todo acto realiza una potencialidad ínsita en el ser y otra cosa es describir el paso de la potencia al acto partiendo de la propia experiencia. Esto resulta posible porque en todo acto el hombre vive en sí mismo este paso: sabemos qué quiere decir “realizar una potencia” porque lo vivimos desde dentro. Lo mismo se podría decir a propósito del concepto de “causa”. Desde fuera vemos sólo una sucesión de acontecimientos; qué significa “ser causa” lo sabemos por nuestra experiencia interna porque en ella vivimos la causa eficiente de nuestras acciones. Así empleada la fenomenología no es autosuficiente, sino que se convierte en una especie

de transfenomenología que, a partir de lo que nos es dado, inmediatamente conduce al umbral de las realidades que superan el mero dato empírico y al mismo tiempo lo explican ulteriormente»³⁶.

Merecki vuelve a la crítica de la ética scheleriana para descubrir dónde nace, según Wojtyła, el momento normativo de la experiencia moral. Aunque se puede estar de acuerdo con Scheler en que la emoción presenta a la persona un valor, hay que tener en cuenta que la emoción no dice a la persona qué actitud práctica debe asumir al respecto. Puede suceder, y de hecho sucede con frecuencia en nuestra vida, que sentimos vivazmente, a nivel emotivo, la atracción de un valor que por diversos motivos no debe ser elegido como regla de nuestras acciones.

¿Cuál es, entonces, el criterio que regula las elecciones? El análisis de la experiencia moral muestra que nuestras decisiones no son tomadas según la fuerza emotiva del valor, sino según la verdad del valor. Una persona se siente obligada a elegir un valor en cuanto lo reconoce como verdadero. Según Wojtyła, encontramos precisamente aquí el lugar donde se origina la normatividad de la ética. La verdad con la que la persona se confronta, la verdad que ve y reconoce como tal le obliga en conciencia. El valor obliga a la persona, pero sólo cuando y en cuanto lo reconoce como verdadero. Sin este momento normativo de la verdad la persona no puede describir adecuadamente la experiencia moral. Escribe Wojtyła: «El poder normativo de la verdad contenido en la conciencia moral constituye la pieza clave de esta estructura»³⁷. Precisamente faltaba en la concepción de Scheler este *momento de la verdad* como origen de la normatividad. Wojtyła muestra, al mismo tiempo, que la normatividad no viene impuesta a la persona desde fuera, sino que nace en su interior; viene dada en la misma experiencia, en el acto del conocimiento de la verdad. De este modo, el deber moral se revela como una manifestación experimental de la dependencia de la persona respecto de la verdad. El deber moral nace de la fuerza normativa de la verdad. El hombre en cuanto persona es un ser libre, no depende de los

³⁶ J. MERECKI, *Las fuentes de la filosofía de Karol Wojtyła* en J. M. BURGOS (ed.), *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*, Ed. Palabras 2007, p. 21.

³⁷ K. WOJTYŁA, *Persona e atto*, en *op.cit.*, p. 1036. Texto original: «Il vero potere normativo della verità insito nella coscienza morale costituisce quasi la chiave di volta di questa struttura».

objetos de sus actos intencionales como los animales. La libertad de la persona no significa, sin embargo, una independencia total. La persona misma (y esto está inscrito en la dinámica de su libertad, que es libertad de un ser racionalmente libre) reconoce espontáneamente su dependencia de la verdad que ha conocido y reconocido.

Wojtyła reintroduce así en la ética el momento normativo que Scheler, injustamente, había excluido. Para Merecki esto no significa, sin embargo, que vuelve al apriorismo de Kant. Puesto que el método fenomenológico le permite descubrir la normatividad dentro de la experiencia del hombre, el deber moral deja de ser una forma *a priori* de la racionalidad práctica y se convierte, por decirlo así, en “deber material”. De este modo, Wojtyła consigue evitar la unilateralidad tanto de Kant como de Scheler: nos propone una ética material de los valores (salvando la instancia de Scheler), que al mismo tiempo es una ética normativa (preservando la instancia de Kant)³⁸.

2.1.3. Hacia la metafísica de la persona

El problema de la ética conduce necesariamente al problema del hombre que, según Kant, resume todas las preguntas filosóficas. Kant escribió: «El campo de la filosofía puede compendiarse en los siguientes problemas: 1) ¿Qué puedo saber? 2) ¿Qué debo hacer? 3) ¿Qué puedo esperar? 4) ¿Qué es el hombre? A la primera pregunta responde la metafísica; a la segunda, la moral; a la tercera, la religión; a la cuarta, la antropología. Pero, en el fondo, toda esta materia podría ser adjudicada a la antropología, porque los tres primeros problemas hacen referencia al cuarto»³⁹. Kant, Scheler y Wojtyła llegan a conclusiones distintas. Kant permanece en el marco del idealismo trascendental, mientras que Scheler va hacia una especie de panteísmo. Para Wojtyła, sin embargo, el problema del hombre constituye el punto de partida para recuperar la metafísica clásica, vista precisamente *a*

³⁸ J. MERECKI, *Las fuentes de la filosofía de Karol Wojtyła* en J. M. BURGOS (ed.), *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*, Ed. Palabras 2007, p. 22.

³⁹ I. KANT, *Antropología dal punto di vista pragmatico*, a cura di P. Chiodi; introducción de A. Bosi, TEA, Milano 1995.

partir del hombre, es decir, retomando la instancia de la filosofía moderna y reintegrándola en el marco de la metafísica clásica. En el punto de partida, el problema metafísico coincide con el problema del hombre: al plantear la pregunta sobre el ser, el hombre parte de su experiencia y formula una pregunta que se refiere, sobre todo, a su ser. Para responder a esta pregunta no puede, sin embargo, evitar cuestionarse sobre el ser como tal, es decir, la pregunta metafísica. Para Wojtyła, la única manera adecuada de afrontar la cuestión consiste en plantear la pregunta radical sobre el ser que encuentra su explicación última en el carácter absoluto del Ser. Aunque Wojtyła no ha dedicado ningún estudio específico a la cuestión metafísica como tal, podemos encontrar en el comentario a los primeros capítulos del Libro del Génesis, que desarrolló en su *Teología del cuerpo*, numerosas e interesantes indicaciones en la línea mencionada. Juan Pablo II escribe: «No hay que olvidar que precisamente este texto del Libro del Génesis ha sido fuente de las más profundas inspiraciones para los pensadores que han tratado de comprender el *ser* y el *existir*... A pesar de algunas expresiones peculiares y plásticas del pasaje, el hombre viene definido en primer lugar según las dimensiones del ser y del existir (*esse*). Viene definido en modo metafísico más que físico»⁴⁰.

Esta cita procede de la obra teológica de Juan Pablo II, por lo que, *stricto sensu*, excede los límites de la reflexión filosófica. Merecki afirma que esto es cierto en el plano de la fundamentación (*context of justification*), pero no lo es tanto en el plano del conocimiento (*context of discovery*)⁴¹. Así como, según el análisis realizado por E. Gilson, el gran descubrimiento de Santo Tomás sobre el papel del ser en el ente –aunque de suyo perteneciente al plano filosófico– tuvo lugar por influencia del libro del Génesis, no es ilícito pensar que la filosofía de Karol Wojtyła no sería la que efectivamente ha sido si no se hubiese encontrado en su vida con la persona de Jesucristo. Entre las fuentes de la filosofía hay que tener en cuenta, pues, este encuentro, aunque esta fuente no pertenezca propiamente al plano filosófico. Como dice el Concilio Vaticano II, revelando la verdad sobre Dios, Cristo revela al mismo tiempo la verdad sobre el hombre. Más aún, Él es el

⁴⁰ JUAN PABLO II, *Varón y mujer. Teología del cuerpo (I)*, Ediciones Palabras, Madrid, 2005, p. 32.

⁴¹ J. MERECKI, *Las fuentes de la filosofía de Karol Wojtyła* en JUAN MANUEL BURGOS (ed.), *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*, Ed. Palabras 2007, p. 23.

verdadero modelo del hombre y en su persona revela la verdad sobre el hombre de la manera más perfecta. Su encarnación es un acto del mismo Dios, que de este modo quiere convencer al hombre de su dignidad. La dignidad del hombre es tan grande a los ojos de Dios como para justificar una intervención de estas dimensiones. Es el núcleo de la fe cristiana que Wojtyła ha vivido en un modo particularmente profundo: de aquí viene también su antropocentrismo teológico reflejado principalmente en su encíclica programática *Redemptor hominis*. Wojtyła pone en la primera página de *Persona y acción* unas palabras tomadas de la constitución *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II que definen la Iglesia como «al mismo tiempo signo y salvaguarda del carácter trascendental de la persona humana» (n.76). La auténtica experiencia de la fe cristiana ilumina la experiencia humana y constituye una gran ayuda para comprenderla hasta el fondo: nos protege contra la tentación del escepticismo, tan difundida en el mundo moderno, y nos convence de la necesidad de pasar «del fenómeno al fundamento»⁴².

3. Origen y método de su filosofía

Según Reale, el origen de la filosofía de Wojtyła es el asombro. «Aquel *shock* provocado por el sentimiento de asombro, que no se corresponde con nada, y que está provocado por el impacto del conocimiento del propio hombre»⁴³.

En *Persona y acción* puede leerse una afirmación programática en la que Wojtyła conecta estructuralmente el concepto de «asombro» con el de «hombre»:

«Nuestro estudio nace, pues, de la exigencia de vencer esta tentación. *Nace del asombro ante el ser humano*, que genera como es sabido el primer impulso cognoscitivo⁴⁴».

⁴² JUAN PABLO II, encíclica *Fides et ratio*, 83.

⁴³ G. REALE, *Karol Wojtyła, pellegrino sulle tre vie che portano alla verità: «arte», «filosofia» e «religione»* en *Karol Wojtyła, Metafisica della persona*, p. XL. Cf. además P.M. FERRER RODRÍGUEZ, *Intuición y asombro en la obra literaria de Karol Wojtyła*, EUNSA, Pamplona 2006. Texto original: «Quello *choc* provocato dal sentimento della meraviglia che non ha alcun corrispondente, è provocato dall'impatto dell'uomo con se stesso».

Juan Pablo II exprime poéticamente el concepto de “asombro” en conexión con el “hombre” en *Tríptico Romano*, a través de las dos composiciones que titula *Arroyo*. El arroyo es una metáfora de la vida del hombre en su compleja dinámica. Transcribo los versos centrales de la composición *Asombro*:

«Al caer, el torrente no se asombra.
Y los bosques bajan silenciosamente al ritmo del torrente
—pero, ¡el hombre se asombra!—
El umbral en que el mundo lo traspasa
es el umbral del asombro.
(Antaño a este asombro lo llamaron «Adán»).

Estaba solo en este asombro
entre los seres que no se asombraban
—les bastaba existir para ir pasando—
el hombre iba de paso junto a ellos
en la onda de los asombros.
Al asombrarse...⁴⁵».

El hombre es aquel «sitio del encuentro con el Verbo Eterno», dice Wojtyła. En la segunda composición, que lleva por título *Fuente*, se busca el origen del arroyo mismo y, por tanto, el verbo primordial, es decir, la fuente de la que brota el hombre. Wojtyła escribe:

«Si quieres la fuente encontrar,
tienes que ir arriba, contra corriente».

⁴⁴ *Persona e atto*, en *op.cit.*, p. 856. Texto original: «Il nostro studio nasce quinde dall'esigenza di vincere questa tentazione. Nasce dalla meraviglia di fronte all'essere umano, che genera come è noto il primo impulso conoscitivo».

⁴⁵ JUAN PABLO II, *Tríptico Romano*, Edición realizada para la Universidad Católica San Antonio por *Quaderna Editorial*, Murcia 2003, p. 20.

Si el arroyo existe, existe sin duda su fuente, que está en algún sitio pero no se ve; por tanto, tiene que ser buscada yendo, precisamente, contra corriente.

También en la Encíclica *Fides et ratio* Juan Pablo II retoma la conexión entre el “asombro” y el “hombre”:

«Movido por el deseo de descubrir la verdad última sobre la existencia, el hombre trata de adquirir los conocimientos universales que le permiten comprenderse mejor y progresar en la realización de sí mismo. Los conocimientos fundamentales derivan del *asombro* suscitado en él por la contemplación de la creación: el ser humano se sorprende al descubrirse inmerso en el mundo, en relación con sus semejantes, con los cuales comparte el destino. De aquí arranca el camino que lo llevará al descubrimiento de horizontes de conocimientos siempre nuevos. Sin el asombro el hombre caería en la repetitividad y, poco a poco, sería incapaz de vivir una existencia verdaderamente personal»⁴⁶.

Como ya se ha comentado respecto a las fuentes de su filosofía, Wojtyła asume el método de la fenomenología. No empieza por el concepto metafísico de persona para deducir sus actos, sino por un meticuloso análisis de los actos humanos para llegar a la persona. Aquí están sus palabras:

«No será un estudio del acto que presupone la persona, en cuanto adoptamos otra dirección de experiencia y de comprensión. Será en cambio *el estudio del acto el que revela a la persona*; estudio de la persona a través del acto. Tal es, en efecto, la naturaleza de la correlación ínsita en la experiencia, en el hecho de que “el hombre actúa”: *el acto constituye el momento particular en que la persona se*

⁴⁶ *Fides et ratio*, 4.

revela. Ello nos permite de modo más adecuado analizar la existencia de la persona y comprenderla del modo más perfecto»⁴⁷.

Tampoco Wojtyła empieza por un discurso de carácter ético-sistemático, a pesar de que llegue a menudo a consideraciones de carácter estrictamente ético; el punto de partida y la línea maestra que sigue es la del análisis de la experiencia, que hace entender a fondo el actuar humano, resultando éste sumamente revelador de la persona. La de Wojtyła es una obra de carácter exquisitamente antropológico.

Como veremos, desde su amplio análisis fenomenológico del acto Wojtyła llega a la «trascendencia» de la persona, a aquel «elemento irreducible del hombre»⁴⁸ que se impone como metafenomenológico, es decir: metafísico.

Rocco Buttiglione resume de manera eficaz el pensamiento de Wojtyła:

«El sujeto es totalmente inmanente a la acción porque esa es su acción, con cuyos fines se identifica y de la que es responsable. Pero el hombre al mismo tiempo trasciende la acción. Él la pone en marcha, la elige y de esa manera se identifica como sujeto agente de la acción misma y no como uno cualquiera de los elementos de la acción arrastrado por el dinamismo intrínseco de la acción misma. Al revés, es el sujeto quien imprime su propio dinamismo a la acción. La acción humana será entonces aquella acción por la que el hombre actualiza las potencialidades que le son propias en cuanto persona y constituye en tal modo su personalidad. Por sus acciones, en efecto, el hombre se crea a sí mismo, crea su propia interioridad y personalidad moral. Es en la comprensión del acto humano donde la fenomenología se encuentra con la metafísica. La fenomenología

⁴⁷ *Persona e atto*, en *op.cit.*, p. 841. Texto original: «Non sarà uno studio del atto che presuppone la persona, in quanto adottiamo un altro indirizzo di esperienza e di comprensione. Sarà invece *studio dell'atto che rivela la persona*; studio della persona attraverso l'atto. *Tale è infatti la natura della correlazione insita nell'esperienza, nel fatto "l'uomo agisce": l'atto costituisce il particolare momento in cui la persona si rivela*. Esso ci permette nel modo più adeguato di analizzare l'esistenza della persona e il comprenderla nel modo più compiuto».

⁴⁸ Cf. K. WOJTYŁA, *La soggettività e l'irriducibilità nell'uomo*, en *Metafisica della persona*, p. 1305.

describe una experiencia del hombre que, para ser entendida y explicada adecuadamente, necesita de una penetración que va más allá de la simple descripción»⁴⁹.

El método fenomenológico utilizado por Wojtyła desemboca así en un concepto “ontológico” del hombre, en la tesis presentada como hipótesis conclusiva que da sentido a todo el análisis fenomenológico: *la unidad del ser de la persona depende del ser del espíritu*.

Precisamente desde el espíritu deriva la extraordinaria riqueza de la persona y de su acto. Giovanni Reale concuerda con Merecki y afirma que «los libros de Wojtyła, con *Persona y acción* a la cabeza, pero ya en larga medida con *Amor y responsabilidad*, se imponen como expresión emblemática de la metafísica de la persona. Raramente en la Edad Moderna y Contemporánea se han escrito obras con una defensa del hombre tan fuerte y convincente. Al “ser” se llega a través del *hombre como persona*: la comprensión del misterio del hombre constituye, entonces, el punto de partida y de llegada, con un trayecto dialéctico que procede de manera circular»⁵⁰.

⁴⁹ R. BUTTIGLIONE, *Il pensiero dell'uomo che divenne Giovanni Paolo II*, Mondadori, Milano 1998, pp.167-168. Texto original: «Il soggetto è totalmente immanente all'azione perché essa è la sua azione, con i fini della quale si identifica e della quale assume la responsabilità. Tuttavia l'uomo è anche trascendente rispetto all'azione. Egli la pone in essere, la sceglie e in tal modo si identifica come soggetto agente dell'azione stessa e non come uno qualunque degli elementi dell'azione, trascinato dal dinamismo intrinseco dell'azione stessa. Al contrario, è il soggetto a imprimere all'azione il proprio dinamismo. L'atto umano sarà dunque quell'atto attraverso il quale l'uomo attualizza le potenzialità che gli sono proprie in quanto persona e costituisce in tal modo la sua personalità. Attraverso i suoi atti, infatti, in un certo qual modo l'uomo crea se stesso, la propria interiorità e personalità morale. Vediamo qui come nella comprensione dell'atto umano la fenomenologia si incontra con la metafisica. La fenomenologia descrive un'esperienza dell'uomo che, per essere intesa e spiegata adeguatamente, ha bisogno di una penetrazione che va al di là della semplice descrizione».

⁵⁰ Ensayo introductivo a KAROL WOJTYŁA, *Metafisica della persona*, op.cit., p. LVII.

Texto original: «I libri di Wojtyła, con *Persona e atto* in testa, ma in larga misura già con *Amore e responsabilità*, a nostro giudizio, si impongono come espressione emblematica di “metafisica della persona”. Raramente in età moderna e contemporanea si sono scritte opere con una difesa dell'uomo così forte e così convincente. All'essere si giunge attraverso l'*uomo come persona*: la comprensione del mistero dell'uomo costituisce, dunque, il punto di partenza e quello di arrivo, con un tragitto dialettico che procede in modo circolare».

El Profesor Reale recuerda además que el lema de la fenomenología en general es: *zurück zum Gegenstand* (volver a la cosa). Por su parte, el que expresa perfectamente el programa específico de Wojtyła podría ser: *zurück zum Menschen als Person* (volver al hombre como persona)⁵¹.

En relación a las fuentes y al método de la filosofía de Wojtyła hay un cierto debate. Rodrigo Guerra ha agrupado la abundante bibliografía sobre la cuestión en tres grandes tendencias⁵²:

1) K. Wojtyła como filósofo fundamentalmente tomista perteneciente a la Escuela de Lublin.

Este grupo de autores insiste en el valor que poseen todas las expresiones de Wojtyła relativas a su aprecio y deuda intelectual con Tomás de Aquino, y son particularmente críticos con las sustituciones realizadas por Anna-Teresa Tymieniecka en *The Acting person* de nociones como *esse* y *suppositum*. Desde el punto de vista de estos autores, Wojtyła no reforma sustancialmente el tomismo sino la fenomenología scheleriana desde la metafísica tomista. La fenomenología wojtyliana resulta ser una suerte de propedéutica a la metafísica que permite ampliar el análisis descriptivo pero no el explicativo. En este grupo podemos encontrar, con acentos diversos, las interpretaciones de Mieczysław Albert Krapiec, Georges Kalinowski, Andrew N. Woznicki, Jerzy W. Galkowski, Kenneth Schmitz, Jarosław Kupczak y Abelardo Lobato.

2) K. Wojtyła como fenomenólogo-descriptivo.

Un segundo grupo de intérpretes parece sostener que si bien Karol Wojtyła recibió una formación filosófica tomista, su evolución intelectual lo acercó hacia una modalidad reformulada de la fenomenología que requiere necesariamente de un complemento metafísico. A diferencia del primer grupo, estos autores defienden

⁵¹ Cf. Ensayo introductorio a KAROL WOJTYŁA, *Metafísica della persona*, *op.cit.*, p. LVII.

⁵² R. GUERRA LÓPEZ, *Volver a la persona*, Caparrós, Madrid 2002, p. 301 y ss.

que la fenomenología de Wojtyła introduce una nueva comprensión de los problemas metafísicos y, por lo tanto, se encuentra eventualmente abierta a replantearlos. Así mismo, desde esta posición se reconoce que el planteamiento metodológico fundamental de Wojtyła representa una novedad filosófica. Sin embargo, este grupo circunscribe y limita la noción de fenomenología de Wojtyła a un momento meramente descriptivo-experiencial que requiere de momentos posteriores que permitan alcanzar una comprensión del ser de la persona humana y de su acción libre. De esta manera, la fenomenología es un antecedente útil para una posterior intelección ontológica. Aquí podemos encontrar a P.M. Jobert, S. Dinan, María José Franquet Casas y, parcialmente, a Giovanni Reale.

3) K. Wojtyła como fenomenólogo realista.

La última tendencia se caracteriza por reconocer que K. Wojtyła es heredero en diferentes grados y acentos del tomismo que aprendió de Reginald Garrigou-Lagrange durante el periodo de sus estudios teológicos en Roma; de las lecturas que realizó dentro del ámbito de la Escuela de Lovaina; de la teoría del teatro de Mieczyslaw Kotlarczyk; de la fenomenología realista de Dietrich von Hildebrand; de las investigaciones que llevo a cabo en torno a Kant y a Scheler, etc. Sin embargo, el énfasis en esta tercera interpretación es puesto en la originalidad e irreductibilidad del pensamiento wojtylano. En efecto, el factor fundamental que define a Wojtyła no es la pertenencia a una escuela particular de pensamiento ni el seguimiento de una suerte de canon de ortodoxia filosófica, sino una disposición intelectual orientada radicalmente a volver a las cosas mismas. Más aún, a volver al ser humano como persona. En este grupo parece darse también una valoración más amplia del método fenomenológico que en los casos anteriores. La fenomenología es vista como un método para aprehender el *logos* del fenómeno, es decir, su verdad, su inteligibilidad radical.

Con diversos lenguajes, pertenecen a este grupo filósofos como Emmanuel Levinas, Hans Köchler, Jean-Luc Marion, Rocco Buttiglione, Josef Seifart, Juan Miguel Palacios, Józef Tischler, Massimo Seretti o Costantino Esposito.

Más recientemente Manuel Burgos ha evidenciado una cuarta tendencia que, en parte, coincide con la tercera identificada por Rodrigo Guerra. Sostiene que el Wojtyła maduro de *Persona y acción* no podría adscribirse ni a la corriente tomista ni a la fenomenológica porque le separan de ambas una distancia excesiva. Su pensamiento debería considerarse como una antropología original de corte personalista (Buttiglione, Burgos, Merecki, Franquet, Guerra). Por un lado, las constantes referencias a una fundamentación ontológica le alejan de las principales corrientes fenomenológicas, si se exceptúa la fenomenología realista de Von Hildebrand y Scheler (con matices); y, por el otro, la tremenda novedad temática y conceptual de su obra impediría de plano una inclusión simple y directa en el pensamiento tomista, tesis que vendría confirmada por el escaso uso que ha hecho esta tradición de su filosofía. Por último, las referencias al personalismo son constantes en toda su obra, y *Persona y acción* no es otra cosa que el intento sistemático de forjar una antropología sobre el concepto de persona. Por todo ello, el modo adecuado de describir su pensamiento maduro sería el de una antropología personalista fruto de una síntesis original de tomismo y fenomenología. La forma concreta de denominar esta posición varía entre los que la entienden como una fenomenología realista de orientación personalista (Guerra), como un pensamiento típicamente personalista al coincidir con las categorías clave de esa filosofía simplemente, como una antropología y ética personalista pero no perteneciente en sentido estricto a ninguna escuela.

Esta vía parece ser la interpretación más sólida y certera de su antropología por la manifiesta novedad que presenta *Persona y acción* en relación a una antropología tomista clásica. Habría que añadir, sin embargo, que esta antropología personalista novedosa se enmarca en una concepción global ligada a la filosofía del ser que constituiría de algún modo su “horizonte trascendental”, y que establecería el punto de conexión con escritos pontificios posteriores como la encíclica *Fides et ratio* (1998). En la obra filosófica de

Wojtyła existen numerosas indicaciones de este aprecio por el marco metafísico de la filosofía del ser aunque no dedicó ningún escrito específico a la metafísica, ya que lo que le interesaba era la persona. Esta podría ser una síntesis global de su postura filosófica: una antropología y ética personalista integradas en el horizonte de la filosofía del ser⁵³.

El objeto del próximo capítulo es la persona según Wojtyła. Describiremos sus fundamentos y características. Hablaremos de sus dos modalizaciones –masculinidad y feminidad– y de la relación entre ellas. Después de haber constatado cómo la persona se realiza plenamente a través de la acción junto a los demás y para los demás –es decir, queriendo–, concluiremos explicando los tres conceptos de participación, solidaridad y comunión según Wojtyła.

⁵³ Burgos, J.M., «Karol Wojtyła», en Fernández Labastida, F. – Mercado, J. A. (editores), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, URL: <http://www.philosophica.info/archivo/2007/voces/wojtyla/Wojtyla.html>

PARTE II
LA PERSONA

II. LA PERSONA

Da tanti anni ormai vivo come un uomo esiliato dal piú
profondo della mia personalitá e nello stesso tempo condannato
a indagarla a fondo.

(KAROL WOJTYŁA, *Raggi di paternitá*)

SUMARIO

1. Introducción
2. La persona como ser relacional
3. Elementos de la persona
 - 3.1. La conciencia
 - 3.2. La autodeterminación
 - 3.3. La trascendencia
 - 3.4. La integración
4. Varón y mujer
 - 4.1. El sexo es «constitutivo de la persona»
 - 4.2. El significado esponsal del cuerpo
 - 4.3. La complementariedad ontológica entre varón y mujer
 - 4.4. La «unidualidad relacional» de varón y mujer
5. El amor
6. Participación, solidaridad y comunión como actos de la persona y del amor
7. Conclusiones

1. Introducción

Karol Wojtyła ciñe sus investigaciones a temas muy específicos, aquellos que resultan verdaderamente esenciales e importantes para la existencia humana: la persona, el amor, la familia, el trabajo, la libertad, la responsabilidad, el sentido del dolor, la muerte.

Pone en el centro de su filosofía la experiencia del hombre, investigando a fondo la pregunta “¿Quién soy?” Le interesa el misterio de ser hombre: esta realidad que se descubre en la peculiar experiencia humana de ser y actuar como persona. Son justamente las investigaciones alrededor del problema de la persona las que confieren extraordinaria coherencia y unidad a toda la obra de Wojtyła, que, como ya hemos apuntado, está constituida por escritos filosóficos, teológicos y literarios.

Wojtyła en *Persona y acción* confirma la importancia de la problemática personalista y la necesidad de estudiar la filosofía de la persona:

«el hombre que espera continuamente un nuevo y penetrante análisis de sí y, sobre todo, una síntesis siempre más actualizada que no es fácil conseguir. El hombre, descubridor de tantos misterios de la naturaleza, debe ser incesantemente redescubierto. Quedando siempre de algún modo “un ser desconocido”, exige continuamente una nueva y siempre más madura expresión de su naturaleza»⁵⁴.

«Nuestro estudio nace, pues, de la exigencia de vencer esta tentación. *Nace del asombro ante el ser humano* que, como es sabido, genera el primer impulso cognoscitivo. Parece que tal asombro –que no es admiración, aunque tiene en sí algo de ella– es el origen de este estudio. El asombro como función de la inteligencia se manifiesta en una serie de preguntas, seguidas de una serie de respuestas o soluciones. De tal manera no sólo se desarrolla el proceso de pensar

⁵⁴K. WOJTYŁA, *Persona e atto*, en REALE G., *Metafisica della persona, tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*, Bompiani, Milano 2003, p. 855. Texto original: l'uomo che aspetta continuamente una nuova e penetrante analisi di sé, una sintesi sempre più aggiornata che non è facile compiere. *L'uomo scopritore di tanti segreti della natura, deve essere incessantemente riscoperto*. Rimanendo sempre in qualche modo “un essere sconosciuto”, egli esige continuamente una nuova e sempre più matura espressione della sua natura».

sobre el hombre, sino que se satisface una cierta exigencia de la existencia humana. *El hombre no puede perder el lugar que le pertenece en aquel mundo que él mismo ha configurado*»⁵⁵.

Dedicamos este capítulo a presentar una síntesis de los fundamentos y características de la persona en el pensamiento de Wojtyła.

2. La persona como ser relacional

Giovanni Reale afirma que el concepto de persona es el «eje conductor» del pensamiento filosófico-teológico y de la poética de Wojtyła⁵⁶.

Ya en *Amor y responsabilidad* Wojtyła evidencia la «saliente ontológica y metafísica del hombre, mostrando cómo el hombre es irreducible a un “individuo de la especie”». En efecto hay en él algo más, «una plenitud y perfección» del todo particular que no puede explicarse sino con la palabra «persona».

Este *plus* ontológico que hace del hombre una «persona», distinguiéndolo radicalmente de los animales, consiste en su capacidad de vida en sí concentrada, es decir, en la capacidad *de una vida interior no reductible a la dimensión física, y que es por consiguiente expresión de espiritualidad*⁵⁷.

⁵⁵ K. WOJTYŁA, *Persona e atto*, en G. REALE, *Metafisica della persona, tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*, Bompiani, Milano 2003, p. 855-856. Texto original: «Il nostro studio nasce dalla meraviglia di fronte all'essere umano, che genera, come è noto, il primo impulso conoscitivo. Sembra che tale meraviglia – che non è ammirazione, anche se ha in sé qualcosa di essa– sia all'origine di questo studio. La meraviglia come funzione dell'intelletto si manifesta in una serie di quesiti, in seguito, risposte o di soluzioni. In tal modo non solo viene sviluppato il processo di pensare sull'uomo, ma soddisfa anche una certa esigenza dell'esistenza umana. *L'uomo non può perdere il posto che gli è proprio in quel mondo che egli stesso ha configurato*».

⁵⁶ *Ibidem*, p. LIX y ss.

⁵⁷ *Amore e responsabilità*, en *Metafisica della persona*, pp. 469-472.

En esta obra Wojtyła expone una notable apertura metafísica de la doctrina del «hombre en cuanto persona», y muestra cómo a través del hombre en cuanto persona hay una comunicación con el «mundo» y con «Dios»:

«Es significativo el hecho de que precisamente gracias a su interioridad y a su vida espiritual el hombre no solamente es una persona, sino que al mismo tiempo pertenece al mundo objetivo “exterior” y forma parte de él, de un modo que le es característico. *La persona es precisamente aquel ser objetivo que, en cuanto sujeto definido, se comunica de modo muy íntimo con el mundo (exterior) y allí es empeñado a fondo, gracias a la propia interioridad y a la propia vida espiritual.* Hay que añadir que se comunica así no solamente en el mundo visible, *sino también con el mundo invisible y, sobre todo, con Dios.* Esto es otro síntoma de la especificidad de la persona en el mundo visible»⁵⁸.

Wojtyła retoma la tesis kantiana según la cual la persona humana debe ser tratada siempre y sólo como «fin» y nunca como «medio», y la lleva a sus consecuencias extremas, afirmando: «Nadie tiene derecho de servirse de una persona, de usarla como un medio, *ni siquiera Dios su creador*»⁵⁹.

Buscando una solución positiva al problema de la actitud hacia el otro, Wojtyła considera que el amor es la única antítesis posible al uso de la persona como medio de nuestra acción personal, porque sabemos que es permitido esperar que otra persona quiera el mismo bien que nosotros queremos. Es evidente que esta persona tiene que conocer nuestro fin,

⁵⁸ *Amore e responsabilità*, en *Metafisica della persona*, pp. 471-472. Texto original: «È significativo il fatto che proprio grazie alla sua interiorità e alla sua vita spirituale l'uomo non soltanto sia una persona ma nello stesso tempo appartenga al mondo oggettivo «esterno» e ne faccia parte in un modo a lui caratteristico. *La persona è proprio quell'essere oggettivo che, in quanto soggetto definito, comunica in modo massimamente stretto con il mondo (esterno) e vi è impegnato a fondo grazie alla propria interiorità e alla propria vita spirituale.* Bisogna aggiungere che comunica così non soltanto con il mondo visibile, ma anche con il mondo invisibile e soprattutto con Dio. Questo è un altro sintomo della specificità della persona nel mondo visibile».

⁵⁹ *Ibidem*, p. 478. Texto original: «Nessuno ha il diritto di servirsi di una persona, di usarne come di un mezzo, neppure Dio suo creatore».

reconocerlo como bien y adoptarlo. Entre nosotros y esta persona se genera entonces un lazo especial que nos une: el lazo del bien común y, por tanto, del fin común. Esta elección consciente, hecha en común por personas diferentes, las pone en un plano de igualdad y serán las dos y en la misma medida subordinadas al bien perseguido.

En relación al concepto de persona, Wojtyła remite en *Amor y responsabilidad* al fundamento teológico. En primer lugar, precisa que Dios es «persona por excelencia»⁶⁰. En segundo lugar, recuerda que el concepto de «hombre-persona» ha nacido precisamente sobre la base de una relación estructural con «Dios-persona».

Wojtyła, precisa además: «Dios mismo en la creación de la personalidad humana asume una parte suprema en el campo espiritual, moral, específicamente sobrenatural». Y aún: «Dios, en sentido particular, es *Creador de la persona*, ya que ella en cierta medida le refleja a Él mismo. Creador de la persona, *Dios es por eso mismo fuente del orden personalista*»⁶¹.

En el ensayo *La familia como «communio personarum»* –que analizaremos en la siguiente parte del presente trabajo–, y en referencia a la tesis del libro del Génesis según la cual el hombre ha sido creado a semejanza de Dios, Wojtyła puntualiza ulteriormente: «el hombre es semejante a Dios, no sólo en razón de su naturaleza espiritual, existiendo como persona, sino también en razón de la *capacidad propia de comunidad con otras personas*»⁶². Esto se fundamenta precisamente sobre Dios entendido en sentido trinitario y sobre las relaciones paradigmáticas de las tres Personas de la Trinidad.

La persona nace de una interacción entre el «yo» y el «tú»: el yo no podría ser sin un tú. Y tal interacción no puede sino fundarse sobre el modelo de la interacción de las Personas divinas en la Trinidad, en cuanto el Dios trinitario del cristianismo, lejos de ser «Soledad»

⁶⁰ *Ibidem*, p. 493.

⁶¹ *Ibidem*, p. 727. Texto original: «Dio, in senso particolare è Creatore della persona, poichè essa in una certa misura rispecchia Lui stesso. Creatore della persona, Dio é per ciò stesso fonte dell'ordine personalistico».

⁶² *La famiglia come «communio personarum»*, en *Metafisica della persona*, p. 1467. Texto original: L'uomo è simile a Dio non solo a ragione della sua natura spirituale, esistendo come persona, ma anche a ragione della *capacità* a lui propria di *comunità con altre persone*».

(como, por ejemplo, el motor inmóvil de Aristóteles), es una «Interacción Absoluta entre tres Personas». Y como ocurre en la Trinidad, así también la persona humana se realiza plenamente sólo en el amor.

3. Elementos de la persona

En *Persona y acción*, su obra maestra, Wojtyła descubre, a través del análisis experiencial de la acción humana⁶³, los elementos o estructuras propios de la persona. Según él, la acción moral es la mejor vía para desvelar al hombre en cuanto persona. Esa convicción – coherente con el principio clásico «*operari sequitur esse*»– se apoya en la continuidad del hacer al ser. La acción es la ventana abierta a través de la cual se percibe la totalidad dinámica que caracteriza a la persona.

Veamos, de modo resumido, los elementos o estructuras propios de la persona.

3.1. La conciencia

La conciencia es uno de los elementos que constituyen la estructura dinámica de la subjetividad personal. No es un sujeto autónomo, ni un factor o facultad independiente, ni es simplemente idéntica a la persona como sujeto. La conciencia es el contenido subjetivo del ser y obrar propio del hombre, una realidad disuelta en sus propios actos.

La conciencia acompaña a la acción y la refleja, pero se da también antes y después de la acción: la precede, la acompaña y continúa existiendo una vez ejecutada la acción que se refleja en la conciencia⁶⁴.

⁶³ Cf. en la introducción de *Persona y acción* el epígrafe que dedica a la experiencia del hombre, K.WOJTYŁA, *Persona e atto*, en REALE G., *Metafisica della persona, tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*, Bompiani, Milano 2003, p. 831-844.

⁶⁴ K.WOJTYŁA, *Persona e atto*, p. 869.

A la conciencia compete, en una primera función, reproducir e iluminar, como en un espejo, todo lo que anteriormente, ha sido conocido u objetivado por el hombre. Conocimiento y reflejo son dos operaciones distintas. La conciencia, en su función de reflejo, está condicionada por la potencialidad cognoscitiva del hombre: distintos grados de conocimiento determinan correlativamente diferentes niveles de conciencia. El reflejo del yo en la conciencia viene determinado por el conocimiento del hombre, especialmente el autoconocimiento. La conciencia, en definitiva, se distingue y subordina a la potencia cognoscitiva del hombre.

La conciencia tiene también otra función aún más fundamental, la función reflexiva. La conciencia no sólo refleja las acciones y el yo del hombre, sino que, como consecuencia de esta segunda función, experimenta las acciones como propias, experimenta la propia subjetividad.

«La conciencia es el terreno sobre el cual el yo, manifestándose en toda su específica objetividad (como objeto de la autoconciencia), vive al mismo tiempo interiormente, en toda su plenitud, la subjetividad que le es propia⁶⁵».

No todo, sin embargo, es consciente en el hombre. Existe el nivel de la subconciencia, que tiene prioridad estructural sobre la conciencia en el orden explicativo del dinamismo y potencialidad del hombre pero no superioridad. La tendencia del subconsciente a emerger al nivel de la conciencia, a ser experimentado conscientemente, revela que la conciencia es la esfera de la autorrealización del hombre, donde el hombre se manifiesta y alcanza su realización más adecuada.

Hay que señalar que la persona no sólo es un ser consciente, también “siente”. Las emociones o sentimientos influyen en la conciencia, pudiendo incluso llegar a obstruirla, una vez superado cierto umbral de intensidad (emocionalización de la conciencia).

⁶⁵ K.WOJTYŁA, *Persona e atto*, p. 884. Texto original: «La coscienza é il “terreno” su cui l’“io”, manifestandosi in tutta la sua specifica oggettività (appunto come oggetto dell’autoconoscenza), vive nel contempo interiormente, in tutta la sua pienezza, la soggettività che gli é propria».

En conclusión, la conciencia es condición indispensable para experimentar el «yo» personal, manifiesta objetivamente la realidad de la subjetividad personal, constituyendo parte esencial de la misma; pero el yo no se reduce a la conciencia.

La subjetividad personal se constituye en parte por la conciencia, pero también y principalmente por la autodeterminación, reveladora de las estructuras personales de autoposesión y autodominio.

3.2. La autodeterminación

La estructura personal de la autodeterminación es otro concepto clave de la antropología de Wojtyła. Autodeterminación significa que la persona no sólo es el sujeto que determina sus acciones, sino también y sobre todo que a través de ellas se determina a sí misma.

De acuerdo con una de sus tesis de fondo, Wojtyła parte del dinamismo humano para revelar las estructuras ontológicas de la persona. En el dinamismo del hombre se distinguen dos experiencias: «el hombre actúa» y «algo ocurre en el hombre». En esta última, el hombre experimenta ser el sujeto pero no el agente: las activaciones pertenecen al nivel psicosomático. En la experiencia «el hombre actúa», en cambio, el hombre se experimenta como sujeto y agente de sus acciones, experimenta la autodeterminación. A través de sus acciones conscientes, el hombre experimenta ser el sujeto y el objeto primario de las mismas.

Las acciones son transitivas (tienen un efecto externo) e intransitivas (tienen un efecto sobre el sujeto agente). Como consecuencia de ello, y en virtud de la moralidad intrínseca de la acción humana, la persona, haciendo uso de la autodeterminación, se hace buena o mala. Si el hombre decide sobre sí mismo, ello implica que ha de tener posesión y dominio de sí mismo. La autodeterminación revela así las estructuras de autoposesión y autodominio exclusivas de la persona, que se manifiestan y actualizan en el ejercicio de la autodeterminación en cada acción.

Ambas estructuras denotan que la persona es «alguien» y no «algo».

La autodeterminación se actualiza mediante los actos de la voluntad, sin llegar a identificarse con ellos.

La voluntad se manifiesta primariamente como propiedad de la persona en cuanto capacidad de autodeterminación, y secundariamente como facultad; en efecto, el rasgo característico de la voluntad no es la intencionalidad de los actos de volición, su orientación hacia objeto externos, sino la orientación fundamental hacia el yo en cuanto objeto. En cuanto facultad depende de la persona, en cuanto propiedad decide sobre la persona.

Hay una relación entre autodeterminación y conciencia. La persona, a través de la conciencia, tiene experiencia de cada una de sus voliciones, de cada acto de autodeterminación; experimenta que se está determinando a sí misma. Tiene experiencia «vívida» de su propia subjetividad y objetividad.

No compete a la conciencia en sus funciones de reflejo y reflexiva dirigir la autodeterminación. La dirección de la voluntad corresponde a la función objetivadora del conocimiento. Nada puede ser objeto de la voluntad si antes no ha sido conocido. La autodeterminación se basa en el conocimiento intelectual, en la razón.

La autodeterminación constituye además la esencia de la libertad del hombre. La libertad para Wojtyła pertenece al aspecto sustancial de la persona, no es tanto la libertad de la voluntad en el hombre como la libertad del ser humano que se manifiesta por la libertad. Nuestro autor eleva la libertad a la categoría de propiedad de la persona.

La libertad, como propiedad de la persona, se explica y justifica a la luz de la responsabilidad. En efecto, la persona entera es responsable de sus actos. La persona es responsable porque es ella quien actúa libremente, en una acción que se manifiesta por la voluntad.

El hecho de la autodeterminación –la libertad– marca la frontera entre el dinamismo en el nivel de la persona y el dinamismo en el nivel de la naturaleza. La dinamización de la persona se debe a la libertad, mientras la dinamización de la naturaleza se debe al instinto. La persona, aunque forma parte de la naturaleza, la supera cualitativamente y la trasciende.

3.3. La trascendencia

La trascendencia de la persona en la acción es un rasgo constitutivo de la persona. Engloba la conciencia y la autodeterminación, mejor dicho: conciencia y autodeterminación son condiciones de la trascendencia de la persona en la acción. Sólo el acto consciente y libre es trascendente; sin autodeterminación no habría trascendencia, ésta se basa en aquella. La trascendencia es una categoría que abarca y recoge los diversos aspectos o estructuras que manifiestan la espiritualidad del hombre.

El término trascendencia indica, en general, sobresalir, ir más allá de un cierto límite. Wojtyła lo utiliza en dos sentidos opuestos: el «fenomenológico» y el «metafísico».

En el lenguaje fenomenológico la trascendencia indica el ir más allá del límite del sujeto hacia el objeto –es decir, lo que en términos técnicos se define «intencionalidad»–, sea en el acto cognoscitivo o en el volitivo. Wojtyła denomina esta tensión del sujeto hacia el objeto «trascendencia horizontal».

Pero hay una forma de trascendencia que va desde el sujeto hacia el propio interior, donde el hombre se descubre como «causa libre» de su propio actuar, donde descubre la verdad y los valores más altos y tiende hacia ellos. Wojtyła la denomina «trascendencia vertical».

Aquí, en la referencia a la verdad, radica la dimensión más profunda de la trascendencia de la persona. La persona se traspassa y perfecciona a sí misma en la verdad, el bien, la belleza. La libertad cobra sentido y viene delimitada por la acción conforme a la verdad.

Según Wojtyła, el modo más fácil de confirmar esta referencia a la verdad es analizar la conciencia, en concreto la experiencia de la moralidad humana; la realidad de la culpa, por ejemplo, manifiesta explícitamente la dependencia de la voluntad en relación a la verdad.

El autor distingue dos formas de conocimiento sobre la verdad del bien moral: la discursiva y la intuitiva. En la discursiva el momento crucial es el juicio, en el que el hombre tiene experiencia de sí mismo en cuanto agente del pensamiento (hace un juicio de valor antes de decidir). De manera complementaria se da la intuición cognoscitiva, especialmente en la experiencia de los valores, sirviendo como punto de partida para un razonamiento.

El proceso concreto seguido para conocer la verdad es secundario, lo fundamental es que el conocimiento de la verdad es condición y base de la trascendencia del ser humano. No habría trascendencia de la persona sin la racionalidad del hombre y su capacidad de conocer la verdad.

El momento de la autodeterminación en la acción revela también la tendencia a la autoteleología y al mismo tiempo la contingencia del hombre. La subjetividad personal actúa desde una incompletitud hacia una plenitud a lo largo de la vida. Este hecho muestra que la persona no es una estructura cerrada, acabada, sino dinámica, incompleta, abierta a la realidad y al Infinito.

La persona se realiza cuando a través de la acción actualiza las estructuras de autodomínio y autoposesión, cuando se autodetermina conforme a la verdad. Sobre la base de la relación trascendental con la verdad, núcleo de la trascendencia de la persona en la acción, la persona se autorealiza.

La autoteleología personal depende de la autoconciencia moral, que es la realidad normativa interior de la persona. En su función de reflejo, la conciencia sólo reconoce la verdad o falsedad de los juicios morales. El conocimiento, la evaluación y la comprensión activa de la verdad no pertenecen a las funciones de la conciencia; ésta depende de la verdad, obtenida por la mente en sus procesos activos intelectuales.

La conciencia en su función reflexiva condiciona la experiencia de la veracidad. El sentido del deber aparece en la conciencia como forma experiencial de referencia a la verdad moral, a la que se subordina la libertad de la persona; en la autoconciencia moral se alcanza la unión especial de veracidad y deber que se manifiesta como poder normativo de la verdad; surge así la obligación de buscar la autorrealización.

Las estructuras ontológicas y axiológicas del hombre en cuanto persona vienen a juntarse en la obligación, en el imperativo “sé bueno-no seas malo”. El deber y la responsabilidad son componentes básicos incluidos en la trascendencia de la persona.

El nexo operatividad-obligación-responsabilidad se origina en la conciencia. Se trata de una “responsabilidad por” y una “responsabilidad ante”. La persona es responsable por el valor de los objetos intencionales pero fundamentalmente por el sujeto, por el valor moral del yo, que es agente que realiza la acción. A este propósito, hay que distinguir el valor personal de la acción de su valor moral. Es más importante que la persona se realice a través de la acción que el contenido mismo de ésta. La actuación consciente y libre del hombre es más decisiva que la modificación objetiva que su acción pueda producir en el mundo. El valor personal de la acción precede al valor moral en el sentido de que éste lo es en tanto en cuanto la acción es personal.

En resumen, la acción humana es consciente, libre, trascendente; y la conciencia, la autodeterminación y la trascendencia constituyen la esencia de la persona.

La persona se manifiesta y realiza en el ejercicio de la libertad acorde con la verdad; ahí radica la fuente de la felicidad humana.

La trascendencia de la persona en la acción revela a nuestra experiencia la espiritualidad de la persona.

«El método fenomenológico utilizado por Wojtyła desemboca, entonces, en un concepto “ontológico” del hombre, es decir en la tesis, presentada como hipótesis conclusiva que da

sentido a todo el análisis fenomenológico: la unidad del ser de la persona depende desde el ser del espíritu⁶⁶.

3.4. La integración

Wojtyła sitúa la integración como aspecto complementario de la trascendencia. «Debemos entender esto no solamente en el sentido que la integración completa la trascendencia, desde la cual deriva la totalidad dinámica persona-acto, sino aún más profundamente en el sentido que sin la integración la trascendencia queda como en suspenso en una especie de vacío estructural. Esto se comprende sobre la base del análisis ya realizado de la autoposesión y el autodomínio. En efecto, no se tiene dominio de sí sin someterse y subordinarse a tal dominio. Y no es posible tener posesión activa de sí si no se corresponde un componente pasivo en la estructura dinámica de la persona»⁶⁷.

El término “integración” procede del latín «integer», que significa entero, completo, íntegro. Integración hace referencia a un todo, a la totalidad de una cosa; se refiere a reunir en la unidad diversas manifestaciones de la vida personal. La integración unifica la actividad y la pasividad de la persona, el dominio y lo que se ha de dominar, la experiencia de la operatividad y la experiencia de la subjetividad. Esta unificación tiene lugar en el nivel de la persona, esto es, de la autodeterminación.

Para entender mejor el concepto es útil distinguir sus dimensiones. En primer lugar, la integración como consecuencia de la trascendencia vertical. En virtud de su libre

⁶⁶ G. REALE, *op. cit.*, p. LIV. Texto original: «Il metodo fenomenologico seguito da Wojtyła sfocia, pertanto, in una concezione “ontologica” dell’uomo, ossia nella tesi presentata come ipotesi conclusiva che dá senso a tutta l’analisi fenomenologica: l’unità dell’essere della persona dipende dall’essere dello spirito».

⁶⁷ K. WOJTYŁA, *Persona e atto*, p. 1072. Texto original: «Dobbiamo intendere ciò non solamente nel senso che la integrazione completa la trascendenza, da cui deriva la totalità dinamica persona-atto, ma ancor più profondamente nel senso che senza l’integrazione, la trascendenza è come sospesa in una specie di vuoto strutturale. Ciò si chiarisce in base all’analisi già effettuata dell’autopossesso e dell’autodomínio. Infatti non si ha dominio di sé senza assoggettare e subordinare se stesso a tale dominio. E non é possibile avere possesso attivo di sé se non corrisponde ad esso una componente passiva nella struttura dinamica della persona».

autoposesión, el hombre debe dominarse a sí mismo, está llamado a la trascendencia en las diversas dimensiones señaladas. Cada acto de autodeterminación exige la dependencia, sumisión y unificación de los elementos psicosomáticos en el nivel superior, el personal. Existe desintegración cuando disminuye o falta autodominio o autoposesión: «Gracias a la autodeterminación el hombre se posee y se domina a sí mismo. Desintegración significa incapacidad más o menos profunda de poseerse y dominarse a sí mismo a través de la autodeterminación⁶⁸».

Si el hombre no consigue actualizar su trascendencia vertical, su integridad se deteriora. El hombre puede llegar a descender a la conducta animal. En este sentido, integración y trascendencia casi se identifican. Ambos términos implican subordinación de lo inferior a lo superior.

Pero no se agota aquí la significación del término. Su pleno sentido hace referencia a la integración como totalidad dinámica de la persona. Cualquier acción humana es una totalidad que engloba y unifica los diversos dinamismos psicosomáticos del hombre, haciendo depender a la vez los niveles inferiores de los superiores; en último término, la unificación tiene lugar en el nivel personal.

Al integrarse los dinamismos psicosomáticos en el nivel personal, son transformados de alguna manera por el espíritu, mediante el ejercicio de la libertad⁶⁹.

Por lo tanto, integración significa unificación y subordinación de todos los niveles inferiores del hombre en el nivel de la persona —la autodeterminación y la trascendencia—, formando una totalidad dinámica. Los niveles psicosomáticos también están íntimamente interrelacionados, forman una complejidad de dinamismos que deben su unidad a la integración, ésta introduce las activaciones psicosomáticas en la unidad dinámica de la acción.

⁶⁸ K. WOJTYŁA, *Persona e atto*, p. 10. «Grazie all'autodeterminazione l'uomo possiede e domina se stesso. Disintegrazione significa incapacità piú o meno profonda di possedere e dominare se stesso attraverso l'autodeterminazione».

⁶⁹ Cf. por ejemplo, en *Amor y responsabilidad*, la integración de las emociones y de la sexualidad a nivel personal, con ocasión del tema del amor y el matrimonio.

No es necesario aquí pormenorizar los diversos aspectos de la constitución somática y psíquica del hombre. Sólo evidenciamos un punto importante que además retomaremos más adelante hablando de la *Teología del cuerpo*: el cuerpo humano es manifestación de la persona. Ya Aristóteles hizo una clasificación de los temperamentos humanos, y posteriormente han aparecido en psicología múltiples tipologías alusivas a la interacción psicofísica; Wojtyła recoge este hecho y lo eleva a nivel personal. El cuerpo pertenece y está subordinado a la persona. Se convierte en manifestación del alma, del dinamismo específico de su naturaleza espiritual. La persona es sujeto a través del cuerpo y la psique.

Para entender la relación entre cuerpo y alma, Wojtyła observa que es útil indirectamente la característica del dinamismo somático y psico-emotivo, además de la indicación de un cierto límite que estos dinamismos alcanzan en el ámbito del dinamismo integral del hombre-persona. Al mismo tiempo, en efecto, aparece claramente que el dinamismo total y adecuado a la persona, es decir el acto, es trascendente con respecto a aquellos dinamismos. Ninguno de ellos se identifica con el acto, a pesar de ser en esto incluidos. Si el dinamismo somático e, indirectamente, el dinamismo psico-emotivo tienen su origen en el cuerpo-materia, para el acto, en su trascendencia sustancial, tal origen no es suficiente ni adecuado. Si el dinamismo reactivo propio de la somática humana e indirectamente el emotivo propio de la psique humana tienen de por sí su origen en el cuerpo, para la integración de estos dinamismos en el acto de la persona hay que buscar el origen común con la trascendencia, ya que la integración realiza con respecto a la trascendencia un rol complementario. «¿Es este origen último, en otras palabras el principio de la trascendencia y de la integración de la persona en el acto, propio el alma? Parece ser que por el modo en que hemos tratado el argumento nos hemos acercado mucho a ella»⁷⁰.

Wojtyła concluye afirmando que la integración, en cuanto complemento de la trascendencia de la persona en el acto, nos revela que la relación alma-cuerpo sobrepasa todos los límites que encontramos en la experiencia, que es más profunda que estos y más

⁷⁰K. WOJTYŁA, *Persona e atto*, p. 1162. Texto original: «Questa origine ultima, in altre parole il principio della trascendenza e dell'integrazione della persona nell'atto, é proprio l'anima? Sembra che per il modo in cui abbiamo trattato l'argomento ci siamo molto avvicinati ad essa».

fundamental. Y quizás en eso consiste la verificación indirecta de que tanto la afirmación de la realidad del alma, como la de su relación con el cuerpo, sólo pueden ser adecuadamente expresadas por categorías metafísicas⁷¹.

Rocco Buttiglione comenta que las consideraciones de nuestro autor sobre la integración de la persona no esclarecen únicamente los mecanismos complejos de la acción, sino que tienen también un gran alcance metodológico. Del mismo modo que la integración de los diferentes dinamismos se produce sobre la base de la trascendencia de la persona (es decir, que es la persona quien, al trascender cada uno de ellos, los integra), la integración de las diversas disciplinas que se ocupan del hombre no es posible más que sobre la base de la antropología. Wojtyła ve en la antropología filosófica la base de la integración de las diversas ciencias humanas, lo que les permite asumir, de manera crítica, su responsabilidad respecto al hombre. Y la cultura será asimismo considerada la base de la integración social⁷².

Surge espontáneamente pensar que estas concepciones mantienen relación con el modo en que Juan Pablo II planteó posteriormente el problema de la Doctrina social de la Iglesia, como método de integración personalista de los resultados de las diferentes ciencias del hombre sobre la base de la antropología cristiana.

Mientras, y antes de hablar del amor –que junto al de persona son los dos conceptos clave de la antropología de Karol Wojtyła⁷³–, expondré a continuación sus importantes aportaciones sobre los dos modos de ser persona, masculinidad y feminidad, y la relación entre ellos. Donde nuestro autor habla más de este tema es en el tratado *Varón y mujer lo creó* y en algunos documentos magisteriales.

⁷¹ K. WOJTYŁA, *Persona e atto*, p. 1163.

⁷² R. BUTTIGLIONE, *El pensiero dell'uomo che divenne Giovanni Paolo II*, Mondadori, Milano 1998, p. 201.

⁷³ Cf. P. FERRER RODRÍGUEZ, *Persona y amor. Una clave de lectura de la obra de Karol Wojtyła*, Grafite Ediciones, Bilbao 2005.

4. Varón y mujer

El tema de *Varón y mujer lo creó* es la reconstrucción de una antropología adecuada obtenida sobre todo a través de la reflexión sobre la corporeidad. Con esta obra, Juan Pablo II ha querido decir al hombre, a cada hombre, quién es: ha querido mostrarle la entera verdad de su ser a la luz del misterio de la creación y de la redención⁷⁴.

Se trata de un amplio tratado articulado en cuatro partes: 1) Varón y mujer; 2) La redención del corazón; 3) El celibato apostólico; 4) Matrimonio, amor y fecundidad. Como Pontífice, lo expuso en forma de catequesis entre los años 1979 y 1984, durante ciento treinta y nueve Audiencias Generales de los miércoles.

En el presente trabajo nos interesa referirnos sólo a las catequesis correspondientes a la primera parte⁷⁵.

Blanca Castilla de Cortázar afirma que la visión antropológica propuesta en esta obra es completamente moderna. «Se podría decir que (Karol Wojtyła) se ha tomado con absoluta seriedad el “giro antropológico” de la filosofía moderna que iniciaron Kant y Feuerbach en la que el hombre es el centro –ha afirmado muchas veces que “cada hombre es el camino de la Iglesia” (la primera vez fue en su encíclica programática *Redemptor Hominis*, de 1979)–, y no tuvo reparos en hablar de antropocentrismo, porque no lo veía en contradicción con el teocentrismo, desde el momento en que Jesucristo es Dios y hombre a

⁷⁴ «La antropología adecuada es aquella que busca comprender e interpretar al hombre en lo que es esencialmente humano, fundándose sobre la experiencia esencialmente humana y obrando con el principio de la reducción (que no debe ser confundido con el del reduccionismo), en orden a la individuación de los significados perennes de la existencia humana». Para una profundización del significado de antropología adecuada y de su método, cf. la *Introducción general* de C. CAFFARRA a JUAN PABLO II, *Hombre y mujer lo creó*, Ed, Cristiandad, Madrid 2000, pp. 19-48.

⁷⁵ He leído el primer ciclo en la edición realizada por Palabra en 2005 a la que haré referencia. Es una edición más sencilla que la de Ed. Encuentro. Ésta última tiene además de la valiosa introducción general de Carlo Caffarra, posiblemente el máximo experto a nivel mundial del tema, unas introducciones a cada uno de los ciclos realizada por varios expertos españoles y un índice de los conceptos principales. Sin embargo, como observa Blanca Castilla de Cortázar, tiene dos errores importantes: no distingue entre hombre y varón, y traduce mujer por hembra.

la vez (Cf. *Dives in Misericordia*, n. 1, de 1980)⁷⁶. El pensamiento de Karol Wojtyła ha sido también definido como un «umanesimo cristocentrico»⁷⁷.

Varón y mujer lo creó está en continuidad con la antropología anterior de Karol Wojtyła. Ya en *Persona y acción* afirma que el cuerpo es expresión de la persona. En *Amor y responsabilidad* desarrolla la norma personalista, un principio fundamental para hablar del amor, de la sexualidad. Por otra parte, en escritos posteriores resume las ideas tratadas en *Varón y mujer lo creó*. Así ocurre en la carta apostólica *Mulieris dignitatem* y en la carta a las familias *Gratissimam sane*⁷⁸. En la *Carta a las mujeres* puede decirse además que completa su discurso con dos nuevos conceptos: la “unidualidad relacional” y el carácter ontológico de la complementariedad⁷⁹.

Para los fines de este trabajo es suficiente destacar las cuatro ideas siguientes de Wojtyła: el sexo es «constitutivo de la persona»; el significado esponsal del cuerpo; la complementariedad ontológica entre varón-mujer; la «unidualidad» relacional.

4.1. El sexo es «constitutivo de la persona»

Wojtyła afirma:

«La función del sexo, que en cierto sentido es “constitutivo de la persona” (no sólo “atributo de la persona”), demuestra lo profundamente que el hombre, con

⁷⁶ B. CASTILLA DE CORTÁZAR, *Varón y mujer en la «teología del cuerpo» de Karol Wojtyła*, en J. M. BURGOS (ed.), *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*, Ed. Palabra 2007.

⁷⁷ Cf. A. WIERZBICKI, *La barca interiore. Affinitá spirituale del pensiero di Karol Wojtyła con il pensiero di San Giovanni della Croce*, en G. REALE, *Karol Wojtyła, Metafisica della persona*, op. cit., p. 5.

⁷⁸ Para una lectura antropológica de la *Carta a las mujeres* cf. MARTA BRANCATISANO, “Fondamenti per una antropología della femminilitá”, en *Prendere el largo con Cristo, Esortazioni e Lettere di Giovanni Paolo II*, (a cura di) G. BORGONOVO e A. CATTANEO, Cantagalli, Siena 2005, p. 265 y ss. Para una lectura en la misma línea interpretativa de la *Mulieris dignitatem*, cf. C. ROSSI ESPAGNET, “La dignitá della donna”, en op.cit., p. 181 y ss.

⁷⁹ Cf. *Mulieris dignitatem*, 6-7; *Cartas a las familias*, 6; *Cartas a las mujeres*, 7-8.

toda su soledad espiritual con la unicidad e irrepitibilidad propia de la persona, está constituido por el cuerpo como “él” o “ella”»⁸⁰.

Y poco más adelante:

«La masculinidad y feminidad, que son como dos “encarnaciones” de la misma soledad metafísica frente a Dios y al mundo –como dos modos de “ser cuerpo” y a la vez hombre, que se completan recíprocamente–, como dos dimensiones complementarias de la autoconciencia y de la autodeterminación, y al mismo tiempo como dos conciencias complementarias del significado del cuerpo»⁸¹.

Por último:

«Atravesando la profundidad de esta soledad originaria surge ahora el hombre en la dimensión del *don recíproco*, cuya expresión –que por esto mismo es expresión de su existencia como persona– es el cuerpo humano en toda la verdad originaria de su masculinidad y feminidad. El cuerpo, que expresa la feminidad “para” la masculinidad y viceversa, *manifiesta la reciprocidad y la comunión de las personas*»⁸².

Estas citas sacadas del capítulo X de *Varón y mujer lo creó*, que lleva por título «Masculinidad y feminidad. El sexo “constitutivo de la persona”», han generado a nivel interpretativo dos tendencias: la mayoritaria considera que hay dos modos de ser persona, masculinidad y feminidad; la minoritaria, que hay dos tipos de persona, la persona femenina y la persona masculina. Independientemente de cómo se solucione este debate, lo importante es dejar clara la relevancia profunda que tiene el ser varón o mujer y que siendo el sexo constitutivo de la persona, pertenece al inédito individual que cada persona tiene que desarrollar. Además merece la pena subrayar el significado de la última frase de la última cita: la feminidad y la masculinidad manifiestan la reciprocidad y la comunión de las personas.

⁸⁰ JUAN PABLO II, *Varón y mujer. Teología del cuerpo (I)*, Ed. Palabras, Madrid 2003, p. 78.

⁸¹ JUAN PABLO II, *Varón y mujer. Teología del cuerpo (I)*, *op. cit.*, p. 78.

⁸² JUAN PABLO II, *Varón y mujer. Teología del cuerpo (I)*, *op. cit.*, pp. 103-104.

4.2. El significado esponsal del cuerpo

Como ya hemos visto, en *Amor y responsabilidad* Wojtyła retoma la norma personalista y la enriquece: la persona ha de ser tratada con amor. Amor a su vez es tratar al ser humano como persona y no como objeto. Si el cuerpo expresa a la persona, el cuerpo tampoco puede ser tratado como un objeto.

El cuerpo humano expresa el amor. Y lo expresa porque es sexuado: el cuerpo masculino dice desde sí al femenino y viceversa. Esto es así porque la dimensión sexual del cuerpo humano no se agota en el plano físico, sino que penetra en las más altas esferas de la persona. En palabras de Wojtyła:

«El cuerpo humano, orientado interiormente por el “don sincero” de la persona, revela no sólo su masculinidad o feminidad en el plano físico, sino que revela también este *valor* y esta *belleza de sobrepasar la dimensión simplemente física* de la “sexualidad”. De este modo se completa, en cierto sentido, la conciencia del significado esponsal del cuerpo, vinculado a la masculinidad-feminidad del hombre. Por un lado, *este significado indica una capacidad particular de expresar el amor, en el que el hombre se convierte en don; por otro, le corresponde la capacidad y la profunda disponibilidad para la “afirmación de la persona”*»⁸³.

Respecto al cuerpo, que desde *Persona y acción* ya era «expresión de la persona», Wojtyła da ahora un paso más, pues el cuerpo humano «expresa el amor». Por «*ser capaz de expresar el amor*» y por «*la capacidad y la profunda disponibilidad para la afirmación de la persona*», el cuerpo tiene un significado esponsal.

⁸³ JUAN PABLO II, *Varón y mujer. Teología del cuerpo (I)*, op.cit, pp. 110.

4.3. La complementariedad ontológica entre varón y mujer

Las ciencias experimentales y de la salud han explorado y confirmado la complementariedad biológica y psíquica entre varón y mujer. Los estudios sobre la complementariedad ontológica son aún escasos; entre estos, son muy interesantes los realizados por Blanca Castilla de Cortázar y Jutta Burggraf, ambos basados en textos de Juan Pablo II.

Blanca Castilla hace estas sugerentes reflexiones:

«Si el sexo configura la persona misma, se puede hablar de dos tipos de persona, la persona masculina y la persona femenina. Por otra parte, la persona se caracteriza por su donación de sí, en lo que consiste el amor. El amor siempre requiere apertura. Pero abrirse no es siempre salir de sí mismo. También puede significar que los demás entren en uno. Por eso he pensado que las explicaciones clásicas del amor como éxtasis son visiones masculinas del amor. ¿Por qué? Porque la mujer ama fundamentalmente acogiendo»⁸⁴.

Blanca Castilla considera que el único modo de conocer esta apertura diferente y complementaria de varón y mujer (salir y acoger) es la descripción fenomenológica. En este tipo de descripciones son especialmente intuitivos los poetas. Blanca Castilla cita unos maravillosos versos de Wojtyła-poeta donde describe la maternidad. Son palabras de una madre a su propio hijo:

«No te vayas. Y si te vas, recuerda que permaneces en mí. En mí permanecen todos los que se van. Y todos los que van de paso, hallan en mí un sitio suyo; no una fugaz parada, sino un lugar estable. En mí vive un amor más fuerte que la

⁸⁴ B. CASTILLA DE CORTÁZAR, *Varón y mujer en la «teología del cuerpo» de Karol Wojtyła*, en J. M. BURGOS (ed.), *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*, Ed. Palabras 2007, p. 284.

soledad (...) No soy la luz de aquellos a quienes ilumino; soy más bien la sombra en que reposan. Sombra debe ser una madre para sus hijos. El padre sabe que está en ellos: quiere estar en ellos y en ellos se realiza. Yo, en cambio, no sé si estoy en ellos; sólo les siento cuando están en mí»⁸⁵.

En resumen, se podría decir que la apertura constitutiva de cada persona tiene dos modalidades: el varón se abre hacia fuera, mientras que la mujer se abre a los demás hacia dentro, acogiendo⁸⁶.

En este sentido, el modo de procrear, aunque indudablemente no es el único modo de amar, presenta de una manera plástica lo que dice Castilla:

«El varón al darse sale de sí mismo. Saliendo de él se entrega a la mujer y se queda en ella. La mujer se da pero sin salir de ella. Es apertura pero acogiendo en ella. Su modo de darse es distinto al del varón y a la vez complementario, pues acoge al varón y a su amor. Sin la mujer el varón no tendría adónde ir. Sin el varón la mujer no tendría qué acoger. La mujer acoge el fruto de la aportación de los dos y lo guarda hasta que germine y se desarrolle. Todo este proceso, aunque él es también protagonista, se realiza fuera del varón. Posteriormente la mujer es apertura para dar a luz un ser que tendrá vida propia. No es ella la que sale. Sale su hijo. A través de la mujer y con ella el varón está en el hijo/a. El varón está en la mujer y está en el hijo/a, pero como fuera de él. La mujer, sin embargo, es sede, casa. El varón está en la mujer. El hijo, cuando ya está fuera de su madre, en cierto modo, sigue estando en ella. También la mujer está en el hijo, pero fundamentalmente ellos están en ella»⁸⁷.

⁸⁵ K. WOJTYŁA, *Esplendor de paternidad*, BAC, Madrid 1990, pp.171-172, cit. por Castilla en *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*, op. cit., p. 284.

⁸⁶ En la misma línea interpretativa cf. GIULIA PAOLA DE NICOLA and ATTILIO DANESE, «The horizon of reciprocity in the family» en PONTIFICIUM CONSILIUM PRO LAICIS, *Men and Women, Diversity and mutual complementary*, Librería Editrice vaticana, Città del Vaticano 2006, p. 151-173.

⁸⁷ B. CASTILLA, op. cit., en *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*, pp. 284-285.

Para expresar esta apertura antropológicamente, Castilla ha abierto un nuevo campo de investigación, que ha denominado «antropología diferencial».

«Así, si la metafísica versa con substancias y la antropología conjuga pronombres, describir la condición sexuada dentro de la persona sólo se puede hacer con PREPOSICIONES, que son los términos gramaticales que describen las relaciones. Al varón le correspondería la preposición DESDE, pues parte de sí para darse a los demás. A la mujer le correspondería la preposición EN: pues se abre dando acogida en sí misma. La persona varón se podría describir, entonces con SER-CON-DESDE y a la mujer como SER-CON-EN»⁸⁸.

Este modo de darse diferente y complementario de varón y mujer se manifiesta en todas los campos y en todas las relaciones humanas entre personas de sexo diferente.

También Jutta Burggraf reflexiona sobre las diferencias sexuales a la luz del Magisterio de Juan Pablo II y apunta a que varón y mujer se distinguen y complementan desde el punto de vista ontológico en la posibilidad de ser padre o madre, a pesar de que ser mujer o varón no se agota en la paternidad o en la maternidad en sentido físico⁸⁹. Hay también una paternidad y una maternidad espirituales. En relación a la “maternidad espiritual”, Burggraf observa que Juan Pablo II precisa este concepto y habla oportunamente del *genio de la mujer*⁹⁰, que constituye una determinada actitud básica que corresponde a su estructura física y se ve fomentada por ésta. En efecto, comenta Burggraf, no parece descabellado suponer que la intensa relación que la mujer guarda con la vida pueda generar en ella unas disposiciones particulares. Así como durante el embarazo la mujer experimenta una cercanía única hacia un nuevo ser humano, también su naturaleza favorece el encuentro interpersonal con quienes la rodean. «El genio de la mujer se puede

⁸⁸ B. CASTILLA en *op.cit.*, p. 285. Y también en *Persona femenina y persona masculina, op. cit.*, p. 89.

⁸⁹ J. BURGGRAF, *La mujer en la sociedad y en la Iglesia de hoy*, en JOSÉ GAY BOCHACA (Coord.), *Cuestiones controvertidas del Cristianismo*, Palabra, Madrid 2002, p. 205 y ss.

⁹⁰ J. BURGGRAF, *Juan Pablo II y la vocación de la mujer*, en *Scripta Theologica* 31 (1999/1), pp. 139-155.

traducir en una delicada sensibilidad frente a las necesidades y requerimientos de los demás, en la capacidad de darse cuenta de sus posibles conflictos interiores y de comprenderlos. Se la puede identificar, cuidadosamente, con una especial capacidad de mostrar el amor de un modo concreto»⁹¹.

Es experiencia común, sin embargo, que no todas las mujeres son delicadas, abnegadas y solidarias, como, evidentemente, hay varones que son pacíficos y que demuestran una gran sensibilidad para acoger y atender.

En este sentido, la *Carta a las mujeres* no sólo recuerda que los valores femeninos son valores humanos, sino que distingue finamente entre mujer y sus valores más propios y varón y los suyos⁹². Es decir, cada persona puede y debe desarrollar también los talentos del sexo opuesto, aunque, de ordinario, puede costarle un poco más.

Burggraf aventura además una descripción del *genio masculino*. Teniendo en cuenta que el varón tiene por naturaleza una mayor distancia respecto a la vida concreta, ya que se encuentra siempre fuera del proceso de la gestación y del nacimiento y sólo puede tener parte en ellos a través de su mujer, le resultará más fácil actuar de manera más serena para proteger la vida y asegurar su futuro. Esta distancia puede llevarle a ser un verdadero padre, no sólo en la dimensión física, sino también en sentido espiritual. Puede llevarle a ser un amigo imperturbable, seguro y de confianza⁹³.

4.4. «Unidualidad relacional» de varón y mujer

Varón y mujer en su complementariedad ontológica constituyen una unidad que Karol Wojtyła ha denominado *unidualidad*. Éstas son sus palabras:

⁹¹ JUAN PABLO II, *Mulieris dignitatem*, 30.

⁹² JUAN PABLO II, *Carta a las mujeres*, 14.

⁹³ J. BURGGRAF, *La mujer en la sociedad y en la Iglesia de hoy*, en JOSÉ GAY BOCHACA (Coord.), *Cuestiones controvertidas del Cristianismo*, Palabra, Madrid 2002, p. 210.

«En su reciprocidad esponsal y fecunda, en su común tarea de dominar y someter la tierra, la mujer y el hombre no reflejan una igualdad estática y uniforme, y ni siquiera una diferencia abismal e inexorablemente conflictiva: su relación más natural, de acuerdo con el designio de Dios, es la “*unidad de los dos*”, o sea una “*unidualidad*” relacional, que permite a cada uno sentir la relación interpersonal y recíproca como un don enriquecedor y responsabilizador»⁹⁴.

Esta “unidualidad” de la que procede la familia tiene también consecuencias en el mundo laboral y cultural. Así lo afirma Juan Pablo II en el mismo lugar: «A esta “unidad de los dos” confía Dios no sólo la obra de la procreación y la vida de la familia, sino la construcción misma de la historia. (...) Es una aportación, ante todo, de naturaleza espiritual y cultural, pero también socio-política y económica»⁹⁵.

En conclusión podemos decir que de esa complementariedad en el *ser* deriva también una complementariedad en la *acción* en todos los ámbitos en que se desarrolla la vida de hombres y mujeres, especialmente para lo que nos interesa: en la familia y en el trabajo.

«En todos los ámbitos, los varones y las mujeres están llamados a aceptarse mutuamente y a construir juntos un mundo habitable. Este mundo llegará a su plenitud en el momento en que ambos sexos le entreguen armónicamente su contribución específica. Ésta es una meta muy bella, pero no es fácil alcanzarla»⁹⁶.

5. El amor

Giovanni Reale considera que si el concepto de persona es el «eje conductor» del pensamiento filosófico-teológico y poético de Karol Wojtyła, el concepto de amor como

⁹⁴ JUAN PABLO II, *Cartas a las mujeres*, 8.

⁹⁵ *Ibidem*.

⁹⁶ J. BURGGRAF, *La mujer en la sociedad y en la Iglesia de hoy*, en JOSÉ GAY BOCHACA (Coord.), *Cuestiones controvertidas del Cristianismo*, Palabra, Madrid 2002, p. 211.

«donación» es su «fulcro»⁹⁷. En *Amor y responsabilidad* Wojtyła desarrolla un análisis filosófico general del amor que define como «metafísica del amor», en cuanto individual y específica «los principales elementos del amor».

Tales elementos son sustancialmente dos:

- 1) Una precisa relación que se instaura entre las personas.
- 2) La actitud que, en esta relación, los hombres asumen en relación al bien.

Respecto al primer elemento Wojtyła escribe:

«Hay que subrayar que *el amor es la realización más completa de las posibilidades del hombre*. Es la actualización máxima de la potencialidad intrínseca de la persona. Ésta encuentra en el amor la más grande plenitud de su ser, de su existencia objetiva. El amor es el acto que realiza en el modo más completo la existencia de la persona»⁹⁸.

La persona es de por sí «inalienable», se pertenece a sí misma y nadie tiene derecho sobre ella. Por lo tanto, la relación de amor se coloca más allá de una relación “adquisitiva”, es una relación de “donación” que se funda en la libertad.

El amor conyugal auténtico, por ejemplo, es una relación de donación recíproca, y por lo tanto es trascendencia de la autoposesión de cada una de las dos personas para donarse a la otra, con fruición mutua del libre don.

⁹⁷ G. REALE, *Karol Wojtyła, pellegrino sulle tre vie che portano alla verità: «arte», «filosofia» e «religione»* en *Karol Wojtyła, Metafisica della persona, op.cit.*, p. LXXVI.

⁹⁸ K. WOJTYŁA, *Amore e responsabilità*, en *Metafisica della persona*, p. 539. Texto original: «Bisogna sottolineare qui che l'amore è la realizzazione più completa delle possibilità dell'uomo. È la attualizzazione massima della potenzialità intrinseca della persona. Questa trova nell'amore la più grande pienezza del proprio essere, della propria esistenza oggettiva. L'amore è l'atto che realizza nel modo più completo l'esistenza della persona».

El texto emblemático sobre este tema es el siguiente:

«Por naturaleza o, en otras palabras, en razón de su esencia óntica, la persona es dueña de sí misma, inalienable e insustituible cuando se trata del concurso de su voluntad y del compromiso de su libertad. Ahora bien: *el amor subtrae a la persona esta intangibilidad natural y esta inalienabilidad*, porque hace que la persona quiera entregarse a otra, a la que quiere. Desea dejar de pertenecer exclusivamente a sí misma, para pertenecer también a otros. Renuncia a ser independiente e inalienable. El amor pasa por esta renuncia, guiado por la profunda convicción de que no conduce a un empequeñecimiento o a un empobrecimiento– sino, al contrario, a un enriquecimiento y a un crecimiento de la existencia de la persona. Es una especie de ley de “éxtasis”: salir de sí mismo para encontrar en los demás un crecimiento de ser». «El don de sí –precisa Wojtyła– puede tener pleno valor sólo si es (...) obra de la voluntad. Porque es exactamente en virtud del libre albedrío que la persona es dueña de sí misma, y es un alguien inalienable e incommunicable»⁹⁹.

El segundo elemento del análisis metafísico del amor está relacionado con el papel *del bien en la relación entre las personas*.

Precisamente porque el amor es “donativo” y no “adquisitivo”, una persona no desea a través del amor su bien particular, sino *in primis et ante omnia* el bien de la otra persona. El amor perfecto tiende, precisamente cuando llega a su cumbre, a querer a Dios junto con

⁹⁹ K. WOJTYŁA, *Amore e responsabilità*, en *Metafisica della persona*, pp. 585-586. Texto original: «Per natura, o in altre parole in ragione della sua essenza ontica, la persona é padrona di se stessa, inalienabile e insostituibile quando si tratta del concorso della sua volontà e dell’impegno della sua libertà. Ora l’amore sottrae alla persona questa intangibilità naturale e questa inalienabilità, perché fa sí che la persona voglia donarse ad un’altra, a quella che ama. Essa desidera cessare di appartenere esclusivamente a se stessa, per appartenere anche ad altri. Renuncia ad essere indipendente e inalienabile. L’amore passa per questa renuncia, guidato dalla profonda convinzione che non porta a un rimpicciolimento o a un impoverimento ma al contrario a un arricchimento e a un accrescimento dell’esistenza della persona. È una specie di legge di “estasi”: uscire da se stessi per trovare negli altri un accrescimento di essere». «Il dono di sé –precisa Wojtyła– può avere pieno valore solo se è (...) l’opera della volontà. Perché è precisamente in virtù del libero arbitrio che la persona è padrona di se stessa, ed è un qualcuno inalienabile e incommunicabile».

la otra persona. El hombre no basta al hombre; sólo Dios puede colmar lo que, en cualquier caso, falta al hombre.

Dicho con las palabras de Karol Wojtyła:

«En el deseo del bien infinito por otro yo, está el germen de todo el impulso creador, del verdadero amor, impulso hacia el don del bien a las personas queridas para hacerlas felices. –Es el aspecto “divino” del amor. En efecto, cuando un hombre quiere el bien infinito para otro, quiere para él a Dios, porque Él solo es la plenitud objetiva del bien y sólo Él puede colmar al hombre. Por su relación con la felicidad, esto es, la plenitud del bien, el amor humano roza en un cierto sentido a Dios. Es verdad que “plenitud del bien” y “felicidad” muy a menudo no son entendidas explícitamente así. “Yo quiero tu felicidad” significa: “Yo quiero lo que te hará feliz, pero por el momento no me pregunto qué es la felicidad”. Sólo las personas profundamente creyentes se dicen la una a la otra explícitamente: “es Dios”. Las demás no concluyen su pensamiento, como si dejaran en este caso la elección a la persona amada: “Lo que te hará feliz, es lo que tu deseas, en lo que tú veas la plenitud de tu bien”. Sin embargo, toda la energía del amor se concentra en el grito: “Soy yo que lo quiero para ti”»¹⁰⁰.

Dios es Amor, dice la Sagrada Escritura, por lo tanto se entiende que Karol Wojtyła ponga como *supremo modelo de amor* la Santísima Trinidad.

¹⁰⁰ K. WOJTYŁA, *Amore e responsabilità*, p. 599. Texto original: «Nel desiderio del bene infinito per un altro “io”, c’è il germe di tutto lo slancio creatore, del vero amore, slancio verso il dono del bene alle persone amate per renderle felici. –È l’aspetto “divino” dell’amore. Infatti, quando un uomo vuole per un altro il bene infinito, vuole per lui Dio, perché Lui solo è la pienezza oggettiva del bene e Lui solo può colmare l’uomo. Per il suo rapporto con la felicità, cioè con la pienezza del bene, l’amore umano sfiora in un certo senso Dio. È vero che “pienezza del “bene” e “felicità” spesso non vengono intese esplicitamente in questo modo. “Io voglio la tua felicità” significa: “Io voglio ciò che ti renderà felice, ma non mi domando per il momento che cosa sia la felicità”. Solo le persone profondamente credenti si dicono l’un l’altra esplicitamente: é Dio”. Le altre non concludono il loro pensiero, come se lasciassero in questo caso la scelta alla persona amata: “Ciò che ti renderà felice, è ciò che tu desideri, ciò in cui tu vedi la pienezza del tuo bene”. Tuttavia, tutta l’energia dell’amore si concentra nel grido: “Sono io che lo voglio per te”».

Otra consideración interesante que hace nuestro autor es que el amor crece no mediante la adquisición, sino mediante la donación. El amor donante no se da de una vez por todas, sino que deviene continuamente, en proporción a la hondura del compromiso donativo de las personas¹⁰¹. Esto no depende además de las dotes naturales e intelectuales de las personas, sino del compromiso espiritual y de los esfuerzos de cada persona.

Pero en el amor, además del compromiso de las personas, interviene también la ayuda de la gracia divina:

«Nosotros consideramos el amor sobre todo en cuanto obra del hombre, que intenta analizar las vías principales de sus esfuerzos. Pero descubriremos también la acción de la Gracia, participación escondida del Creador invisible que, amor Él mismo, tiene el poder –a condición de que los hombres colaboren con Él– de formar cada amor, también el amor conectado con los valores del sexo y del cuerpo. Por ese motivo el hombre no debe caer en el desaliento cuando su amor anda por caminos tortuosos, porque la Gracia tiene el poder de enderezarlos»¹⁰².

Como se ha comentado al comienzo, el presente trabajo se apoya fundamentalmente en algunas obras filosóficas de Wojtyła y en algunos textos de su magisterio pontificio, pero no puede dejar de resaltarse que es en las obras literarias donde los conceptos de persona y amor están mejor expresados. El actual Cardenal de Cracovia, Stanisław Dziwisz (secretario personal de Juan Pablo II), afirma que las poesías y los dramas constituyen la

¹⁰¹ K. WOJTYŁA, *Amore e responsabilità*, en *Metafisica della persona*, p. 601.

¹⁰² K. WOJTYŁA, *Amore e responsabilità*, en *Metafisica della persona*, p. 601. Texto original: «Noi consideriamo l'amore soprattutto in quanto opera dell'uomo, che tenta di analizzare le vie principali dei suoi sforzi. Ma vi scopriremo anche l'azione della Grazia, partecipazione nascosta del Creatore invisibile che, amore Lui stesso, ha il potere –a condizione che gli uomini vi collaborino– di formare ogni amore, anche quello connesso con i valori del sesso e del corpo. Per questo l'uomo non deve scoraggiarsi, se il suo amore segue delle vie tortuose, perché la Grazia ha il potere di renderle diritte».

«quintaesencia del pensamiento y de la obra de Wojtyła» y que «Karol Wojtyła fue más bien un escritor-poeta que un filósofo»¹⁰³.

6. Participación, solidaridad y comunión como actos de la persona y del amor

Karol Wojtyła tiende desde sus primeras obras a un personalismo de comunión¹⁰⁴. El hombre, para ser verdaderamente hombre y, por tanto, realizarse como persona, no puede sino vivir en comunión con los demás y para los demás. En *Amor y responsabilidad* dice por ejemplo: «El amor es comunión de personas»¹⁰⁵.

En la misma obra, afirma más de una vez que el amor conyugal y la coexistencia de varón y mujer pertenecen a la dimensión «social» y del «bien común de la sociedad». Así lo expresa:

«Está claro que el amor no es por naturaleza unilateral, sino bilateral, existe entre las personas, es social. Su ser, en su plenitud, es inter-personal y no individual. Es una fuerza que ata y aúna, y su naturaleza es contraria a la división y al aislamiento». «Es contrario al desarrollo natural del hombre tanto el atentar a la paternidad y a la maternidad espirituales cuanto el desconocer o minimizar la importancia social de la paternidad y de la maternidad humanas en sentido propio»¹⁰⁶.

¹⁰³ Cf. el prefacio al libro de Pilar Ferrer *Intuición y asombro en la obra literaria de Karol Wojtyła*, EUNSA, Pamplona 2006, p.16.

¹⁰⁴ Para una profundización sobre el «personalismo de comunión» en Wojtyła cf. K. GUZOWSKI, El personalismo de comunión en Karol Wojtyła, en J. M. BURGOS (ed.), *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*, Ed. Palabra 2007, pp.195-210.

¹⁰⁵ *Amore e responsabilità*, en *op. cit.*, p. 491. Texto original: «L'amore è comunione di persone».

¹⁰⁶ *Amore e responsabilità*, pp. 542 y 742. Textos originales: «Tuttavia, è chiaro che l'amore non è per natura unilaterale, ma al contrario bilaterale, esiste tra le persone, è sociale. Il suo essere, nella propria pienezza, è interpersonale e non individuale. È una forza che lega e unisce, e la sua natura è contraria alla divisione e all'isolamento». «Ma è contrario allo sviluppo naturale dell'uomo tanto l'attentare alla paternità e alla maternità spirituali quanto il misconoscere o minimizzare l'importanza sociale della paternità e della maternità umane in senso proprio».

En el ensayo *Trascendencia de la persona en la acción y autoteleología del hombre* sostiene que la «auto-teleología» –que es la «auto-realización» como finalidad del hombre, es decir, la plena realización de uno mismo– no puede realizarse sino mediante la «auto-trascendencia» de la persona o lo que es lo mismo: a través de la acción junto a los demás y para los demás. Con sus palabras:

«Cuando el hombre espontáneamente se “trasciende” a sí mismo en la dirección de otro o de una comunidad (y en este trascender está también un hacerse más grande de sí mismo), esto demuestra que la autorrealización o la autoteleología incluye en sí una apertura del sujeto. El hombre se realiza a sí mismo “a través del otro”, alcanza su propia perfección viviendo para el otro, y en eso sobre todo llega a expresarse no sólo el trascender de sí hacia el otro, sino también el devenir más grande de sí mismo»¹⁰⁷.

Analizamos ahora brevemente los tres conceptos de «participación», «solidaridad» y «comunidad» según Wojtyła.

Estudia el concepto de «participación» –junto al de solidaridad– en la parte cuarta de *Persona y acción* y en los ensayos que publicó entre 1975 y 1978, en los que profundiza y completa conceptos expresados en la obra citada.

La «participación» es la acción que cada hombre cumple junto con otros hombres, alcanzando objetivos que sólo a través de la acción común son alcanzables, pero «mantiene

¹⁰⁷ K. WOJTYŁA, *Trascendenza della persona nell'agire y autoteleologia dell'uomo*, en *Metafisica della persona*, en *op. cit.*, p. 1418. Texto original: «Quando l'uomo spontaneamente “trascende” se stesso nella direzione di un altro o di una comunità (e in questo “trascendimento” c'è anche il “divenire più grande di se stesso”) ciò dimostra che l'autorealizzazione o l'autoteleologia include in sé un'apertura del soggetto. L'uomo realizza se stesso “attraverso l'altro”, raggiunge la propria perfezione vivendo “per l'altro”, e in ciò soprattutto giunge a espressione *non solo il trascendimento di sé verso l'altro, ma anche il diventare più grande di se stesso*».

en esta acción el valor personal de su propia acción y al mismo tiempo realiza aquello que resulta de la acción común»¹⁰⁸.

La «participación» se configura así como la capacidad que tiene el hombre como persona de instaurar relaciones con otros hombres como personas, en la manera más variada, más compleja y más rica¹⁰⁹.

El «individualismo» y el «totalitarismo» son dos formas de negación del espíritu de «participación».

El «individualismo» es el error moral que el hombre comete cuando considera el propio bien como netamente separado o en contraste con el bien de los demás, es decir, con el bien común. Según el individualismo, vivir y actuar con los demás es sólo una necesidad a la que hay que someterse por fuerza mayor, pero que implica consecuencias más negativas que positivas (limitaciones de la libertad, tensiones, conflictos).

El «totalitarismo» es el error opuesto. Considera al individuo únicamente capaz de perseguir el propio bien particular y por sí mismo incapaz de actuar de modo constructivo junto con los demás. Según el totalitarismo, para realizar el bien común hay que obligar a actuar con la fuerza en un cierto sentido.

En la base de estos dos sistemas de pensamiento y de comportamiento está el mismo concepto de persona. Se trata de una visión «a-personalista» o «anti-personalista» del hombre, es decir, una concepción que se opone a la esencia misma del hombre, ya que en

¹⁰⁸ *Persona e atto*, en *op.cit.*, pp. 1178.

¹⁰⁹ Buttiglione resume así el pensamiento de Wojtyła sobre este punto: la partecipazione è dunque la condizione per cui l'uomo può restare come tale nella relazione con gli altri uomini e nella vita della società: essa gli consente di non abbassare l'altro a oggetto nel corso dell'azione comune e di non essere abbassato da lui al livello di un oggetto. L'idea di partecipazione ha anche un significato normativo. Essa impegna a realizzare una forma di convivenza e di cooperazione sociale in cui la persona sia rispettata e possa vivere come proprio ogni atto dell'azione della collettività. Ciò accade quando le scelte della collettività si indirizzano a un bene comune e sono prese attraverso il coinvolgimento responsabile di tutti i cittadini. Questo implica a sua volta il riconoscimento di una comunità di destino e di vocazione e quindi un particolare vincolo culturale fra gli uomini che devono decidere insieme. Ciò inoltre, presuppone un'antropologia per la quale l'uomo si realizza attraverso l'altro uomo e non separandosi da lui e in cui, quindi, la comunità sia una dimensione costitutiva dell'autorealizzazione personale». (R. BUTTIGLIONE, en *Il pensiero dell'uomo che divenne Giovanni Paolo II*, Mondadori, Milano 1998, pp. 167-168.

su misma naturaleza está inscrita la potencia de la «participación» en la acción con los demás, en la dimensión de la libertad, para la realización del bien común.

La antítesis de la «participación» es la «alienación», de la cual el individualismo y el totalitarismo son manifestaciones específicas. La alienación debilita e incluso anula la capacidad de relacionarse con otro ser humano como persona («otro yo»), por lo que frustra la capacidad de aceptación del «otro» perseguida sobre la base de nuestro mismo «yo», y precisamente como «otro yo».

Este hecho comporta graves daños no sólo por lo que se refiere a las relaciones interhumanas a distintos niveles, sino también por cuanto concierne a la interioridad humana. Como ya se ha visto, la riqueza interior del hombre crece en proporción a la capacidad de participación en la humanidad de los otros, y disminuye en proporción a la incapacidad de experimentar a los otros hombres como «otros yo».

La «solidaridad» es la disponibilidad del hombre a realizar la parte que le compete dentro de una comunidad para el bien común, sin invadir el territorio en el que se desempeñan las partes que corresponden a los otros.

Puede ocurrir, sin embargo, que se imponga la necesidad de que alguien asuma en ciertos momentos alguna tarea que vaya más allá de sus habituales responsabilidades, y esto precisamente con el fin del bien común. En tal caso, la «solidaridad» impone al hombre el deber de aceptar esta tarea por la comunidad.

«El sentido particular de las necesidades de la comunidad, que es específico del comportamiento de solidaridad, hace que por encima de todo particularismo resalte el comportamiento de una cierta complementariedad: la disposición a “complementar” con el acto que realizo aquellos que realizan los otros en la comunidad. Este comportamiento entra de algún modo en la naturaleza de la participación que entendemos subjetivamente, como propiedad de la persona y no sólo objetivamente como división en partes concernientes a cada uno en la

estructura comunitaria del obrar y del existir. Por eso se puede decir que también el comportamiento de solidaridad es la expresión sustancial de la participación como propiedad de la persona. Gracias a este comportamiento el hombre encuentra su realización en complemento con los otros»¹¹⁰.

No se puede dejar de apuntar la importancia que la solidaridad ha llegado a tener en Polonia también desde la óptica socio-política a través del movimiento «Solidarnosc», y las consecuencias históricas que ha provocado¹¹¹.

Por último, Wojtyła desarrolla acabadamente el concepto de «*communio*» como realización completa de la persona, llegando a sus fundamentos metafísicos y teológicos, en dos ensayos que serán fuente principal del discurso sobre la familia, objeto de la segunda parte del presente trabajo¹¹².

La relación de un hombre como persona con otro hombre como persona a través del amor, que es recíproca donación, se realiza por completo como *communio*. La «relación comunal» de los hombres como personas no es otra cosa que una imagen del modelo de relación comunal de las tres Personas divinas en la Trinidad. Así pues, como imagen de un modelo, la relación de comunión del hombre como persona expresa una connotación ontológica de la esencia misma del hombre, eliminada la cual se elimina el hombre mismo como persona.

¹¹⁰ En *Persona e atto*, en *op. cit.*, p.1197-1198. Texto original: «Il senso particolare dei bisogni della comunità che è specifico dell'atteggiamento di solidarietà, fa sì che al di sopra di ogni particolarismo risalti il tratto di una certa complementarietà: la disposizione a «complementare» con l'atto che compio ciò che compiono gli altri nella comunità. Questo tratto entra in qualche modo nella natura della partecipazione, che in questa sede intendiamo già soggettivamente, cioè come proprietà della persona, e non solo oggettivamente, cioè come divisione in parti spettanti a ciascuno nella struttura comunitaria dell'agire e dell'esistere. Perciò si può dire anche che l'atteggiamento di solidarietà è l'espressione sostanziale della partecipazione come proprietà della persona. Grazie a questo atteggiamento l'uomo trova la realizzazione di sé nel completamente degli altri».

¹¹¹ Cf. G. WEIGEL, *Biografia de Juan Pablo II. Testigo de Esperanza*. Editorial Plaza & Janés Editores, Barcelona, 1999, p. 439. S. DZIWIŃSKI, *Una vita con Karol*, Rizzoli, Milano 2007, p. 134.

¹¹² Los ensayos se titulan: *La famiglia come «communio personarum» e Paternità e maternità e la «communio personarum»*.

Un texto que resume de modo claro el concepto de *communio* y sus fundamentos metafísicos-teológicos es el siguiente:

«La semejanza con Dios no encuentra, sin embargo, confirmación *sólo en la naturaleza racional y libre*, es decir, espiritual, del hombre-persona. El citado texto de *Gaudium et spes* 24, (...) pone en evidencia que esta semejanza del hombre con Dios se tiene también en razón de la conexión o relación que une a las personas. El texto habla de “una cierta semejanza entre la unión de las personas divinas y la unión de los hijos de Dios en la verdad y en la caridad”. Se trata, por lo tanto, de la dimensión trinitaria de la verdad fundamental sobre el hombre que leemos al comienzo mismo de la Sagrada Escritura y que define el plano teológico de la antropología cristiana. El texto conciliar subraya muy claramente la distancia que guarda la analogía que aquí interviene. Habla, en efecto, de *cierta* semejanza y al inicio indica enseguida que las palabras de Cristo Señor “que todos sean una sola cosa como yo y tú somos una cosa sola” abren a la razón humana “horizontes inaccesibles”, es decir, atañen a aquel misterio, en el sentido más riguroso del término, que es la unidad de las Tres Personas en una única Divinidad. (...) El hombre es semejante a Dios no sólo en razón de su naturaleza espiritual, existiendo como persona, sino también en razón de la *capacidad* que le es propia de *comunidad con otras personas*¹¹³».

Giovanni Reale observa en relación al concepto de *communio* que constituye la antítesis más radical y verdaderamente total del pensamiento «individualista» y «anti-personalista» moderno y contemporáneo, expresado emblemáticamente por Sartre en *Huis Clos*: «*L'enfer, c'est les autres*»¹¹⁴. Es un mensaje que podría decir mucho al hombre de hoy, y que podría ayudarle especialmente a salir de la crisis en que se debate desde que se ha metido en el callejón sin salida del individualismo, es decir: de aquel tipo de vida

¹¹³ K. WOJTYLA, *La famiglia come «communio personarum»*, en *metafisica della persona, op.cit.*, p. 1466-1467. En lengua española se puede leer en K. WOJTYLA, *El don del amor, Escritos sobre la familia*, Ed. Palabra, Madrid 2000, pp. 231-232.

¹¹⁴ J.-P.SARTRE, *Porta chiusa*, ed. Italiana Bompiani, Milano 1947, p. 230.

encerrado en el estrechísimo espacio del individuo, que no soluciona sino que multiplica sus problemas¹¹⁵.

7. Conclusiones

Finalizada esta primera parte, resaltamos las ideas más interesantes para el objetivo de nuestro trabajo.

◆ La persona como ser relacional y la norma personalista de la acción

Según Wojtyła, el hombre es persona y no individuo. «*La persona es precisamente aquel ser objetivo que, en cuanto sujeto definido, se comunica de modo muy íntimo con el mundo (exterior) y allí es empeñado a fondo, gracias a la propia interioridad y a la propia vida espiritual.* Hay que añadir que se comunica así no solamente en el mundo visible, sino también con el mundo invisible y, sobre todo, con Dios. Esto es otro síntoma de la especificidad de la persona en el mundo visible»¹¹⁶.

Su naturaleza incluye la facultad de autodeterminación basada en la reflexión, facultad que se manifiesta en el hecho de que cuando el hombre actúa elige lo que quiere hacer y se determina a sí mismo. La persona además tiene otra importante característica, su apertura hacia los demás y hacia Dios. Esta característica significa que la persona es radicalmente un ser “para otro”. Un ser que no puede ser sí mismo sin “los demás”. Y un ser que no puede ser sí mismo sino “para los demás”. El Profesor Bañares describe muy bien esta realidad: «Es necesario encontrarse frente a otro para captar plenamente la propia naturaleza e identidad. Precisamente porque en el “espejo” del otro se capta con mayor hondura lo igual y lo desemejante, lo común y lo singular. Puedo entender plenamente mi yo, no frente al cosmos, sino frente a otro a quien puedo reconocer como “otro yo”. Necesito del otro para reconocirme, y también para desarrollar capacidades que no podría

¹¹⁵ En *Metafísica della persona, op.cit.*, p. 230.

¹¹⁶ *Amore e responsabilità*, en *Metafísica della persona*, pp.471-472.

desplegar por mí mismo; para aumentar mis posibilidades de acción con su conocimiento, con su ejemplo y con su contraste. Pero sobre todo necesito del otro porque necesito reconocer en él ese algo absoluto que reclamo para mi propia dignidad»¹¹⁷. Por su dignidad, en las relaciones humanas la persona debe ser tratada siempre y sólo como «fin» y nunca como «medio». El único modo adecuado de tratar a la persona es con amor (Norma personalista de la acción).

El hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios. Esta es la verdad originaria sobre el hombre. Es una verdad no propuesta al hombre, sino donada por el acto y con el acto creador de Dios. Por lo tanto, es una verdad que la libertad humana no podrá nunca destruir por completo. Esta constitución originaria del hombre asegura la fidelidad de Dios al hombre mismo, su paternidad hacia él.

◆ **La comunión interpersonal: categoría ontológica y ética**

El hombre, por estar hecho a imagen y semejanza de Dios, es comunión interpersonal. El significado de esta afirmación es, en primer lugar, ontológico, describe lo que el hombre es, y, en segundo lugar, ético: el hombre debe tener una relación de comunión con los demás. La comunión interpersonal fundada ontológicamente está significada originariamente por la sexualidad humana, por el hecho de que la persona humana es varón o mujer. Ser varón o mujer no es algo convencional, sino un hecho físico-biológico que es portador de una realidad personal. Es un hecho que apunta precisamente con su lenguaje una verdad esencial de la persona: el su “no ser-bien” que se quede sola, el su ser hecha de tal manera que encuentra la plenitud de su ser, su bien, en la comunión con las demás personas. Desde el punto de vista ontológico, varón y mujer se distinguen y complementan recíprocamente en la posibilidad de ser padre o madre, a pesar de que ser mujer o varón no se agota en la paternidad o en la maternidad en sentido físico. Hay también una paternidad y una maternidad espirituales, signos de madurez interior, que todo estamos llamados a vivir en todos los ambientes en que se desarrolla nuestra vida.

¹¹⁷ J.I. BAÑARES, *La dimensión conyugal de la persona: de la antropología al derecho*, DIF 37, Ediciones Rialp, Madrid 2005, p. 22.

Encontrando en la sexualidad humana el lenguaje de la persona como sujeto en relación con las demás personas –observa Caffarra– Wojtyła se ha encaminado hacia la solución teórico-práctica de un difícil problema antropológico y ha hecho necesario un análisis metafísico del amor. El problema es que nuestra existencia está atravesado por la necesidad de componer una triple división estructural que deviene también una contraposición coyuntural: la división cuerpo-espíritu dentro del hombre; la división varón-mujer; la división individuo-sociedad.

a) Identificando el cuerpo como lenguaje de la persona, Wojtyła retoma, desde el punto de vista metafísico, la tesis de S. Tomás de la unidad sustancial de la persona según la cual la persona es alma y cuerpo. Y desde el punto de vista fenomenológico registra esta tesis como clave de su visión del social humano.

b) La división varón-mujer se soluciona no negando la diversidad, sino constituyendo una comunión en la reciprocidad de las dos modalidades de ser personas humanas. Varón y mujer, en su complementariedad ontológica, constituyen una «unidualidad relacional», que permite a cada uno sentir la relación interpersonal y recíproca como un don enriquecedor y responsabilizador. De esa complementariedad en el *ser* deriva también una complementariedad en la *acción* en todos los ámbitos en que se desarrolla la vida de hombres y mujeres (familia, trabajo, política,...).

c) La división individuo-sociedad se soluciona con la unificación creada por un verdadero bien común, objetivamente verdadero y subjetivamente vivido como tal por sus miembros. Sólo el bien común puede ser la base adecuada de cada convivencia, y eso no puede ser otra cosa que la realización de la persona.

De cada una de estas respuestas antropológicas surge una categoría ética: la integración, la comunión y la participación¹¹⁸.

¹¹⁸ C. CAFFARRA, «Individuo o persona? Pensieri sull'antropologia odierna e di Giovanni Paolo II», en *Liberal*, II (3), Roma 2001.

◆ **El amor**

La apertura –su ser/debe ser comunión interpersonal– de la persona plantea el problema de la verdad última del amor.

La visión de Wojtyła sobre el amor en relación a la verdad de la persona puede resumirse en cuatro afirmaciones.

Primera: lo que la persona es se actualiza sólo en el amor. Existe una relación inseparable entre amor y persona: si no se sabe la verdad sobre el amor, no se puede saber la verdad sobre la persona y viceversa.

Segunda: la suprema autoposición y la suprema autonomía de la persona se manifiestan en grado máximo en el don de sí mismo a los demás. Wojtyła insistía mucho sobre esta paradoja de la persona: es máximamente sí misma en el don de sí misma.

Tercera: la libertad del hombre es la capacidad de obrar la verdad en el amor. El hombre es sí mismo a través de la verdad. La relación con la verdad decide su humanidad y constituye la dignidad de su persona. La verdad del propio ser-persona está confiada a la libertad, pero la libertad no es poder de determinar la verdad de uno mismo. La persona es/debe ser libre en la verdad y verdadera en su libertad. El amor es la expresión más alta de la persona porque exprime al máximo su verdad en el máximo de libertad.

Cuarta: cuando un hombre quiere el bien infinito para otro, quiere para él a Dios, porque Él solo es la plenitud objetiva del bien y sólo Él puede colmar al hombre.

◆ **Conceptos antropológicos y principios éticos para la conciliación trabajo-familia**

En esta aproximación al concepto de persona de Wojtyła ya encontramos los primeros elementos antropológicos para enfocar la problemática de la conciliación trabajo-familia en sentido relacional y comunitario.

► PERSONA: UNICIDAD, IRREPETIBILIDAD Y ENTREGA

El carácter de unicidad e irrepetibilidad unido al de apertura/entrega de cada persona nos dice que cada hombre está llamado a ocupar un lugar propio en el mundo, tanto en el mundo familiar como en el profesional. Cada persona está abocada a planificar su ser en expansión donativa fuera de sí en ese espacio propio que le está reservado y lo reclama porque lo necesita. Es de capital importancia para sí y para los demás descubrir el propio don y el propio “espacio ontológico”. Este descubrimiento es alcanzado a través de la reflexión y teniendo en cuenta los inputs que llegan a través de la relación con los demás y con Dios.

► PRINCIPIO DE LA UNIDUALIDAD RELACIONAL Y ARMONÍA DE VARÓN Y MUJER EN LA FAMILIA Y EN EL TRABAJO

Del principio de la “unidualidad relacional” entre varón y mujer deriva posiblemente una de las claves antropológicas más importante para la conciliación trabajo-familia: la armonía entre varón y mujer en la familia y en el trabajo que permite a cada uno aportar su contribución específica. Armonía que se perdió con el pecado original y que es posible alcanzar con el esfuerzo personal y la gracia de la Redención –si uno se acoge a ella–.

► EL ETHOS DE LA PATERNIDAD Y EL ETHOS DE LA MATERNIDAD

La diferencia fundamental entre varón y mujer estriba en la posibilidad de ser padre o madre. Precisamente el ethos de la paternidad y el ethos de la maternidad hacen que el varón y la mujer puedan ser valiosos agentes de la conciliación trabajo-familia dentro y fuera de sus hogares.

Blanca Castilla Cortázar, basándose fundamentalmente en el magisterio de Juan Pablo II, describe la misión de la maternidad y se detiene en la importancia de ejercitarla en su dimensión social y pública (estructurar el mundo laboral en función de la persona y de la familia, acoger y hacer posible el crecimiento de las

personas con las que se relaciona profesionalmente)¹¹⁹. Después de haber descrito la misión de la maternidad y sus implicaciones, toma en consideración la paternidad y sus ámbitos de desarrollo.

Lo que aquí interesa resaltar especialmente, porque resulta más novedoso, son sus consideraciones sobre la paternidad y hacerlas extensibles también a los varones que no son padres en sentido físico¹²⁰.

La misión de la paternidad en relación a la maternidad, según la relación de complementariedad y reciprocidad entre los sexos, es hacerla posible. Como la maternidad, también la paternidad tiene un ámbito privado y uno público.

En el ámbito familiar, el varón-padre puede servir a la maternidad acompañando a su esposa en el embarazo, compartiendo con ella la educación de los hijos y las tareas del hogar, fomentando la colaboración entre todos los miembros de la familia.

En el mundo laboral, los varones –también los que no son padres– pueden sostener la maternidad y actuar como agentes de la conciliación trabajo-familia. ¿De qué manera? Siendo solidarios con sus colegas que desean ser madres y padres, con las mujeres que están embarazadas o que vuelven a su empleo después de una baja por maternidad y con los varones que quieren ser padres o que vuelven después de un permiso por paternidad; y, si está en su poder, organizando el trabajo para que sea en función de la persona desde su origen hasta la plenitud de su desarrollo biológico y biográfico, que pasa necesariamente por la familia.

¹¹⁹ BLANCA CASTILLA CORTÁZAR, *Trabajo, paternidad y maternidad en el tercer milenio* en ANDRÉS GALLEGO y PÉREZ ADÁN (eds.), *Pensar la familia*, Palabra 2001, pp. 293-326.

¹²⁰ En *Amor y responsabilidad*, Wojtyła evidencia que no hay sólo una paternidad y una maternidad en sentido físico sino, además, una paternidad y una maternidad espirituales. «Cada hombre, también el célibe, está llamado de un modo u otro a la paternidad o maternidad espirituales, signos de madurez interior de la persona». Cf. K. Wojtyła, *Amore e responsabilità* en *Metafisica della persona, op.cit.*, p. 741. Texto original:

► PRINCIPIOS DE PARTECIPACIÓN, SOLIDARIDAD Y COMUNIÓN

Por último hay que citar los principios de participación, solidaridad y comunión. Constituyen un esbozo de teoría social y fundamentan algunas ideas de Wojtyła muy útiles para nuestro objetivo. Piénsese, por ejemplo, en la idea de la “subjetividad de la familia” que veremos en el próximo capítulo y que nos permite considerar la comunidad familiar como agente de la conciliación trabajo-familia; o en la tesis de empresa como “comunidad de personas” que elaboró cuando –ya Papa– escribió la *Centesimus annus* y que veremos en el capítulo dedicado al trabajo.

El objeto de la próxima parte de este trabajo es el estudio de la “familia”, que Wojtyła entiende como «*communio personarum*». En particular pondremos en evidencia la relación que une la persona a la familia, en cuanto que constituye parte del objetivo de la investigación.

PARTE III
LA FAMILIA

III. LA FAMILIA

«El hombre no puede vivir sin amor. Él permanece para sí mismo un ser incomprensible, su vida está privada de sentido si no se le revela el amor, si no se encuentra con el amor, si no lo experimenta y lo hace propio, si no participa en él vivamente».

(JUAN PABLO II, *Redemptor hominis*, n.10)

«La familia es el lugar en el que todo hombre se revela en su unicidad e irrepetibilidad. La familia es y debe ser aquel peculiar ordenamiento de fuerzas en el que todo hombre es importante y necesario por el simple hecho de que es y en virtud de quien es, el ordenamiento más íntimamente humano, edificado sobre el valor de la persona y orientado en todos sus aspectos hacia este valor».

(KAROL WOJTYŁA, *La famiglia come communio personarum*)

SUMARIO

1. Introducción
2. La familia en la filosofía de Karol Wojtyła: la familia como «*communio personarum*»
 - 2.1. El hombre como persona y don
 - 2.2. La «*communio*»
 - 2.3. La alianza conyugal
 - 2.4. Paternidad-maternidad y la «*communio personarum*»
 - 2.5. El don de la humanidad
3. La familia en el Magisterio de Juan Pablo II
 - 3.1. La *Familiaris Consortio*: los cometidos de la familia
 - 3.1.1. El plan de Dios sobre el matrimonio y la familia
 - 3.1.2. «¡Familia, sé lo que eres!»
 - 3.2. La familia en la *Gratissimam sane*
 - 3.2.1. «Varón y mujer lo creó». La primera forma de *communio personarum*
 - 3.2.2. La *communio personarum* y la Santísima Trinidad
 - 3.2.3. *Communio personarum* y paternidad-maternidad
 - 3.2.4. *Communio personarum* y diferenciación sexual
 - 3.2.5. Genealogía de la persona y la *communio personarum*
 - 3.2.6. *Communio personarum*, educación y civilización del amor

1. Introducción

La familia es una realidad que ha interesado profundamente a Wojtyła poeta-filósofo-teólogo y, como es seguramente más notorio, a Wojtyła Pontífice, «el Papa enamorado del amor humano» que tanto ha escrito, predicado y realizado a favor de la familia.

Como veremos en relación al tema del trabajo, lo mismo ocurre con la familia: las vivencias personales son a menudo expresadas poéticamente y constituyen la primera fuente de inspiración para la reflexión filosófica y teológica ¹²¹.

Me refiero en particular a su experiencia pastoral con los jóvenes, como él mismo cuenta:

«Estábamos ya en la posguerra, y la polémica con el marxismo estaba en su apogeo. En aquellos años, lo más importante para mí se había convertido en los jóvenes, que me planteaban no tanto cuestiones sobre la existencia de Dios, como preguntas concretas sobre cómo vivir, sobre el modo de afrontar y resolver los problemas del amor y del matrimonio, además de los relacionados con el mundo del trabajo (...). Aquellos jóvenes del período siguiente a la ocupación alemana quedaron profundamente grabados en mi memoria; con sus dudas y sus preguntas, en cierto sentido me señalaron el camino también a mí. De nuestra relación, de la participación en los problemas de su vida nació un estudio, cuyos contenidos resumí en el libro titulado *Amor y responsabilidad*» ¹²².

¹²¹ Como es sabido, Wojtyła perdió a su madre a los nueve años, a su hermano mayor cuando tenía doce y a los veintiuno, muerto también su padre, se quedó solo. En sus obras literarias aparece como tema la dolorosa situación familiar. Por ejemplo, en unas de sus primeras poesías, *Sobre tu blanca tumba*, medita sobre la muerte de su madre:

Sobre tu blanca tumba, / Me arrodillo en mi dolor. / Oh, cuánto tiempo ha pasado, / qué poco parece hoy. / Sobre tu blanca tumba, / Oh madre, mi amor extinto, / mis labios susurran sin fuerzas: / Concédele descanso eterno. (K. WOJTYŁA, *Tutte le opere letterarie. Poesie, Drammi e scritti sul teatro*, texto polaco al frente, presentación de Giovanni Reale, ensayos introductorios de Bolesław Taborski, Bompiani, Milano 2001, pp. 36-37.

¹²² JUAN PABLO II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, Plaza & Janés, Barcelona 1994, p. 198.

Wojtyła se apoya en la experiencia de muchas personas, novios y matrimonios jóvenes; experiencia que en cierto sentido hizo propia, habiendo vivido con ellos sus problemas más íntimos como pastor y amigo. Se trata de una experiencia variada y amplia que, a pesar de haber sido mediada, sobrepasó en riqueza a cualquier experiencia directa y limitada, por tanto, a pocos casos particulares.

Entre las obras literarias hay que destacar *El taller del Orfebre* (1960), *El Esplendor de la paternidad* (1964) junto a *Consideraciones sobre la paternidad* (1964) y *Tríptico Romano* (2003); entre las filosóficas, además de *Amor y responsabilidad* (1960), escribió dos importantes ensayos: *La familia como “communio personarum”* (1975) y *Paternidad y maternidad y la “communio personarum”* (1975). De su amplio magisterio sobre la familia, son fundamentales la exhortación apostólica postsinodal *Familiaris Consortio* (1981) y la carta a las familias *Gratissimam sane* (1994), además de *Varón y mujer lo creó* –a que ya hemos hecho referencia en el capítulo anterior– que expuso como catequesis entre 1979 y 1984 en las Audiencias Generales de los miércoles aunque fueron escritas con anterioridad a su elección como Pontífice, durante el Concilio Vaticano II.

2. La familia en la filosofía de Karol Wojtyła: la familia como «*communio personarum*»

En el ensayo *La familia como *communio personarum**, publicado por primera vez en *Atenum Kaplanskie* en 1975¹²³, el autor analiza y fundamenta el nexo estructural de la *communio* entendido como relación interpersonal, es decir, como cumplimiento del hombre-persona que se realiza a través del don de sí mismo al otro (y viceversa). La *communio* se realiza sobre todo en el matrimonio, primera forma de unión entre personas,

¹²³ K.WOJTYŁA, *La famiglia come *communio personarum**, en *Metafisica della persona*, *op.cit.*, p.1463. Una traducción al castellano de este ensayo se puede leer en KAROL WOJTYŁA, *El don del amor. Escritos sobre la familia*, Ed. Palabras, Madrid 2000, pp. 227-270. Bajo el mismo título, *La familia como *communio personarum**, esta editorial incluye además el ensayo *Paternità-maternità e la «*communio personarum*»* que Bompiani presenta por separado y que comentamos en esta misma parte III.

pero se extiende también a la relación con todas las demás personas en distintos niveles¹²⁴. En este ensayo Wojtyła no se limita a un análisis fenomenológico, sino que se remonta a los fundamentos metafísicos y teológicos de la *communio*.

En sus palabras, el objeto de este texto es

«la comprensión del plan de Dios sobre la familia en su interpretación humana y también en su realización humana. La familia, en efecto, es la realidad humana por excelencia y los hombres la realizan en base a la comprensión de su esencia y de su sentido, además comprenden su esencia y sentido en base a la vida y a la realización. De igual modo, el íntimo sentido humano del matrimonio y de la familia es conforme al plan de Dios». «Los errores en la realización, las alteraciones en la práctica no oscurecen la luz divina, al contrario le permiten actuar casi de manera más penetrante sobre el conocimiento y las conciencias de los hombres»¹²⁵.

2.1. El hombre como persona y don

En el ensayo citado¹²⁶, el Cardenal Wojtyła examina la afirmación de la Constitución pastoral *Gaudium et Spes* (n. 24) que contiene la verdad teológica del hombre: «el hombre,

¹²⁴ Por ejemplo, en su magisterio, concretamente en la *Centesimus annus* y en algunos discursos a empresarios, se encuentra el concepto de empresa como «comunidad de personas». Cf. D. MELÉ, *Empresa y economía al servicio del hombre*, EUNSA, Pamplona 1992. D. MELÉ, *La empresa como comunidad de personas frente a otras visiones de la empresa*, en J.M. BURGOS (ed.), *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*, Ed. Palabra, Madrid 2007, pp. 315-328.

¹²⁵ K. WOJTYŁA, *La famiglia come communio personarum*, en *Metafisica della persona*, *op.cit.*, p.1463. Texto original: «(...)la comprensione del Disegno di Dio sulla famiglia nella sua *interpretazione umana* e anche nella sua *realizzazione umana*. La famiglia infatti è la realtà umana per eccellenza e gli uomini la realizzano in base alla comprensione della sua essenza e del suo senso, ma ne comprendono anche essenza e senso in base alla vita e alla realizzazione. L'íntimo senso umano del matrimonio e della famiglia é conforme nello stesso tempo al Disegno di Dio». «Gli errori nella realizzazione, le alterazioni nella pratica non oscurano la luce divina, anzi le consentono di agire quasi in modo piú penetrante sulla consapevolezza e sulle coscienze degli uomini».

¹²⁶ En este ensayo el Card. Wojtyła analiza algunas partes de la *Gaudium et Spes*. Como él mismo afirma, su estudio *Amor y responsabilidad*, que quince años antes había dedicado a la interpretación personalista del

única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí misma, no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás».

Esta antropología teológica llega al corazón de la realidad humana que es la familia. En efecto, desde cualquier punto de vista, hay que poner al hombre en la base de la familia. Cada hombre encuentra su origen en la familia, precisamente como «criatura que Dios ha amado por sí misma». Cada hombre en la familia, y a través de la familia, busca aquella verdad sobre sí mismo que las palabras citadas expresan. El hombre es un ser familiar.

Gaudium et spes recuerda las palabras de la oración sacerdotal de Cristo en la Última Cena:

«El Señor Jesús cuando ruega al Padre que *todos sean uno, como nosotros también somos uno* (Jn 17,21-22), abriendo perspectivas cerradas a la razón humana, sugiere cierta semejanza entre la unión de las personas divinas y la unión de los hijos de Dios en la verdad y en la caridad. Esta semejanza demuestra que el hombre, única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí misma, no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás»¹²⁷.

Este texto pone en evidencia que la similitud del hombre con Dios no se refiere únicamente a la naturaleza racional y libre –es decir espiritual– del hombre-persona, sino que se da *en razón de la relación que une a las personas*. Para la teología clásica, las tres personas divinas son relaciones, referencias recíprocas. El Padre es padre sólo a través del Hijo y para el Hijo. Éste es hijo solamente a través del Padre y para el Padre, ambos son lo que son solamente en y a través del Espíritu Santo.

Wojtyła observa que el texto citado habla de «cierta semejanza entre la unión de las personas divinas y la unión de los hijos de Dios en la verdad y en la caridad», es decir, de

matrimonio, ha encontrado su expresión en este documento del Concilio y está en la base de las reflexiones que él desarrolla en este ensayo. Cf. *op. cit.*, p. 1476.

¹²⁷ *Gaudium et spes*, 24.

la dimensión trinitaria de la verdad fundamental sobre el hombre que se lee al comienzo de la Sagrada Escritura y que define el plan teológico de la antropología cristiana; además, el texto conciliar subraya muy claramente la distancia de la analogía que aquí interviene («cierta semejanza», «abriendo perspectivas cerradas a la razón humana») y la referencia al misterio en el sentido más riguroso del término que es la unidad de las Tres Personas en una única Divinidad. El hombre es semejante a Dios no sólo en razón de su naturaleza espiritual, existiendo como persona, sino en razón también de su propia *capacidad de comunidad con otras personas*.

El Cardenal se detiene nuevamente sobre la afirmación de que «el hombre, única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí misma, no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás» y observa que en la base de todas las sociedades y comunidades humanas, sobre todo en la familia, está el hombre con esta estructura íntima de su ser personal. En efecto, el texto citado parece sugerir antes que nada un cierto orden del actuar, del donarse, pero este orden radica en el orden mismo del ser, en el ser personal del hombre. En este sentido, siempre es válido el *operari sequitur esse*. Si el «entregarse» es atributo del actuar, del comportamiento humano, está basado siempre, sin embargo, en este *esse* personal que es capaz de entrega, de «la entrega sincera de sí mismo». El hombre es capaz de tal entrega porque es persona: la estructura propia de la persona es estructura de autoposición y autodomínio.

Teniendo en cuenta lo dicho, puede afirmarse que el hombre en cuanto persona es capaz de comunidad con los demás, comunidad entendida como *communio*. Esta capacidad es algo mucho más profundo que la mera naturaleza social del hombre. La *communio* expresa más eficazmente la medida personal e interpersonal de todas las relaciones personales. Por tanto, para un análisis de la familia hay que empezar por la categoría de la *communio*.

2.2. La «*communio*»

Wojtyła analiza la etimología latina de la palabra *communio*. Esta palabra designa:

- La confirmación y reforzamiento que es efecto de la unión de muchos que existen y operan conjuntamente, como subraya la preposición *cum*.
- la confirmación y reforzamiento de la afirmación recíproca como peculiaridad de la unión con que los hombres se juntan.

La primera acepción se acerca al adjetivo *communis* en cuanto se trata del efecto de cierta actitud, de cierta manera de ser y actuar; en la segunda, se define aquella misma manera de ser y actuar que constituye una peculiaridad exclusiva de las personas. A los seres impersonales, como por ejemplo los animales, no se le aplica el concepto de *communio*.

La *communio* es exactamente el *modo (modus) a través del cual, existiendo y actuando recíprocamente* (y, por tanto, no sólo existiendo y actuando «en común»), los hombres *se confirman y se afirman como personas*.

De este análisis Wojtyła concluye que la *communio* designa la comunidad como efecto, pero no su principal significado. O, expresado de otro modo, «la comunidad puede indicar cuanto está contenido en el concepto de *communio* si se establece que aquella indica el modo común de existir y actuar de las personas a través del cual éstas se confirman y se afirman recíprocamente, y que sirve para la realización personal de cada una de ellas a través de la relación recíproca»¹²⁸.

Este modo de entender la *communio* se corresponde perfectamente con el contenido de las afirmaciones de *Gaudium et spes* sobre el hombre. En efecto, tiene en cuenta tanto el hecho de que el hombre es «la única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí misma» como que el hombre «no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega

¹²⁸ *La famiglia come «communio personarum»*, en *Metafisica della persona, op.cit.*, p.1470. Texto original: «comunità può designare quanto è contenuto nel concetto di *communio* si stabigliamo que esa indichi quel modo (*modus*) comune di esistere e di agire delle persone attraverso cui esse mutuamente si confermano e si affermano, e che serve alla realizzazione personale di ognuna di loro attraverso il rapporto reciproco».

sincera de sí mismo a los demás». Estos dos elementos de la enunciación conciliar constituyen un todo único en que el primer elemento no se explica (también porque no se realiza) sin el segundo, ni el segundo sin el primero.

Entender la *estricta interdependencia* de los dos elementos de la citada enunciación del Concilio permite además definir exactamente cómo hay que entender esta entrega: «la entrega sincera de sí mismo» sin la cual la persona humana no puede alcanzar su cumplimiento, ni realizar la finalidad que le pertenece en cuanto persona, ni «encontrar su plenitud», utilizando la expresión del Vaticano II. Wojtyła ha definido la finalidad propia de la persona como «autoteleología», es decir, autocumplimiento. Son propios de la persona además la autoposesión y el autodomínio. Pues bien, en la relación de comunión este autocumplimiento se realiza a través de la mutua entrega de sí, que tiene el carácter de la sinceridad.

«La persona es capaz de tal entrega porque la autoposesión es una de sus peculiaridades: puede entregarse a sí mismo sólo quien se posee. Al mismo tiempo, esta entrega posee el carácter de la sinceridad, y justamente por esto merece plenamente el nombre de entrega. Si obedeciera a algún “interés” por una parte o por otra ya no sería entrega; podría ser quizás un favor o hasta una ganancia, pero no sería entrega»¹²⁹.

Toda la tradición del pensamiento cristiano afirma *una dimensión extrautilitarista del actuar o del existir del hombre*, lo que está muy estrechamente ligado a la doctrina evangélica del amor y de la gracia. La gracia es en último extremo un don sincero de Dios

¹²⁹ K. WOJTYŁA, *La famiglia come communio personarum*, en *Metafisica della persona*, *op.cit.*, p. 1471. Texto original: « La persona è capace di un tale dono perchè l'autopossesso è una sua peculiarità: può dare se stesso solo colui che possiede se stesso. Contemporaneamente questo dono possiede il carattere della sincerità e proprio per questo merita pienamente il nome di dono. Se servisse a qualche “interesse” da una parte o dall'altra non sarebbe più un dono; sarebbe forse un favore o addirittura un guadagno, ma non sarebbe dono».

al hombre que actúa y revela al mismo tiempo justamente aquella dimensión extrautilitarista del existir y actuar, típica del mundo de las personas. Luego, en las relaciones interhumanas, «la entrega sincera de sí» está en la base del orden entero del amor, de toda su autenticidad.

El hecho de que el hombre en cuanto persona se dé a sí mismo a los demás no sólo no le empobrece sino que, por el contrario, le posibilita realizarse plenamente como persona.

«El hombre en cuanto persona es capaz de esto. Por lo tanto, esta entrega no le empobrece como hombre, sino que lo enriquece. El desarrollo de la persona se cumple a través de la entrega sincera de sí, y este desarrollo es al mismo tiempo desarrollo del amor en los hombres y entre los hombres. El amor se desarrolla de hecho como realidad inherente a las personas como sujetos y a las relaciones entre las personas. La entrega de sí da comienzo a la relación, en cierto sentido la crea, precisamente, porque se dirige hacia otra persona o personas (...). Si esa entrega de sí tiene que ser don y realizarse como don en la relación interpersonal (...), no sólo tiene que ser *dada*, sino también *recibida en toda su verdad y autenticidad* (...). No es posible quitar a la persona el don que trae, no es posible quitarle en este don de sí lo que ella verdaderamente es y aquello que verdaderamente intenta expresar con su propio actuar»¹³⁰.

¹³⁰ *Ibidem*, p. 1472. Texto original: «L'uomo come persona è capace di questo. Dunque questo dono non lo impoverisce come persona, anzi lo arricchisce. Lo sviluppo della persona si compie attraverso il sincero dono di sé, e questo sviluppo è contemporaneamente sviluppo dell'amore negli uomini e fra gli uomini. L'amore si sviluppa di fatto come realtà che inerisce nelle persone come soggetti e nelle relazioni fra le persone. Il dono sincero di sé dà inizio alla relazione, in certo qual modo la crea proprio perché è indirizzato verso un'altra persona o persone (...). Se questo dono di sé deve restare dono e realizzarsi come dono nella relazione interpersonale (...) esso deve essere non solo *dato*, ma anche *ricevuto in tutta la sua verità e autenticità* (...). Non è possibile privare la persona del dono che porta, non è possibile toglierle in questo dono di sé ciò che veramente essa è e che veramente cerca di esprimere con il proprio agire».

Así pues, *reciprocidad* y *don sincero de sí* entran en la esencia de la *communio personarum* e indican que tal *communio personarum* es algo fundamental y constitutivo del ser humano¹³¹.

Una vez delineadas las condiciones básicas de la realización de la *communio personarum*, Wojtyła pasa a describirla con más detalles analizando la realidad de la familia.

2.3. La alianza conyugal

El fundamento de la familia es el matrimonio. Wojtyła afirma que éste no sólo constituye una «comunidad de personas», como se apunta en el n. 12 de *Gaudium et spes*, sino que «constituye –y tiene el deber de constituir– una *communio personarum* como se lee en el texto latino. Se habla de deber porque la *communio personarum* real es siempre una realidad ética»¹³².

El matrimonio se fundamenta en la antropología de la persona y del don. «Este don de sí está en la base de la alianza conyugal, aportando a ella una particular dimensión de amor que formulamos con el concepto de “amor sponsal”»¹³³.

Wojtyła sostiene que en el matrimonio coexisten tres dimensiones que se completan recíprocamente: la institución, el pacto o alianza y la *communio*. Pero la *communio* es el plano o dimensión más íntima en la que las otras dos se realizan y de la que derivan.

Penetrando en el *logos* de la *communio*, Wojtyła descubre que la categoría del don adquiere en la alianza matrimonial un significado particular. Los cónyuges se dan y se

¹³¹ JUAN PABLO II, *Masculinidad y feminidad: expresión de la comunión de personas* AG, 9.I.1980, en *Varón y Mujer. Teología del cuerpo*, Palabra, Madrid 1996, p.102.

¹³² K. WOJTYŁA, *La famiglia come communio personarum*, en *Metafisica della persona*, op.cit., p.1473. Texto original: «(el matrimonio) costituisce –e a il dovere di costituire– una reale *communio personarum* come leggiamo nel testo latino. Si parla di dovere perché la *communio personarum* è sempre una realtà etica».

¹³³ K. WOJTYŁA, *La famiglia come communio personarum*, en *Metafisica della persona*, p. 1473. Texto original: «Questo “dono di sé” sta alla base dell’alleanza coniugale, portando in essa una particolare dimensione d’amore che formuliamo nel concetto di “amore sponsale”».

reciben mutuamente “en” y “a través de” la diversidad de sus cuerpos y de su sexualidad¹³⁴. En la convivencia matrimonial es toda la persona la que se hace don para el otro. Ese darse de los cónyuges es a la vez lo que constituye la unión. Y como esta unión, por sus características, está orientada a la generación, resulta que el don en la alianza conyugal adquiere un significado nuevo: el *vínculo conyugal* significa *vínculo de paternidad y maternidad*.

El hecho de que el vínculo conyugal suponga, y normalmente debería suponer, el vínculo de paternidad y maternidad tiene una importancia fundamental para captar correctamente en qué consiste la *communio personarum*. Además, es también esencial comprender el don de la persona para entender la comunidad conyugal y la familiar como *communio personarum*. Para ello es necesario penetrar primero en el ser mismo y en el bien que constituye cada persona. «(...) aquí se trata de penetrar en el *logos* del matrimonio y de la familia, que constituye el poderoso soporte de su *ethos*. Las categorías *communio*, persona, don, poseen todas una peculiar grandeza y un peso específico propios sin los cuales su funcionamiento en el mundo del pensamiento resulta defectuoso»¹³⁵.

¹³⁴ Donde Karol Wojtyła profundiza especialmente en este aspecto de la unión conyugal es en la *Teología del cuerpo*.

¹³⁵ K. WOJTYŁA, *Paternità-maternità e la «communio personarum»*, en *Metafisica della persona*, p. 1476. Texto original: «(...) qui si tratta di penetrare nel logos del matrimonio e della famiglia che costituisce il potente supporto del loro *ethos*. Le categorie *communio*, persona, dono, possiedono tutte una peculiare grandezza e un loro peculiare peso specifico senza cui il loro funzionamento nel mondo del pensiero è per forza difettoso».

Un interesante comentario de esta cita de Wojtyła fue realizado por Tadeusz Styczeń, sucesor de Wojtyła en la Cátedra de ética de la Universidad de Lublin y Director del Instituto Juan Pablo II de la misma universidad, en su intervención en el Congreso “Amare l’amore umano” (Roma 11-13 de mayo del 2006). En particular ha demostrado que el vínculo matrimonial nace y se desarrolla correctamente sólo sobre el fundamento del amor entendido como el don total e irrevocable de la persona, hecho por la persona misma a otra persona. Además ha mostrado que no es posible describir ese don “sin silabear el nombre de Dios”. Cf. T. STYCZEŃ, *L’amore come vincolo matrimoniale e familiare nella prospettiva filosofica*, en L. MELINA e S. GRYGIEL (a cura di), “*Amare l’amore umano*”. *L’eredità di Giovanni Paolo II sul Matrimonio e la Famiglia*, Cantagalli, Siena 2007, pp. 69-83.

2.4. Paternidad-maternidad y la «*communio personarum*»

Wojtyła desarrolla ulteriormente la categoría de la *communio personarum* en otro ensayo titulado *Paternidad-maternidad y la «communio personarum»*, que fue publicado por primera vez en *Atenum Kaplanskie* en 1975¹³⁶. En este escrito el autor reflexiona sobre el papel esencial de la *communio personarum* en la familia y demuestra cómo esta relación hace crecer al hombre tanto a nivel individual como en su dimensión social.

La entrega de sí en la familia madura y hace crecer a la persona de modo global. Sin la familia el hombre no nace como realidad biológica; pero, sin la familia, el hombre no puede nacer tampoco en la dimensión espiritual de la persona y de la comunidad: «la familia es insustituible no sólo en su función procreadora, sino aún más en su función personalista, comunional. Ninguna otra relación social existente, o posible, posee requisitos tan fundamentales y poderosos en este sentido como la familia»¹³⁷.

El ser padres es, según Wojtyła, un dato de la interioridad propia del marido y de la esposa, quienes, como padre y madre, a través de la concepción y nacimiento del hijo, adquieren una nueva peculiaridad y un nuevo estado. Éste tiene una significación social, pero, sobre todo, una confirmación y un significado en la interioridad de los mismos padres.

«Cada uno de los dos de modo distinto –el varón como padre y la mujer como madre– está marcado y definido interiormente por la propia paternidad y maternidad, en las cuales están contenidos al mismo tiempo la unión y su cumplimiento. Debido a que la unión y el cumplimiento a través de la procreación acontecen en el hombre gracias a la mujer y en la mujer gracias al hombre, toda la estructura de la *communio personarum* toma forma de manera totalmente nueva, en una especie de nueva dimensión. La relación alcanza una

¹³⁶ K. WOJTYŁA, *Paternità-maternità e la «communio personarum»*, en *Metafisica della persona*, p. 1481.

¹³⁷ K. WOJTYŁA, *Paternità-maternità e la «communio personarum»*, en *Metafisica della persona*, p. 1497-1498. Texto original: «La famiglia è insostituibile non solo nella sua funzione procreatrice, ma ancora di più nella sua funzione personalistica, comunionale. Nessun altro dei legami sociali esistenti, o anche possibili, ha requisiti così fondamentali e potenti sotto questo aspetto come la famiglia».

nueva profundidad, un nuevo nivel de afirmación, pero pone nuevos postulados para que al donarse recíprocamente la humanidad no padezca daño»¹³⁸.

Al darse tiene que corresponder el recibirse y, sobre todo, el acoger la maternidad de la mujer¹³⁹. La esencia misma de la *communio personarum* consiste en el hecho de que la paternidad del hombre siempre se realiza a través de la maternidad de la mujer y viceversa. «Esta relación está cerrada interiormente y es objetivamente necesaria. Los dos tienen que entrar en ella con plena conciencia y responsabilidad. En caso contrario la *communio personarum* corre necesariamente peligro». «En efecto, el ser padres como peculiaridad y como estado, especialmente en la mujer, exige una específica determinación en base a la *communio personarum*. Realmente es algo más que el simple sentido común de responsabilidad por la concepción, aunque justo este sentido de la responsabilidad tiene que encontrar su confirmación y justificación en la comunidad de las personas entendida como *communio personarum*»¹⁴⁰.

Wojtyła observa que su reflexión, que además encuentra confirmación empírica en los estudios de psicólogos y psiquiatras, evidencia la exigencia de entender el matrimonio desde su comienzo de manera personalista y superar concepciones meramente instintivas y naturalistas.

¹³⁸ K. WOJTYŁA, *Paternità-maternità e la «communio personarum»*, en *Metafisica de la persona*, p. 1481. Texto original: «Ognuno di loro a modo suo –l'uomo come padre e la donna come madre– interiormente segnato e definito dalla propria paternità e maternità in cui sono contenuti contemporaneamente l'unione e il suo compimento mediante la procreazione avvengono nell'uomo grazie alla donna e nella donna grazie all'uomo, tutta la struttura della *communio personarum* prende forma in modo completamente nuovo, in una specie di nuova dimensione. La relazione raggiunge una nuova profondità, un nuovo livello di affermazione, ma pone anche nuovi postulati perché il donarsi reciprocamente umanità non subisca danno».

¹³⁹ En una meditación dirigida a estudiantes universitarios varones sobre el Evangelio del “joven rico”, Wojtyła les pone en guardia sobre algunos aspectos del perfil espiritual del varón que dificultan en él la asunción de las responsabilidades que derivan de la concepción: «la soberbia humana, la poca disposición a la donación y el espíritu de conquista». Cf. K. WOJTYŁA, *Ejercicios espirituales para jóvenes*, BAC popular, 1982.

¹⁴⁰ K. WOJTYŁA, *Paternità-maternità e la «communio personarum»*, en *Metafisica de la persona*, p. 1482-83. Texto original: Infatti l'essere genitori come peculiarità e come stato, in particolare della donna, esige una specifica determinazione in base alla *communio personarum*. È veramente qualcosa di più del solo senso comune di responsabilità per il concepimento, anche se proprio questo senso di responsabilità deve trovare a sé conferma e giustificazione nella comunità delle persone intesa appunto come *communio personarum*».

Wojtyła no minimiza la función del instinto sexual, sino que afirma que hay que entenderlo considerando la realidad integral constituida por el hombre-persona y la peculiaridad comunal inscrita en ella¹⁴¹. Para que esto pueda ocurrir el Cardenal considera necesaria una cierta purificación espiritual, purificación en la esfera de las ideas, de los valores, de los sentimientos y de las acciones.

Parece también que las exigencias puestas al varón y a la mujer por la *communio personarum* en relación al cumplimiento de su matrimonio en la procreación se encuentran fundamentalmente en armonía con el principio de la regulación ética de los nacimientos a través de la abstinencia periódica¹⁴². La *communio personarum* exige siempre en la relación conyugal la afirmación de ser padres o de serlo potencialmente.

«Los cónyuges tienen que llevar al acto sexual aquella convicción y disponibilidad que se expresan en la conciencia del “puedo ser padre – puedo ser madre”. El rechazo de esta convicción y de esta disponibilidad amenaza la relación interpersonal, es decir, la *communio personarum*, que constituye por un lado la esencia misma de su relación recíproca pero que pone, por otro, una seria condición para que la relación de comunión interpersonal pueda venir realizada en todos los elementos de la relación y de la convivencia»¹⁴³.

¹⁴¹ K. WOJTYŁA, *Paternità-maternità e la «communio personarum»*, en *Metafisica de la persona*, p. 1483.

¹⁴² Este tema lo ha tratado hondamente en *Amore e responsabilità*, cf. pp. 708, 709, 711, 713, 714, 715-723, 764, 771, 1484 de *Metafisica della persona*, *op.cit.*

¹⁴³ K. WOJTYŁA, *Paternità-maternità e la «communio personarum»*, en *Metafisica della persona*, p. 1484. Texto original: «I coniugi devono portare nell'atto sessuale quella convinzione e disponibilità che si esprimono nella coscienza del “posso diventare padre-posso diventare madre”. Il rifiuto di questa convinzione e di questa disponibilità minaccia la relazione interpersonale, appunto quella *communio personarum* che – come cerchiamo di indicare fin dall'inizio– costituisce da una parte l'essenza stessa del loro rapporto reciproco, ma dall'altra pone una seria condizione perché la relazione comunionale interpersonale possa venir realizzata in tutti gli elementi del rapporto e della convivenza».

2.5. El don de la humanidad

Después de haber reflexionado sobre la importancia de ser padres para los cónyuges, Wojtyła pasa a analizar la repercusión que esto tiene para la comunidad familiar que surge con la llegada del hijo, persona única e irrepetible. El sentido de la *communio personarum* conyugal y de todo lo que la constituye, en especial la unión conyugal, son los hijos¹⁴⁴. «El sentido del matrimonio es la familia. Los hijos entran en la comunidad conyugal para afirmar, consolidar y profundizar esta comunidad»¹⁴⁵. El hijo enriquece la comunidad conyugal. «Es sintomático que el hijo –a pesar de no tener durante largo tiempo una actividad personal plena– entre enseguida en la comunidad como persona, es decir, como alguien capaz no sólo de recibir, sino también de dar». «El pequeño miembro de la familia desde el comienzo entrega su propia humanidad a sus padres y, si no es el primer hijo, también a sus hermanos»¹⁴⁶.

Wojtyła afirma que la inserción del hijo en la *communio personarum* se realiza cuando los padres descubren la tarea que el hijo confía a su amor. Es un descubrimiento gradual, como gradual es su realización según el progresivo desarrollo del nuevo miembro de la comunidad familiar.

«Toda la comunidad familiar crece como *communio personarum* por etapas, y en este desarrollo, en cada una de sus etapas, se incluye el desarrollo de cada una de las personas que entran en la comunidad. Este desarrollo no es otra cosa que la

¹⁴⁴ «Por su índole natural, la institución del matrimonio y el amor conyugal están ordenados por sí mismos a la procreación y a la educación de la prole, con las que se ciñen como con su corona propia. De esta manera, el marido y la mujer, que por el pacto conyugal ya no son dos, sino una sola carne (*Mt 19,6*), con la unión íntima de sus personas y actividades se ayudan y se sostienen mutuamente, adquieren conciencia de su unidad y la logran cada vez más plenamente. Esta íntima unión, como mutua entrega de dos personas, lo mismo que el bien de los hijos, exigen plena fidelidad conyugal y urgen su indisoluble unidad» (*Gaudium et spes*, 48).

¹⁴⁵ K. WOJTYŁA, *Paternità-maternità e la «communio personarum»*, en *Metafisica della persona*, p. 1485. Texto original: «Il senso del matrimonio é la famiglia. I figli entrano nella comunità coniugale del marito e della moglie anche per affermare, consolidare e approfondire questa comunità».

¹⁴⁶ K. WOJTYŁA, *Paternità-maternità e la «communio personarum»*, en *Metafisica della persona*, p. 1486. Texto original: «Il nuovo piccolo membro della famiglia fin dall'inizio fa dono ai propri genitori, se non è il primo figlio, anche ai fratelli, della propria umanità».

realización cada vez más plena y madura del hombre, de aquella realidad que el Concilio Vaticano II define como «única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí misma, y que no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás»¹⁴⁷.

A continuación, Wojtyła se centra brevemente en el tema de la educación. La tesis que desarrolla es muy importante para el fin del presente trabajo, ya que relaciona la educación con el obrar (trabajo profesional, inclusive) de los padres.

En su opinión, la tarea educativa de los padres puede resumirse en «ofrecer una madura humanidad a este pequeño hombre que gradualmente crece». «A fin de cuentas, puede decirse que –en consideración de la estructura comunional de la comunidad familiar– ser hijos representa la exigencia pasiva de tal donación, mientras que ser padres implica la posibilidad activa: la disponibilidad y la capacidad de esa donación»¹⁴⁸.

Wojtyła observa cómo en la educación se confirma el sentido ético del adagio metafísico *operari sequitur esse*. «La educación, en efecto, no se reduce sólo a un conjunto o sistema de acciones, sino que, a través de éstos, toca una realidad más esencial: el entero “sistema del ser”. Se educa entonces más con el “quién” y “cómo” que con intervenciones educativas extrañas a este fundamento»¹⁴⁹.

¹⁴⁷ K. WOJTYŁA, *Paternità-maternità e la «communio personarum»*, en *Metafisica della persona*, p. 1487. Texto original: «Tutta la comunità familiare cresce come *communio personarum*, in certo qual modo a tappe, e in questo sviluppo di ognuna delle persone che entrano nella comunità. Questo sviluppo non è altro che la realizzazione sempre più piena e matura dell'uomo, di quella realtà di cui il Vaticano II, sulle orme di tutta la tradizione cristiana, afferma che “essendo in terra la unica creatura che Iddio abbia voluto per se stesso non può ritrovarsi pienamente se non attraverso un dono sincero di sé».

¹⁴⁸ K. WOJTYŁA, *Paternità-maternità e la «communio personarum»*, en *Metafisica della persona*, p. 1488. Texto original: «In fin dei conti si può dire che in considerazione della struttura comunionale della comunità familiare l'essere figli rappresenta il bisogno passivo di tale donarsi, mentre l'essere genitori la possibilità attiva: la disponibilità e la capacità di tale donarsi».

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 1488. Texto original: «L'educazione, infatti, non si riduce solo a un complesso o a un sistema di azioni ma, attraverso essi, tocca una realtà più essenziale: l'interno “sistema dell'essere”. Si educa dunque più con il “chi” e “come” che con interventi educativi quali che siano, avulsi da questo fondamento».

«(...) el entero proceso educativo está constituido por toda una serie de intervenciones y acciones que tienen el fin de crear las condiciones externas de este proceso, como por ejemplo todas las acciones y, por tanto, el trabajo profesional, que tienen el fin de garantizar la existencia material de la familia. Estas acciones son además indispensables en razón de la misma educación, son educativas, cuanto menos indirectamente, cuando en éstas se expresa la solicitud de los padres para la entera comunidad familiar. Sin embargo, todas estas acciones ordinariamente se realizan fuera de la familia y no sirven directamente a la formación del vínculo familiar, como ocurría (y en parte todavía ocurre) en el caso de empresas familiares, por ejemplo en el campo o en la artesanía. En estos últimos casos la acción dirigida a garantizar la existencia material de la familia puede unirse más directamente a la educación»¹⁵⁰.

Wojtyła afirma que *cada acción de los padres* en relación a los hijos, o también sin una directa (material) relación con ellos, prescindiendo de que se realice en casa o fuera, tiene un valor educativo o deseducativo. Lo que es determinante es que los hijos perciban la entrega de sus padres, también en áreas aparentemente alejadas del proceso educativo directo. La familia como *communio personarum* y la procreación como su elemento peculiar exigen el don de todo el hombre, don en cierto modo indivisible. Hay que recordarlo bien, sobre todo, en las actuales condiciones sociales que por distintas razones son menos favorables a la familia¹⁵¹.

¹⁵⁰ K. WOJTYŁA, *Paternalità-maternalità e la «communio personarum»*, en *Metafisica della persona*, p. 1488. Texto original: «L'intero processo educativo è costituito da tutta una serie di interventi e di azioni che hanno il fine di creare le condizioni esterne di questo processo, come per esempio tutte le azioni, e quindi il lavoro professionale, che hanno il fine di garantire l'esistenza materiale della famiglia. Queste azioni sono inoltre indispensabili in considerazione della stessa educazione, sono educative, per lo meno indirettamente, quando in esse si esprime la sollecitudine dei genitori per l'intera comunità familiare. Tuttavia queste azioni, almeno nei limiti dell'odierna organizzazione sociale del lavoro, vengono compiute fuori della famiglia e non servono direttamente alla formazione del legame familiare, come avveniva (e in parte ancora avviene) nel caso delle aziende familiari, per esempio in campagna o anche nell'artigianato. In questi ultimi casi l'azione tesa a garantire l'esistenza materiale della famiglia può più direttamente allacciarsi all'educazione».

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 1489.

3. La familia en el Magisterio de Juan Pablo II

3.1. La *Familiaris Consortio*: los cometidos de la familia

La Exhortación apostólica *Familiaris Consortio* fue publicada por Juan Pablo II por invitación de los padres del Sínodo de los obispos de 1980. Es el más extenso documento del magisterio universal de la Iglesia donde se desarrolla el tema de la familia en modo orgánico. «Este documento de Juan Pablo II constituye en cierto modo la *carta magna* de la doctrina y de la enseñanza pastoral de la Iglesia por lo que atañe a la familia y su servicio a la vida»¹⁵².

El título indica el argumento de modo significativo: «Exhortación apostólica de Su Santidad Juan Pablo II sobre los cometidos de la familia cristiana en el mundo actual». Pablo VI había elegido como tema «La familia cristiana en el mundo actual» y Juan Pablo I había confirmado aquella elección. Juan Pablo II lo reformuló poniendo en el centro «los cometidos de la familia cristiana». Este hecho explica la división del documento en cuatro partes notablemente desiguales. La tercera parte sobre «los cometidos de la familia cristiana» ocupa más de la mitad del documento. La segunda, aunque breve, constituye sin embargo el fundamento de todo el discurso de la Exhortación, porque trata con gran profundidad «El designio de Dios sobre el matrimonio y la familia». La primera parte («Luces y sombras de la familia en la actualidad»), aún más breve que la segunda, da una mirada a la situación actual, mientras que la cuarta («La pastoral familiar: tiempos, estructuras, agentes y situaciones») deriva para toda la Iglesia las consecuencias operativas en favor de las familias.

Para nuestra investigación nos interesa detenernos en las partes segunda y tercera del documento.

¹⁵² Pontificio Consejo para la Familia, *Conclusiones del Congreso teológico-pastoral con motivo del vigésimo aniversario de la "Familiaris Consortio" (20-XII-2001)*, [«http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/family/documents/rc_pc_family_doc_20011220_xx-familiaris_it.html»](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/family/documents/rc_pc_family_doc_20011220_xx-familiaris_it.html).

3.1.1. El plan de Dios sobre el matrimonio y la familia

Antes de tratar los cometidos de la familia, Juan Pablo II mira a su origen: «Los cometidos que ella por vocación de Dios está llamada a desempeñar en la historia, brotan de su mismo ser y representan su desarrollo dinámico y existencial»¹⁵³. ¿Qué es la familia? Esta es la pregunta fundamental porque de su respuesta se derivan los cometidos de la familia, o mejor dicho, el cometido, pues todos se resumen en la invitación: « ¡Familia, sé lo que eres!»¹⁵⁴. Así empieza la parte tercera en continuidad con la segunda, donde se encuentra la respuesta volviendo al “Principio”.

«Dios es amor y vive en sí mismo un misterio de comunión personal de amor. Creándola a su imagen y conservándola continuamente en el ser, Dios inscribe en la humanidad del hombre y de la mujer la vocación y consiguientemente la capacidad y la responsabilidad del amor y de la comunión. El amor es por tanto la vocación fundamental e innata de todo ser humano»¹⁵⁵. Los hombres y las mujeres de hoy tienen la absoluta necesidad de entender a fondo qué es el amor.

Parece lógico pensar que, para llegar a la comprensión del amor, hay que dirigir nuestra atención a la naturaleza humana, a sus deseos más profundos, y analizar los dinamismos de la experiencia amorosa. Juan Pablo II confirma este camino que conoce muy bien¹⁵⁶, y cuando habla de vocación al amor invita además a mirar más allá de la persona humana, porque la vocación implica diálogo entre dos interlocutores: quien llama y quien está llamado. Quien llama al amor es Dios y lo hace, antes que nada, haciendo don al varón y a la mujer de su humanidad, marcada por la capacidad y responsabilidad del amor, que crea entre ellos la comunión. Se trata de un don que hace al hombre participe de algo divino, que lo hace ser a imagen y semejanza de su Creador. El amor está presente en todo el documento iluminando el matrimonio y la familia, pues sin aquel éstos no pueden

¹⁵³ *Familiaris Consortio*, 17.

¹⁵⁴ *Familiaris Consortio*, 17.

¹⁵⁵ *Familiaris Consortio*, 11.

¹⁵⁶ Cf., por ejemplo, en *Amor y responsabilidad. Moral sexual y vida interpersonal*, los capítulos sobre la interpretación del impulso sexual o el análisis psicológico del amor.

entenderse; pero se trata del amor según el designo de Dios, que se manifestó ya con la creación de la primera pareja humana.

En el n.11 de la *Familiaris Consortio* puede leerse otra puntualización muy importante sobre el amor. El amor abarca toda la persona, alma y cuerpo: «El hombre está llamado al amor en su totalidad unificada. El amor abarca también el cuerpo humano y el cuerpo se hace partícipe del amor espiritual». Precisamente la totalidad junto con la intimidad es una característica esencial del amor entre los esposos, donde el principio básico, la sexualidad, «mediante la cual el hombre y la mujer se dan uno a otro con los actos propios y exclusivos de los esposos, no es algo puramente biológico, sino que afecta al núcleo íntimo de la persona humana en cuanto tal. Ella se realiza de modo verdaderamente humano, solamente cuando es parte integral del amor con el que el hombre y la mujer se comprometen totalmente entre sí hasta la muerte»¹⁵⁷. No se trata de una totalidad limitada al momento del encuentro, porque no sería total. El hombre en efecto es un ser histórico que despliega el dinamismo de su ser a lo largo de toda su existencia, por lo tanto no hay don total que no comprometa a la persona hasta la muerte. La consecuencia es clara: «El único «lugar» que hace posible esta donación total es el matrimonio, es decir, el pacto de amor conyugal o elección consciente y libre, con la que el hombre y la mujer aceptan la comunidad íntima de vida y amor, querida por Dios mismo, que sólo bajo esta luz manifiesta su verdadero significado»¹⁵⁸.

El designio de Dios, cuya la primera revelación se manifiesta con la creación de nuestros progenitores según los dos primeros capítulos del Génesis, se revela de manera definitiva en Cristo. Él no sólo capacita al varón y a la mujer para realizar la verdad originaria del matrimonio, liberándolos de la dureza del corazón que deriva de la herida infligida por el pecado original a todo el género humano, sino que proyecta el matrimonio hacia cotas más altas, elevándolo a sacramento de la nueva Alianza. El matrimonio originario de la creación no es sustituido por el matrimonio-sacramento, sino elevado manteniendo y

¹⁵⁷ *Familiaris Consortio*, 11.

¹⁵⁸ *Familiaris Consortio*, 11.

enriqueciendo todos los valores humanos; y esto ocurre porque el varón y la mujer que se casan pertenecen a la Alianza de Cristo con la Iglesia, que es Alianza esponsal.

El designio de Dios sobre el matrimonio no se agota en los esposos, sino que se extiende a la familia. La comunidad de vida y amor que crean los esposos es el lugar idóneo para la trasmisión de la vida humana en consonancia con la dignidad de la persona, por lo tanto no sólo se limita a la generación y a los cuidados físicos, sino que se extiende a su amable acogida y a la educación, y a la afirmación del valor que tiene delante de Dios.

3.1.2. «¡Familia, sé lo que eres!»

En la tercera parte de la Exhortación el Pontífice desarrolla el argumento que constituye el objetivo principal del documento. Sobre la base del designio de Dios acerca del matrimonio y de la familia, se entiende cuanto sea rico de contenidos el resumen de los cometidos de la familia, formulado con la invitación: «¡Familia, sé lo que eres!»¹⁵⁹.

El núcleo a desarrollar está resumido también en pocas palabras: «Y dado que, según el designio divino, está constituida como “íntima comunidad de vida y de amor”, la familia tiene la misión de ser cada vez más lo que es, es decir, comunidad de vida y amor»¹⁶⁰. De aquí derivan cuatro cometidos generales de la familia: 1) formación de una comunidad de personas; 2) servicio a la vida; 3) participación en el desarrollo de la sociedad; 4) participación en la vida y misión de la Iglesia.

En la parte dedicada a explicar el primer cometido de la familia, Juan Pablo II dedica un espacio significativo a hablar de la mujer, esposa y madre, y del varón, esposo y padre.

Como primer punto reafirma la igual dignidad y responsabilidad de la mujer con respecto al varón. «Tal igualdad encuentra una forma singular de realización en la donación de uno

¹⁵⁹ *Familiaris Consortio*, 17.

¹⁶⁰ *Familiaris Consortio*, 17.

mismo al otro y de ambos a los hijos, donación propia del matrimonio y de la familia»¹⁶¹. Igual donación entre ellos porque total, y en relación a los hijos, porque el padre no puede dejar el protagonismo educativo a la mujer. La igualdad trasciende el ámbito familiar y se extiende al ámbito social. La enseñanza pontificia, por un lado, reafirma que la mujer debe tener acceso igual que el hombre a las funciones públicas, pero, por otro, ratifica con igual fuerza una verdad que, a pesar de ser complementaria a la anterior, nada a contracorriente en nuestra sociedad, a menudo caracterizada por un fuerte rechazo de la maternidad: «la verdadera promoción de la mujer exige también que sea claramente reconocido el valor de su función materna y familiar respecto a las demás funciones públicas y a las otras profesiones. Por otra parte, tales funciones y profesiones deben integrarse entre sí, si se quiere que la evolución social y cultural sea verdadera y plenamente humana»¹⁶².

Juan Pablo II defiende la exigencia de una renovada «teología del trabajo» que ilumine y profundice el significado del trabajo en la vida cristiana y determine el vínculo fundamental que existe entre el trabajo y la familia, y, por consiguiente, el significado original e insustituible del trabajo de la casa y la educación de los hijos. Consideramos que el mismo Juan Pablo II ha aportado una contribución significativa a esta teología con la Encíclica *Laborem Exercens*, donde explica la relación entre familia y trabajo, como tendremos ocasión de profundizar más adelante.

Como conclusión a este tema, el Pontífice recomienda que la participación de la mujer en las funciones públicas y profesionales fuera de su hogar no signifique la renuncia a su feminidad ni la imitación del carácter masculino, sino la plenitud de la verdadera humanidad femenina tal como debe expresarse en su comportamiento tanto en familia como fuera de ella, sin descuidar por otra parte en este campo la variedad de costumbres y culturas.

Dentro de la comunión-comunidad conyugal y familiar, el hombre está llamado a vivir su don y su función de esposo y padre.

¹⁶¹ *Familiaris Consortio*, 22.

¹⁶² *Familiaris Consortio*, 23.

«El amor a la esposa madre y el amor a los hijos son para el hombre el camino natural para la comprensión y la realización de su paternidad. Sobre todo, donde las condiciones sociales y culturales inducen fácilmente al padre a un cierto desinterés respecto de la familia o bien a una presencia menor en la acción educativa, es necesario esforzarse para que se recupere socialmente la convicción de que el puesto y la función del padre en y por la familia son de una importancia única e insustituible. Como la experiencia enseña, la ausencia del padre provoca desequilibrios psicológicos y morales, además de dificultades notables en las relaciones familiares»¹⁶³.

A través del ejercicio de la paternidad, el hombre garantiza el desarrollo unitario de todos los miembros de la familia. Realizará esta tarea mediante una generosa responsabilidad por la vida concebida junto a su mujer, un compromiso educativo más solícito y compartido con la propia esposa, un trabajo que no disgregue nunca la familia, sino que la promueva en su cohesión y estabilidad¹⁶⁴.

El otro cometido de la familia pertinente a nuestra investigación es «la participación en el desarrollo de la sociedad».

La familia, «célula primera y vital de la sociedad»¹⁶⁵, contribuye al bien de ésta siendo primero lo que es. En efecto, «La misma experiencia de comunión y participación, que debe caracterizar la vida diaria de la familia, representa su primera y fundamental aportación a la sociedad»¹⁶⁶. La familia es la primera escuela de sociabilidad, instrumento de humanización y personalización.

En los nn. 44-48 se exponen distintas maneras de interacción positiva entre familia y sociedad. Las familias, solas o asociadas, pueden y deben dedicarse a obras de servicio

¹⁶³ *Familiaris Consortio*, 25.

¹⁶⁴ *Familiaris Consortio*, 25.

¹⁶⁵ *Familiaris Consortio*, 42.

¹⁶⁶ *Familiaris Consortio*, 43.

social, especialmente en favor de los pobres y de todas aquellas personas y situaciones a las que no logra llegar la organización de previsión y asistencia de las autoridades públicas.

La función social de las familias está llamada a manifestarse también en la forma de intervención política, es decir, las familias deben ser las primeras en procurar que las leyes y las instituciones del Estado no sólo no ofendan, sino que sostengan y defiendan positivamente los derechos y los deberes de la familia. En este sentido, las familias deben crecer en la conciencia de ser «protagonistas» de la llamada «política familiar» y asumir la responsabilidad de transformar la sociedad; de otro modo las familias serán las primeras víctimas de aquellos males que se han limitado a observar con indiferencia. La llamada del Concilio Vaticano II a superar la ética individualista vale también para la familia como tal.

La conexión íntima entre familia y sociedad, de la misma manera que exige la apertura y la participación de la familia en la sociedad y en su desarrollo, impone también que la sociedad no deje de cumplir su deber fundamental de respetar y promover la familia misma, especialmente en sus derechos (Cf. n.46)¹⁶⁷. En este punto Juan Pablo II enuncia un principio de importancia fundamental: «la sociedad, y más específicamente el Estado,

¹⁶⁷ La Carta de los Derechos de la Familia, promulgada por la Santa Sede a instancias de Juan Pablo II (Cf. *Familiaris Consortio*, 46), incluye tres artículos donde en forma de derechos se expresan las mismas orientaciones sobre la relación de la familia con la sociedad y de la familia con el trabajo:

Artículo 8

La familia tiene el derecho de ejercer su función social y política en la construcción de la sociedad.

a) Las familias tienen el derecho de formar asociaciones con otras familias e instituciones, con el fin de cumplir la tarea familiar de manera apropiada y eficaz, así como defender los derechos, fomentar el bien y representar los intereses de la familia.

b) En el orden económico, social, jurídico y cultural, las familias y las asociaciones familiares deben ver reconocido su propio papel en la planificación y el desarrollo de programas que afectan a la vida familiar.

Artículo 9

Las familias tienen el derecho de poder contar con una adecuada política familiar por parte de las autoridades públicas en el terreno jurídico, económico, social y fiscal, sin discriminación alguna.

Artículo 10

Las familias tienen derecho a un orden social y económico en el que la organización del trabajo permita a sus miembros vivir juntos, y que no sea obstáculo para la unidad, bienestar, salud y estabilidad de la familia, ofreciendo también la posibilidad de un sano esparcimiento.

a) La remuneración por el trabajo debe ser suficiente para fundar y mantener dignamente a la familia, sea mediante un salario adecuado, llamado «salario familiar», sea mediante otras medidas sociales como los subsidios familiares o la remuneración por el trabajo en casa de uno de los padres; y debe ser tal que las madres no se vean obligadas a trabajar fuera de casa en detrimento de la vida familiar y especialmente de la educación de los hijos.

b) El trabajo de la madre en casa debe ser reconocido y respetado por su valor para la familia y la sociedad.

deben reconocer que la familia es una “sociedad que goza de un derecho propio y primordial”¹⁶⁸ y por tanto, en sus relaciones con la familia, están gravemente obligados a atenerse al principio de subsidiaridad»¹⁶⁹.

El principio de subsidiariedad es uno de los cuatro principios permanentes de la Doctrina Social de la Iglesia junto al de la dignidad de la persona humana (fundamento de todos los demás), el bien común y la solidaridad.

Conforme a este principio, todas las sociedades de orden superior deben ponerse en una actitud de ayuda («subsidium») —por tanto de apoyo, promoción, desarrollo— respecto a las menores. De este modo, los cuerpos sociales intermedios pueden desarrollar adecuadamente las funciones que les competen, sin deber cederlas injustamente a otras agregaciones sociales de nivel superior, de las que terminarían por ser absorbidos y sustituidos y por ver negada, en definitiva, su dignidad propia y su espacio vital.

A la subsidiariedad entendida *en sentido positivo*, como ayuda económica, institucional, legislativa, ofrecida a las entidades sociales más pequeñas, corresponde una serie de *implicaciones en negativo*, que imponen al Estado abstenerse de cuanto restringiría, de hecho, el espacio vital de las células menores y esenciales de la sociedad. Su iniciativa, libertad y responsabilidad, no deben ser suplantadas.

El principio de subsidiaridad protege a las personas de los abusos de las instancias sociales superiores e insta a estas últimas a ayudar a los particulares y a los cuerpos intermedios a desarrollar sus tareas. Este principio se impone porque toda persona, familia y cuerpo intermedio tiene algo de original que

¹⁶⁸ Conviene hacer realmente todos los esfuerzos posibles para que la familia sea reconocida como *sociedad primordial* y, en cierto modo, «soberana». Su «soberanía» es indispensable para el bien de la sociedad. Una nación verdaderamente soberana y espiritualmente fuerte está formada siempre por familias fuertes, conscientes de su vocación y de su misión en la historia. *La familia está en el centro* de todos estos problemas y cometidos: relegarla a un papel subalterno y secundario, excluyéndola del lugar que le compete en la sociedad, significa causar un grave daño al auténtico crecimiento de todo el cuerpo social (*Gratissimam sane*, 17).

¹⁶⁹ *Familiaris Consortio*, 45.

ofrecer a la comunidad. La experiencia constata que la negación de la subsidiaridad, o su limitación en nombre de una pretendida democratización o igualdad de todos en la sociedad, limita y a veces también anula el espíritu de libertad y de iniciativa¹⁷⁰.

3.2. La familia en la *Gratissimam sane*

La *Gratissimam sane* es una carta que Juan Pablo II dirigió a todas las familias del mundo en ocasión del Año Internacional de la Familia proclamado por la ONU para el año 1994.

Es un documento de grandísimo valor donde el Pontífice sienta las bases para una antropología de la familia. Sintetiza y amplía todo lo dicho en su largo magisterio sobre matrimonio y familia (en la *Teología del cuerpo* de las Audiencias de los miércoles, *Familiaris Consortio*, *Mulieris dignitatem* o en la *Carta a las mujeres*).

Se trata de una carta muy personal, más del filósofo cristiano Wojtyła que del Papa Juan Pablo II –si se nos permite esta apreciación–. Las cartas de este Pontífice constituyen un género original e inédito que traduce su deseo de un contacto más inmediato con sus interlocutores sin perder por ello en profundidad ni en la absoluta fidelidad a la Revelación. En este sentido vale la pena recoger la afirmación de una fuente muy autorizada, el difunto Card. Alfonso López Trujillo, Presidente del Consejo Pontificio para la familia: «Es además un documento en el que se pone de manifiesto un corazón de Pastor, pero donde también hay que reconocer que su contenido posee pasajes de una gran densidad que reflejan su conocimiento cabal de la situación de las familias en una sistemática profundización que va a lo esencial de los fenómenos y de las causas, en la captación de síntomas que empezaron a ser abordados más a fondo en el Sínodo de la familia, el primero de su pontificado y que se reveló como fruto maduro en su exhortación apostólica *Familiaris Consortio*». «La Carta a las familias constituye a nuestro parecer un

¹⁷⁰ Compendio de Doctrina Social de la Iglesia, Planeta, Barcelona 2005, p. 23-24.

documento en donde las cualidades de pensador, de veterano profesor de filosofía están presentes de un modo más pronunciado que en la “*Familiaris Consortio*”¹⁷¹.

La Carta consta de dos partes. La primera lleva por título «La civilización del amor» y la segunda, «El esposo está con vosotros». Centraré la exposición en la primera parte, que es la más interesante para nuestra investigación. Sigo la sistematización realizada por José Gil Llorca, que ha ordenado el pensamiento del Pontífice en relación al concepto de familia entendida como *communio personarum*¹⁷², resaltando la estructura familiar del ser personal y la familia como clave hermenéutica de la persona¹⁷³. La conexión entre la cuestión antropológica y la cuestión matrimonial-familiar constituye la más grande novedad dentro de la Tradición eclesial y una parte importante de la “herencia cultural” de Juan Pablo II¹⁷⁴.

3.2.1. «Varón y mujer lo creó». La primera forma de *communio personarum*

En la *Gratissimam sane* el término *communio personarum* aparece por primera vez en el n. 6¹⁷⁵. Se trata de un texto muy denso de contenidos (lo transcribo por entero en nota, ya que

¹⁷¹ A. LÓPEZ TRUJILLO, *Empeño pastoral del Santo Padre por la familia*, en *Varón y mujer los creó. Comentarios y texto de la Carta a las familias de Juan Pablo II, y Carta de los derechos de las Familias*. Edicep. Valencia 1994, p. 90.

¹⁷² Se trata de una noción que subyace en todo el discurso de Juan Pablo II, pero en particular la expresión se recoge en los nn. 6, 7, 8, 9, 10, 11, 13, 14, 16, 17.

¹⁷³ J. GIL LLORCA, *La comunio personarum en la «Gratissimam sane»*. Elementos para una antropología de la familia, Ed. Siquem, Valencia 1999, p. 111.

¹⁷⁴ C. CAFFARRA, prólogo a JUAN PABLO II, *Familia via Ecclesiae, Magistero di Papa Wojtyła sul matrimonio e la famiglia*, Cantagalli, Siena 2006, p. 10. Caffarra pone en evidencia que Juan Pablo II en su Magisterio sobre la familia recorre dos caminos. El primero es el “fundacional”, es decir desde la persona humana al matrimonio-familia (la natura de la persona funda la familia); el segundo camino es el “revelador”: el matrimonio y la familia revelan la verdad sobre la persona.

¹⁷⁵ LA CIVILIZACIÓN DEL AMOR

«Varón y mujer lo creó»

6. El cosmos, inmenso y diversificado, el mundo de todos los seres vivientes, está inscrito en la paternidad de Dios como su fuente (cf. Ef 3, 14-16). Está inscrito, naturalmente, según el criterio de la analogía, gracias al cual nos es posible distinguir, ya desde el comienzo del libro del Génesis, la realidad de la paternidad y maternidad y, por consiguiente, también la realidad de la familia humana. Su clave interpretativa está en el principio de la «imagen» y «semejanza» de Dios, que el texto bíblico pone muy de relieve (Gn 1, 26). Dios crea en virtud de su palabra: ¡«Hágase!» (cf. Gn 1, 3). Es significativo que esta palabra de Dios, en el caso de la creación del hombre, sea completada con estas otras: «Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza» (Gn 1, 26). Antes de crear al hombre, parece como si el Creador entrara dentro de sí mismo para buscar el

recurriré a él más de una vez) donde Juan Pablo II propone algunos conceptos ya expresados anteriormente en los ensayos y textos magisteriales citados. Intentaré evidenciar sólo lo nuevo con respecto a los ensayos y lo útil para el fin del presente trabajo respecto a los textos del magisterio. Cabe señalar además que es el texto central que Wojtyła, con su método tan característico de proceder en círculos sucesivos, desarrolla y profundiza a lo largo de toda la carta.

Lo primero que interesa resaltar es la referencia al primer capítulo del Génesis, donde se describe la creación del hombre y de la mujer en un solo acto y el encargo por parte de Dios a ambos de una misión doble y común (familia y trabajo). Este texto ha sido estudiado y comentado profundamente por Juan Pablo II en la *Teología del cuerpo*.

Los principios antropológicos derivados de su análisis y que consideramos fundamentales para la conciliación trabajo-familia son: la complementariedad ontológica entre varón y

modelo y la inspiración en el misterio de su Ser, que ya aquí se manifiesta de alguna manera como el «Nosotros» divino. De este misterio surge, por medio de la creación, el ser humano: «Creó Dios al hombre a imagen suya; a imagen de Dios lo creó; varón y mujer lo creó» (Gn 1, 27).

Bendiciéndolos, dice Dios a los nuevos seres: «Sed fecundos y multiplicaos y henchid la tierra y sometedla» (Gn 1, 28). El libro del Génesis usa expresiones ya utilizadas en el contexto de la creación de los otros seres vivientes: «Multiplicaos»; pero su sentido analógico es claro. ¿No es precisamente ésta, la analogía de la generación y de la paternidad y maternidad, la que resalta a la luz de todo el contexto? Ninguno de los seres vivientes, excepto el hombre, ha sido creado «a imagen y semejanza de Dios». La paternidad y maternidad humanas, aun siendo biológicamente parecidas a las de otros seres de la naturaleza, tienen en sí mismas, de manera esencial y exclusiva, una «semejanza» con Dios, sobre la que se funda la familia, entendida como comunidad de vida humana, como comunidad de personas unidas en el amor (*communio personarum*).

A la luz del Nuevo Testamento es posible descubrir que el modelo originario de la familia hay que buscarlo en Dios mismo, en el misterio trinitario de su vida. El «Nosotros» divino constituye el modelo eterno del «nosotros» humano; ante todo, de aquel «nosotros» que está formado por el hombre y la mujer, creados a imagen y semejanza divina. Las palabras del libro del Génesis contienen aquella verdad sobre el hombre que concuerda con la experiencia misma de la humanidad. El hombre es creado desde «el principio» como varón y mujer: la vida de la colectividad humana —tanto de las pequeñas comunidades como de la sociedad entera— lleva la señal de esta dualidad originaria. De ella derivan la «masculinidad» y la «feminidad» de cada individuo, y de ella cada comunidad asume su propia riqueza característica en el complemento recíproco de las personas. A esto parece referirse el fragmento del libro del Génesis: «Varón y mujer lo creó» (Gn 1, 27). Ésta es también la primera afirmación de que el hombre y la mujer tienen la misma dignidad: ambos son igualmente personas. Esta constitución suya, de la que deriva su dignidad específica, muestra desde «el principio» las características del bien común de la humanidad en todas sus dimensiones y ámbitos de vida. El hombre y la mujer aportan su propia contribución, gracias a la cual se encuentran, en la raíz misma de la convivencia humana, el carácter de comunión y de complementariedad.

mujer, que, unidos, constituyen una «unidad relacional»¹⁷⁶, y la complementariedad en la acción que de ésta deriva (principios a los que ya hemos hecho referencia en la segunda parte y que desarrollaremos más adelante).

Otra idea que cabe subrayar y que Juan Pablo II había expresado ya en la *Familiaris Consortio*¹⁷⁷ y en la *Laborem Exercens*, consiste en considerar la familia no sólo como comunidad sino como verdadera *communio personarum*. El matrimonio es la primera *communio personarum*, pero la familia, en cuanto que poseedora de una subjetividad propia, también lo es¹⁷⁸. Se trata por tanto de dos modos de *communio personarum* y, por ello, la familia tendrá una aportación original que no se reduce a la propia del matrimonio.

En cualquier caso, es muy importante dejar claro, como ya se ha apuntado anteriormente, que lo propio y específico de la familia como *communio personarum* tiene su fundamento en la *communio personarum* del matrimonio¹⁷⁹. Este tipo de comunión se instaura cuando el varón y la mujer se entregan y aceptan mutuamente en alianza.

¹⁷⁶ «En su reciprocidad esponsal y fecunda, en su común tarea de dominar y someter la tierra, la mujer y el hombre no reflejan una igualdad estática y uniforme, y ni siquiera una diferencia abismal e inexorablemente conflictiva: su relación más natural, de acuerdo con el designio de Dios, es la “unidad de los dos”, o sea una “unidad relacional”, que permite a cada uno sentir la relación interpersonal y recíproca como un don enriquecedor y responsabilizador» (JUAN PABLO II, *Cartas a las mujeres*, 8)

¹⁷⁷ «La comunión conyugal constituye el fundamento sobre el cual se va edificando la más amplia comunión de la familia, de los padres y de los hijos, de los hermanos y de las hermanas entre sí, de los parientes y demás familiares». (*Familiaris Consortio*, 21)

«Esta comunión radica en los vínculos naturales de la carne y de la sangre y se desarrolla encontrando su perfeccionamiento propiamente humano en el instaurarse y madurar de vínculos todavía más profundos y ricos del espíritu: el amor que anima las relaciones interpersonales de los diversos miembros de la familia, constituye la fuerza interior que plasma y vivifica la comunión y la comunidad familiar.

La familia cristiana está llamada además a hacer la experiencia de una nueva y original comunión, que confirma y perfecciona la natural y humana». (*Ibidem*)

¹⁷⁸ Cf. *Gratissimam sane*, 6.

¹⁷⁹ «La familia, comunidad de personas, es, por consiguiente, la primera “sociedad” humana. Surge cuando se realiza la alianza del matrimonio, que abre a los esposos a una perenne comunión de amor y de vida, y se completa plenamente y de manera específica al engendrar los hijos: la “comunión” de los cónyuges da origen a la “comunidad” familiar. Dicha comunidad está conformada profundamente por lo que constituye la esencia propia de la “comunión”. ¿Puede existir, a nivel humano, una “comunión” comparable a la que se establece entre la madre y el hijo, que ella lleva antes en su seno y después lo da a luz?». (*Gratissimam sane*, 7)

La alianza matrimonial es una «alianza en el amor»¹⁸⁰. Es vivir en la verdad y en el amor del ser humano. *Gratissimam sane*, como ya se ha evidenciado, reclama el amor y la verdad como una dimensión constitutiva de la vida de la persona¹⁸¹.

Sólo las personas pueden vivir en comunión¹⁸². La comunión conyugal es posible en base a la recíproca elección que hacen de sí el varón y la mujer, por eso sólo una elección consciente y libre puede dar origen al matrimonio. Para poder entender adecuadamente esa elección recíproca es necesario considerar la plena verdad de la persona, esto es, su ser racional y libre.

«Sólo cuando, mediante un nuevo acto de su voluntad, con plena reflexión y libertad, deciden que exista aquella unión tan profunda y total a la que les invita su amor, esa unión queda establecida. (...) Los amantes son los que se quieren; los esposos, los que, además, se comprometen a quererse»¹⁸³.

El amor les lleva a darse y, aún más, a querer darse a título de deuda: «Mediante un acto de libre voluntad, la gratuidad originaria de su amor se ha transformado en exigencia de justicia, en deuda de amor»¹⁸⁴. Es ésta la expresión más plena de la libertad, porque la libertad no es un fin en sí misma. Somos libres para amar, para la entrega. El ejercicio auténtico de la libertad es la entrega amorosa, la entrega sincera de sí, entrega que en el

¹⁸⁰ *Gratissimam sane*, 7.

¹⁸¹ *Gratissimam sane*, 8.

¹⁸² El sentido y la razón de ello es que sólo las personas son capaces de amar. Hay una conexión íntima entre comunión y amor. Esta afirmación recuerda la norma personalista expresada en *Amor y responsabilidad* por “Wojtyła filósofo” y otra afirmación muy contundente de la *Mulieris Dignitatis*: «Sólo la persona puede amar y sólo la persona puede ser amada. Ésta es ante todo una afirmación de naturaleza ontológica, de la que surge una afirmación de naturaleza ética. El amor es una exigencia ontológica y ética de la persona. La persona debe ser amada ya que sólo el amor corresponde a lo que es la persona» (*Mulieris dignitatem*, 29) Gil Llorca observa que este planteamiento antropológico es totalmente novedoso. La persona sólo puede ser considerada desde su capacidad para la verdad y para el amor. La novedad estriba en que lo frecuente era hacer hincapié en lo formal, en las facultades de entendimiento y voluntad, y quedaba como en penumbra que las facultades no son lo decisivo sino aquello a lo que apuntan, esto es, la finalidad. La persona está destinada a la verdad y al amor, por eso ha sido dotada de entendimiento y voluntad. Éstos le capacitan para que pueda alcanzar aquello que es su razón de ser, el sentido de su existencia. (J. GIL LLORCA, *La communio personarum en la «Gratissimam sane»*. Elementos para una antropología de la familia, Ed. Siquem, Valencia 1999, p. 124).

¹⁸³ P.J. VILADRICH, *El pacto conyugal*, Rialp, 3ª ed. Madrid 1992, p. 25.

¹⁸⁴ P.J. VILADRICH, *Ibidem*, p. 30.

amor matrimonial llega de un modo específico a la entrega de los cuerpos, de modo que llegan a ser una sola carne¹⁸⁵. Esta entrega recíproca exige la diferenciación sexual. Así, varón y mujer «se entregan en la ordenación de esa complementariedad natural hacia la procreación y la fecundidad y hacia la comunidad de vida y amor que en ella se contiene; se entregan en toda la inclinación unitiva y fecunda de su ser varón y de su ser mujer; y se entregan según la naturaleza –no el artificio o sucedáneo de la realidad natural– porque libremente lo deciden por sí mismos. Su decisión es asumir la naturaleza de lo “conyugable” tal como en la naturaleza existe, es decir, sin manipularla, sin reservas o exclusiones, sin cambios»¹⁸⁶. Esta entrega recíproca, siendo de la persona a la persona, exige totalidad, exclusividad e incondicionalidad.

3.2.2. La *communio personarum* y la Santísima Trinidad

En la *Gratissimam sane* Juan Pablo II hace varias referencias a la familia como reflejo de la vida intratrinitaria.

La más explícita es seguramente la siguiente: «A la luz del Nuevo Testamento es posible descubrir que el modelo originario de la familia hay que buscarlo en Dios mismo, en el misterio trinitario de su vida. El “Nosotros” divino constituye el modelo eterno del “nosotros” humano; ante todo, de aquel “nosotros” que está formado por el hombre y la mujer, creados a imagen y semejanza divina»¹⁸⁷. La familia humana, fundada en la diversidad y complementariedad de varón y mujer, tiene entonces su modelo y arquetipo en el ser mismo del Dios Trino¹⁸⁸. La familia es un reflejo de la vida intratrinitaria.

¹⁸⁵ Cf. *Gratissimam sane*, 8.

¹⁸⁶ P.J. VILADRICH, *op.cit.*, p. 37.

¹⁸⁷ *Gratissimam sane*, 6.

¹⁸⁸ Esta analogía ha sido estudiada con gran profundidad y cierto atrevimiento por B. CASTILLA DE CORTÁZAR. Cf. «La Trinidad como familia. Analogía humana de las procesiones divinas», en *Annales Theologici*, vol. 10 (1996), pp. 381-416.

Poniendo en relación esta afirmación del Papa con lo ya mencionado en el citado número siete¹⁸⁹, puede señalarse que existe una correlación entre el carácter personal y la entrega o don de sí¹⁹⁰. Esta capacidad de comunión del hombre deriva del misterio del «Nosotros» trinitario, de modo que «la familia surge radicalmente del misterio de Dios»¹⁹¹, de ese Dios que es Amor.

3.2.3. *Communio personarum* y paternidad-maternidad

En el número seis de la *Gratissimam sane*, Juan Pablo II relaciona paternidad y maternidad humanas con la “*communio personarum*” y evidencia cómo estas «aun siendo biológicamente parecidas a las de otros seres de la naturaleza, tienen en sí mismas, de manera esencial y exclusiva, una “semejanza” con Dios sobre la que se funda la familia, entendida como comunidad de vida humana, como comunidad de personas unidas en el amor (*communio personarum*)».

¿Cuál es el origen de la persona? Esta pregunta es la interrogación acerca de la genealogía de la persona, cuestión que aparece en el número nueve de *Gratissimam sane*. En este punto también se relacionan comunión de personas con paternidad y maternidad, y *communio personarum* con genealogía de la persona. Además, en el número nueve, se da la clave con la que podemos interpretar la relación entre ambos conceptos: «La paternidad y la maternidad humanas están basadas en la biología y, al mismo tiempo, la superan»¹⁹².

¹⁸⁹ «También aquí, salvando la absoluta trascendencia del Creador respecto de la criatura, emerge la referencia ejemplar al “Nosotros” divino. Sólo las personas son capaces de existir “en comunión”. La familia arranca de la comunión conyugal que el concilio Vaticano II califica como “alianza”, por la cual el hombre y la mujer “se entregan y aceptan mutuamente”».

¹⁹⁰ Señala también esta misma correlación en *Mulieris dignitatem*, n. 7 cuando dice: «El modelo de esta interpretación de la persona es Dios mismo como Trinidad, como comunión de Personas. Decir que el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de este Dios quiere decir también que *el hombre está llamado a existir “para” los demás, a convertirse en don*».

¹⁹¹ *Gratissimam sane*, 8.

¹⁹² *Gratissimam sane*, 9.

En el ser humano la paternidad y la maternidad trascienden la biología. Esta trascendencia encuentra su razón de ser en que por la paternidad y la maternidad viene a la existencia una nueva persona.

La paternidad y la maternidad están en el origen de la persona, en su genealogía. Se trata de una realidad existencial muy grande, pues no hay ser humano que no proceda del ejercicio de la paternidad y la maternidad. La persona humana procede de un padre y una madre, de modo que el hombre, el ser humano real, es hijo.

«A diferencia de lo que acontece en otras especies animales, la paternidad y la maternidad humana poseen un valor trascendente, justamente porque el hombre sabe de quién procede. Algo análogo puede afirmarse de los padres, puesto que 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. La paternidad humana constituye de un modo nuevo al hombre por hacerlo respectivo a un ser humano. A su vez, la relación del hijo con el padre, por ser constitutiva y primordial, remite inevitablemente al origen del propio ser: el hombre es interpelado por su propio origen. (...) Ningún hombre está autorizado a entenderse como ex padre, como tampoco nadie puede comprenderse a sí mismo como ex hijo. Por ser esta relación constitutivamente originaria, posee una vigencia extratemporal»¹⁹³.

Hablar del ser humano es hacer referencia a la filiación, de ahí que tenga tanta importancia la crisis de la paternidad que caracteriza nuestra época. No cabe duda de que la

¹⁹³ L. POLO, *El hombre como hijo*, en *Metafísica de la Familia* (Editor Juan Cruz Cruz) Eunsa, Pamplona 1995, p.320. Cit. por JOSÉ GIL LLORCA, en *op.cit.*, 142.

posmodernidad ha tenido un gran influjo en esta crisis, contribuyendo de modo decisivo a la progresiva desacreditación de la figura del Padre¹⁹⁴.

3.2.4. *Communio personarum* y diferenciación sexual

Los conceptos de paternidad y maternidad conducen a la consideración de la diferenciación sexual. En la genealogía de la persona están la paternidad y la maternidad, que indican las dos modalidades del ser humano: masculinidad y feminidad.

En cuanto que complementarios biológicamente en vista de la generación, varón y mujer se reclaman mutuamente. La biología afirma que la persona no puede llegar a ser sino es a través de la unión de dos personas diferenciadas sexualmente, y es aquí donde precisamente la biología se trasciende y se supera. Esa superación tiene lugar en cuanto se considere (ya no biológicamente) que lo generado no es simplemente un individuo sino una persona. La biología apunta de esta manera a un nivel de realidad superior. A través de la diferenciación sexual se alcanza un nuevo punto que confirma que la persona sola, una única persona, es algo que no puede darse. La razón indica que una única persona es un imposible y un absurdo metafísico¹⁹⁵.

¹⁹⁴ Sobre el tema cf. PAUL JOSEF CORDES, *El eclipse del Padre*, ed. Palabra, Madrid 2003. De este libro me parece interesante señalar el análisis positivo de la paternidad, un camino que Mons. Cordes recorre de la mano del “Karol Wojtyła poeta”.

¹⁹⁵ «Todos los hombres somos de la misma naturaleza, pero no todos somos la misma persona. Es patente hasta el punto de que si la noción de persona se aplica de modo común, no es verdaderamente designativa del ser humano. Si se toma “persona” como un término común, entonces todos somos “eso” que se llama persona: yo soy persona, tú eres persona, él es persona; persona se predica, y se pierde de vista que la persona es el “quién”, es decir, la irreductibilidad a lo común (a lo general y a lo universal) por coexistir. La persona que soy yo se distingue de la persona que es usted: somos irreductibles. Hablar de persona de modo común, o en sentido general, es una reducción. Nadie es la persona que otro es, porque entonces no coexiste. La naturaleza humana sí puede ser considerada en universal; pero no la persona, pues en íntima coherencia con la diferencia irreductible de la persona, las personas coexisten. Persona alude a muchos significados –todos ellos trascendentales–, pero ante todo significa irreductibilidad, es decir, quién. Quién es coexistir irreductible. Se puede hablar de quién en universal; pero su consideración como universal no es la persona (sino en todo caso la personalidad; pero la personalidad no coexiste). Por eso, hay que tratar de ir más allá, o notar la insuficiencia que el planteamiento griego muestra al tratar de la persona. Persona es lo más digno, dice Tomás de Aquino. Pero entonces la unidad no es superior a ella. Por eso no vale considerarla en universal. Como pensamos en universal, podemos trasponer a universal la noción de persona, es decir,

Antes de pasar al tema de la genealogía de la persona, quisiera añadir una reflexión interesante de Blanca Castilla sobre la diferenciación sexual y la complementariedad entre varón y mujer.

La diferenciación sexual en la persona humana –varón-mujer– responde a la estructura familiar del ser humano, es decir, responde a la esencia del ser personal que está estructuralmente orientado a la comunión. Consecuentemente puede afirmarse que la diferenciación sexual es la expresión –también a través del cuerpo– de la realidad comunal del ser humano. Claro está que la diferenciación varón-mujer no connota solamente la actividad generativa, ya que hay muchas y variadas relaciones entre personas de distinto sexo. Pero sí se puede considerar como estructura básica de todas las relaciones varón-mujer la “esponsalidad”; el carácter sponsal del cuerpo humano está apoyando dicha consideración¹⁹⁶.

3.2.5. Genealogía de la persona y la *communio personarum*

¿Qué hay en lo más profundo de la genealogía humana?¹⁹⁷ Adoptando una perspectiva fenomenológico-descriptiva, puede afirmarse que en la persona se encuentran dos constitutivos esenciales. El primero de ellos sería la absoluta singularidad, es decir, unicidad y carácter insustituible. El segundo es la capacidad de la persona de salir de sí y entrar en comunicación con otras personas. La condición paradójica del ser espiritual está constituida por este estatuto ontológico: es en sí mismo y por sí mismo, está

entenderla como un concepto. Pero tenemos que darnos cuenta de que no es así: la persona no es un universal, porque en virtud de su coexistir el uno no es superior a ella. Es absolutamente imposible una sola persona». (POLO LEONARDO, *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid 1993, pp. 166-167).

¹⁹⁶ Cf. B. CASTILLA DE CORTÁZAR, *op.cit.*, p. 95.

¹⁹⁷ Sigo en toda esta cuestión las reflexiones de CARLO CAFFARRA, «La famiglia come ambiente di crescita umana», en *Anthropotes*, Anno X, n.2 1994, pp. 217-225.

intencionalmente abierto hacia el otro. Esta bipolaridad nos permite hablar de la persona humana como una “subsistencia relacionada”¹⁹⁸.

Caffarra piensa que el acto libre es la vía a través de la cual podemos ver de qué modo la absoluta singularidad de la persona, su existir en sí y por sí, constituye el fondo metafísico de la misma. Cuando se piensa en un acto libre, se piensa necesariamente en un acto que surge de la persona misma, un acto que sólo puede ser realizado por la persona. «No existe una prótesis de la libertad ni una voluntad libre artificial. En la perspectiva que estamos considerando, genealogía de la persona coincide con genealogía de la libertad, y hacerse persona significa hacerse libre»¹⁹⁹.

¿Cómo resolver la tensión bipolar entre la afirmación de sí y la comunión con el otro? A esta pregunta Caffarra responde: «La solución estará en un acto supremamente libre que sea al mismo tiempo suprema afirmación del otro, un acto que afirme la singularidad absoluta de quien lo realiza al mismo tiempo que establece una relación verdadera con el otro. En la visión cristiana este acto de libertad es el acto de amor. El amor es la síntesis de los dos constitutivos de la persona y, por tanto, es la perfecta realización»²⁰⁰.

Ahora se pueden entender mejor dos cuestiones. Por una parte, lo que ha sido afirmado en la *Gaudium et spes* y retomado repetidamente por Wojtyła: *el hombre sólo puede realizarse plenamente a través del don sincero de sí*, esto es, en el amor. Por otra parte, la cuestión de la constitución ontológica de la persona: la persona es constituida, comienza a ser por un acto de amor.

Hay un acto de amor que es “fundante”. Pero este acto de amor “fundante” no puede provenir de otra persona humana. Ningún ser humano puede constituir en el ser personal a otro. La persona ya constituida puede amar y se realiza en el amor, porque en el acto de amor se produce la síntesis de lo que la persona es, ya que el acto de amor es el más

¹⁹⁸ Cf. C. CAFFARRA, *Sexualidad a la luz de la antropología y de la Biblia*, Rialp, 3ª ed. Madrid 1992, p. 30.

¹⁹⁹ C. CAFFARRA, *La famiglia come ambiente di crescita umana*, en *Anthropotes*, Anno X, n. 2 1994, pp.219.

²⁰⁰ *Ibidem*.

supremamente libre y en el que se realiza la trascendencia de salir de sí para afirmar al otro. Sin embargo, es amar una vez que ya estoy constituido en mi ser personal y perfeccionarme por el amor, y otra, constituirme a mí mismo.

Por el amor, por mis actos de amor, me perfecciono. Pero ¿quién me constituye a mí en mí ser personal? A esta pregunta Caffarra responde que puede amar y constituir con un acto de amor al ser personal sólo aquel que es el Amor en sí. Sólo este Amor puede ser un amor “fundante”. En la genealogía de la persona se descubre un acto de amor divino, un acto libre de Dios que es Amor y que dona el ser a la persona constituyéndola.

3.2.6. *Communio personarum*, educación y civilización del amor

El primer capítulo de la *Gratissimam sane* lleva por título «La Civilización del amor», que viene a ser el resultado, la consecuencia de la *communio personarum* vivida en el matrimonio y la familia, y extendida al resto de la sociedad²⁰¹.

«La familia está unida orgánicamente a la “civilización del amor”. (...) Por ser la originaria “comunidad de personas”, podemos decir que está en el centro y en el corazón de la “civilización del amor”»²⁰². Es así en cuanto que en ella se realiza el verdadero bien de la persona, que no es otro que la *communio*.

²⁰¹ «La expresión “civilización del amor” se relaciona con la tradición de la “iglesia doméstica” en los orígenes del cristianismo, pero tiene una preciosa referencia incluso para la época actual. Etimológicamente, el término “civilización” deriva efectivamente de “civis”, “ciudadano”, y subraya la dimensión política de la existencia de cada individuo. Sin embargo, el significado más profundo de la expresión “civilización” no es solamente político sino más bien “humanístico”. La civilización pertenece a la historia del hombre, porque corresponde a sus exigencias espirituales y morales: éste, creado a imagen y semejanza de Dios, ha recibido el mundo de manos del Creador con el compromiso de plasmarlo a su propia imagen y semejanza. Precisamente del cumplimiento de este cometido deriva la civilización, que, en definitiva, no es otra cosa que la “humanización del mundo”. Civilización tiene, pues, en cierto modo, el mismo significado que “cultura”. Por esto se podría decir también: “cultura del amor”». (*Gratissimam sane*, 13).

²⁰² *Ibidem*, 13.

Juan Pablo II entiende el proceso educativo como momento fundamental y necesario para la construcción de la civilización del amor mediante la *communio personarum*, y dedica el n. 16 de la Carta al tema de la educación.

Sobre este argumento destacamos sólo la importancia que el Papa atribuye al papel del varón en el embarazo y primeros meses de vida de sus hijos²⁰³. Citamos textualmente:

«(El esposo) debe colaborar responsablemente ofreciendo sus cuidados y su apoyo durante el embarazo e incluso, si es posible, en el momento del parto». «Para la “civilización del amor” es esencial que *el hombre sienta la maternidad de la mujer, su esposa, como un don*. En efecto, ello influye enormemente en todo el proceso educativo. Mucho depende de su disponibilidad a tomar parte de manera adecuada en esta primera fase de donación de la humanidad, y a dejarse implicar, como marido y padre, en la maternidad de su mujer».

En el n. 17 el Pontífice analiza la relación entre familia y sociedad. Destaca el papel fundamental de la familia en la formación de la nación y reafirma el principio de subsidiariedad.

Aquí cabe destacar el pasaje en que Juan Pablo II habla del trabajo en relación a la familia y donde afirma la necesidad de reconocer y valorizar a nivel cultural y político la actividad laboral que la mujer desarrolla dentro del núcleo familiar, una actividad personalizante y personalizadora que «no teme confrontación con ningún trabajo profesional». Además, reivindica el derecho de la madre de familia a un «reconocimiento económico» idéntico al menos al de los demás trabajos realizados para mantener la familia.

²⁰³ En la misma línea se expresa, como ya hemos evidenciado, en la *Familiaris Consortio*.

Para concluir, la «civilización del amor» en la que todos más o menos conscientemente nos gustaría vivir, sólo puede ser edificada sobre la *communio* vivida en el matrimonio y en la familia y extendida a los otros ámbitos donde cada persona desarrolla su existencia.

Esta «civilización del amor» no es una utopía porque el amor no es una utopía, sino que «ha sido dado al hombre como un cometido que cumplir con la ayuda de la gracia divina»²⁰⁴.

4. Conclusiones

A continuación resumimos las ideas más relevantes en función de nuestro objetivo.

◆ La «*communio personarum*»

La *communio* es exactamente aquel *modo (modus) a través del cual, existiendo y actuando recíprocamente* (y, por tanto, no sólo existiendo y actuando «en común»), los hombres *se confirman y se afirman como personas*. La *communio* permite la realización personal de cada uno a través de la relación recíproca. La *communio* se realiza sobre todo en el matrimonio, primera forma de unión entre personas, pero se extiende también a la relación con todas las demás personas en distintos niveles.

La *reciprocidad* y el *don sincero de sí* son los elementos esenciales de la *communio personarum* e indican que tal *communio* es algo fundamental y constitutivo del ser humano. La comunión de las persona significa existir en un recíproco “para”, en una relación de don recíproco.

◆ El matrimonio

El don en la alianza conyugal asume un significado particular. Los cónyuges se dan y se reciben mutuamente “en” y “a través de” la diversidad de sus cuerpos y de su sexualidad.

²⁰⁴ *Gratissimam sane*, 15.

Los cónyuges, a través del pacto conyugal, se dan recíprocamente a título de deuda. En la convivencia matrimonial es toda la persona la que se hace don para el otro. Ese darse de los cónyuges es a la vez lo que constituye la unión. Y como está unión, por sus características, está orientada a la generación, resulta que el don en la alianza conyugal adquiere un *significado nuevo*: el *vínculo conyugal* significa *vínculo de paternidad y maternidad*. El hecho de que el vínculo conyugal implica y –normalmente tendría que implicar– la paternidad y maternidad ya que los cónyuges se dan en la totalidad de sus personas, es decir, también con su fertilidad y su posible maternidad y paternidad, tiene una importancia fundamental para captar correctamente en qué consiste la *communio personarum*. Además, es también esencial para entender la comunidad conyugal y la familiar como *communio personarum* comprender el don de la persona.

◆ **La familia como «*communio personarum*»**

«La familia es el lugar en el que todo hombre se revela en su unicidad e irrepitibilidad. La familia es aquel peculiar ordenamiento de fuerzas en el que todo hombre es importante y necesario por el simple hecho de que es y en virtud de quien es, el ordenamiento más íntimamente humano, edificado sobre el valor de la persona y orientado en todos sus aspectos hacia este valor»²⁰⁵.

La familia encuentra su modelo y arquetipo en el ser mismo del Dios Trino. La capacidad de comunión del hombre deriva del misterio del «Nosotros» trinitario, de modo que «la familia surge radicalmente del misterio de Dios, de ese Dios que es Amor».

◆ **La educación y el trabajo profesional de los padres**

La entrega de sí en la familia madura y hace crecer a la persona de modo global. Sin la familia el hombre no nace como realidad biológica ni puede nacer tampoco en la dimensión espiritual de la persona y de la comunidad: «La familia es insustituible no sólo en su función procreadora, sino aún más en su función personalista, comunal. Ninguna

²⁰⁵ K. WOJTYŁA, *La famiglia come communio personarum*, en *Metafisica della persona*, *op.cit.*, p.1464.

otra relación social existente, o posible, posee requisitos tan fundamentales y poderosos en este sentido como la familia»²⁰⁶.

Para Wojtyła la tarea educativa se concreta en ofrecer una humanidad madura al hijo. En consideración a la estructura comunal de la comunidad familiar, ser hijos representa la exigencia pasiva de tal donación, mientras que ser padres implica la posibilidad activa: la disponibilidad y la capacidad de esa donación.

El entero proceso educativo está constituido por toda una serie de intervenciones y acciones que tienen el fin de crear las condiciones externas de este proceso, como por ejemplo todas las acciones, incluyendo el trabajo profesional, que tienen el fin de garantizar la existencia material de la familia. Estas acciones son además indispensables en razón de la misma educación, son educativas, cuanto menos indirectamente, cuando en ellas se expresa la solicitud de los padres para la entera comunidad familiar. Las acciones de los padres nunca son neutras para sus hijos: o son educativas o son deseducativas. Lo que es determinante es que los hijos perciban la entrega de sus progenitores, también en áreas aparentemente alejadas del proceso educativo directo.

◆ Relación entre familia y persona

Desde el punto de vista hermenéutico, como bien ha evidenciado José Gil Llorca²⁰⁷, Juan Pablo II considera que sólo se puede conocer al hombre desde la familia. Pero es sobre todo desde el punto de vista existencial que la familia es importante y central en relación a la persona. En esta cuna de la vida y del amor, el hombre nace y crece. Cuando nace un niño, la sociedad recibe el regalo de una nueva persona, que está «llamada, desde lo más íntimo de sí a la comunión con los demás y a la entrega a los demás»²⁰⁸. En la familia, por tanto, la entrega recíproca del hombre y de la mujer, unidos en matrimonio, crea un

²⁰⁶ K. WOJTYŁA, *Paternità-maternità e la «communio personarum»*, en *Metafisica della persona*, pp. 1497-1498.

²⁰⁷ J. GIL LLORCA, *La comunio personarum en la «Gratissimam sane». Elementos para una antropología de la familia*, Ed. Siquem, Valencia 1999, p. 111.

²⁰⁸ JUAN PABLO II, *Christifideles laici*, 40.

ambiente de vida en el que el niño puede «desarrollar sus potencialidades, hacerse consciente de su dignidad y prepararse a afrontar su destino único e irrepetible»²⁰⁹.

En el clima de afecto natural que une a los miembros de una comunidad familiar, las personas son reconocidas en su integridad: «La primera estructura fundamental a favor de la “ecología humana” es la familia, en cuyo seno el hombre recibe las primeras nociones sobre la verdad y el bien; aprende qué quiere decir amar y ser amado y, por consiguiente, qué quiere decir en concreto ser una persona»²¹⁰. Las obligaciones de sus miembros no están limitadas por los términos de un contrato, sino que derivan de la esencia misma de la familia, fundada sobre un pacto conyugal irrevocable y estructurada por las relaciones que derivan de la procreación.

En la familia se encuentra la genealogía de la persona: creada por el amor de Dios, gracias también a la generosidad de sus padres, la persona recibe la primera identidad familiar (en el orden personal), que es la filiación. En términos absolutos, sin embargo, la primera identidad familiar es la conyugal, puesto que es de la relación conyugal de la que derivan tanto la comunidad familiar como todas y cada una de las relaciones familiares. Desde el punto de vista antropológico, por tanto, la familia está íntimamente relacionada con la persona. La persona es aquel ser llamado a efectuar el don de sí mismo, para lo cual requiere necesariamente la posesión libre de sí mismo. La libertad es un valor relativo a la entrega. Pues bien, la familia otorga a la persona desde su nacimiento las identidades necesarias (filiación y fraternidad, entre otras) para que pueda gozar de una libertad que le capacite para la entrega de sí mismo y para la creación de nuevas identidades personales y familiares (la conyugal y la paterna/materna, entre otras). El hombre es un ser estructuralmente familiar.

²⁰⁹ JUAN PABLO II, *Centesimus annus*, 39.

²¹⁰ *Ibidem*.

◆ **Principios y conceptos antropológicos-éticos para la conciliación trabajo-familia**

▶ PRINCIPIO DE LA UNIDUALIDAD RELACIONAL

En los textos considerados en esta segunda parte, volvemos a encontrar el principio de la “unidualidad relacional” de varón y mujer, a quienes desde “el Principio” Dios confió la doble y común misión de la procreación y del dominio del mundo a través del trabajo²¹¹.

▶ PRINCIPIO DE LA SUBJETIVIDAD SOCIAL DE LA FAMILIA

Teniendo una subjetividad propia, la familia es otra forma de *communio personarum* y consecuentemente tiene una aportación original distinta a la del matrimonio. De este principio se deduce que las familias de forma asociada pueden y deben ejercer funciones sociales y políticas. En particular tienen que asumir un papel protagonista en la elaboración de las políticas familiares y, para lo que nos interesa, de las políticas de conciliación trabajo-familia, como tendremos ocasión de explicar más adelante.

²¹¹ «El hombre es creado desde «el principio» como varón y mujer: la vida de la colectividad humana —tanto de las pequeñas comunidades como de la sociedad entera— lleva la señal de esta dualidad originaria. De ella derivan la «masculinidad» y la «feminidad» de cada individuo, y de ella cada comunidad asume su propia riqueza característica en el complemento recíproco de las personas. A esto parece referirse el fragmento del libro del Génesis: «Varón y mujer lo creó» (*Gn* 1, 27). Ésta es también la primera afirmación de que el hombre y la mujer tienen la misma dignidad: ambos son igualmente personas. Esta constitución suya, de la que deriva su dignidad específica, muestra desde «el principio» las características del bien común de la humanidad en todas sus dimensiones y ámbitos de vida. El hombre y la mujer aportan su propia contribución, gracias a la cual se encuentran, en la raíz misma de la convivencia humana, el carácter de comunión y de complementariedad». (*Gratissimam sane*, 6).

► PRINCIPIO DE SUBSIDIARIEDAD DEL ESTADO RESPECTO A LA FAMILIA

Ha de afirmarse la prioridad de la familia respecto a la sociedad y al Estado. La familia, al menos en su función procreativa, es la condición misma de aquéllos. En las demás funciones en pro de cada uno de sus miembros, la familia precede, por su importancia y valor, a las funciones que la sociedad y el Estado deben desempeñar. La familia, sujeto titular de derechos inviolables, encuentra su legitimación en la naturaleza humana y no en el reconocimiento del Estado. Consecuentemente este último tiene hacia ella un papel subsidiario en todas las políticas que le conciernen y, para lo que nos atañe, en las políticas de conciliación.

► RELACIÓN ENTRE TRABAJO Y FAMILIA

En los textos analizados, aparece esbozada la relación entre trabajo y familia que Wojtyła desarrolla acabadamente como Pontífice en la *Laborem Exercens*, y que profundizaremos en la parte dedicada al trabajo. Anticipamos que se trata de una relación de complementariedad y recíproca dependencia.

► MEDIDAS PRÁCTICAS: RECONOCIMIENTO DEL TRABAJO DEL HOGAR A TODOS LOS NIVELES Y MEDIDAS DE CONCILIACIÓN

Tanto en la *Familiaris Consortio* como en la *Gratissime sane* se sugieren unas medidas prácticas. Se pide un efectivo reconocimiento cultural, social y económico del trabajo realizado por la mujer dentro la familia²¹² y medidas de conciliación

²¹² «La «fatiga» de la mujer —que, después de haber dado a luz un hijo, lo alimenta, lo cuida y se ocupa de su educación, especialmente en los primeros años— es tan grande que no hay que temer la confrontación con ningún trabajo profesional. Esto hay que afirmarlo claramente, como se reivindica cualquier otro derecho relativo al trabajo. La maternidad, con todos los esfuerzos que comporta, debe obtener también un reconocimiento económico igual al menos que el de los demás trabajos afrontados para mantener la familia en una fase tan delicada de su existencia» (*Gratissimam sane*,17).

para las madres que trabajan fuera del hogar. Se recomienda también un mayor ejercicio de la paternidad por parte del varón.

► PRINCIPIO FAMILIAR EN LOS PROCESOS DECISIONALES DE LAS ORGANIZACIONES

La relación familiar es la relación de comunión por excelencia, es una connotación ontológica de la esencia misma del hombre, eliminada la cual se elimina el hombre como persona. De esta realidad deriva la exigencia/deber de tener en cuenta la identidad familiar (hijo/a, padre/madre, esposo/a) de los empleados en todas las tomas de decisiones empresariales. Ahondaremos en este aspecto en la parte de este trabajo dedicada a la relación trabajo-familia.

El objeto de la siguiente parte de esta memoria de investigación es el “trabajo” en el pensamiento y magisterio de Karol Wojtyła. Nos detendremos en la relación entre persona y trabajo (dimensión subjetiva del trabajo).

PARTE IV
EL TRABAJO

IV. EL TRABAJO

SUMARIO

1. Introducción
2. El trabajo en la filosofía de Wojtyła: el hombre como sujeto del trabajo
3. El trabajo en la encíclica *Laborem Exercens*
 - 3.1. El significado profundo del trabajo
 - 3.2. El trabajo en sentido subjetivo: el hombre como sujeto y fin del trabajo
 - 3.3. La valorización de las funciones maternas y la conciliación trabajo-familia entre los derechos fundamentales
 - 3.4. Trabajo como «*bonum arduum*» y algunos elementos para una espiritualidad del trabajo
4. La empresa como comunidad de personas
5. Conclusiones

Dentro nace el trabajo, por fuera se despliega
la mano en el espacio, al aire va el aliento...
La voluntad resuena, es campana en la piedra,
y si la idea acierta en un querer seguro,
llegan firmes las manos a la veta más alta.

Por la idea segura, por el ojo certero
las manos generosas deben pagar el precio.
Al humano la piedra entrega su potencia.
En el trabajo el hombre madura humildemente,
el trabajo le inspira muy difíciles obras.

El querer y la idea con el trabajo crecen.
Mucha labor se hace, muchos son convocados.
En el son de martillos puede oírse el amor.
Cantarán nuestros hijos: «Una inmensa tarea
hicieron nuestros padres trabajando hasta el fin».

(KAROL WOJTYŁA, *Ispirazione*, en *La cava di pietra*, II)

1. Introducción

Interrogar a Karol Wojtyła sobre el trabajo humano hace pensar de inmediato en los años de su juventud, cuando, a mediados de los años cuarenta, empezó a trabajar como obrero en la cantera y en la depuradora de la fábrica Solvay en Polonia. «No me daba cuenta entonces de la importancia que todo ello tendría para mí», se lee en *Don y Misterio*. «Únicamente más tarde, ya sacerdote, (...) entendí». «Por el trabajo manual sabía bien lo que significaba el cansancio físico. Encontraba cada día gente que realizaba duros trabajos. Conocí su ambiente, sus familias, sus intereses, su valor humano y su dignidad»²¹³.

Son de este período algunos de sus poemas, muy significativos y conmovedores, sobre el alto significado del trabajo, como por ejemplo los recogidos bajo los títulos *Canto del Dio nascosto*, *Meditazioni sulla morte*, *Pellegrinaggio in luoghi santi* o *La cava di pietra*²¹⁴.

A estas vivencias personales, expresadas poéticamente, se han añadido con el paso de los años la reflexión filosófica y teológica sobre el trabajo humano y su experiencia vital como Pastor de la Iglesia universal en el mundo entero²¹⁵.

2. El trabajo en la filosofía de Wojtyła: el hombre como sujeto del trabajo

Como ya hemos visto, un aspecto fundamental de la antropología de Karol Wojtyła es el estudio de la persona considerada desde el punto de vista de la acción humana. Esta idea permite descubrir el fundamento del valor ético del trabajo en su filosofía. Hay una relación estricta entre los principios antropológicos de la *Laborem excersens* y sus

²¹³ JUAN PABLO II, *Don y Misterio*, BAC, Madrid 1996, p. 36-37.

²¹⁴ Se pueden leer todos en K. WOJTYŁA, *Tutte le opere letterarie. Poesie, Drammi e scritti sul teatro*, testo polacco a fronte, presentazione di Giovanni Reale, saggi introduttivi di Bolesław Taborski, Bompiani, Milano 2001. Para el comentario de algunos poemas sobre el trabajo, cf. R. BUTTIGLIONE, *Il pensiero dell'uomo che divenne Giovanni Paolo II*, Arnoldo Mondadori, Milano 1998, p. 287 y ss.

²¹⁵ Para hacerse una idea del modo en que trabajaba Juan Pablo II pueden leerse los capítulos: “La giornata di un Papa” y “Pietro il viaggiatore”, del libro escrito por S. DZIWIŚ Una vida con Karol, Rizzoli, Milano 2007.

reflexiones filosóficas anteriores. Además, hay que recordar que Karol Wojtyła participó activamente en el Concilio Vaticano II y su ministerio papal fue, en gran medida, la puesta en práctica de las enseñanzas conciliares.

El más autorizado de sus biógrafos apunta que su obra principal, *Persona y acción*, constituye el intento del Cardenal Wojtyła de proporcionar una versión coherente, intelectualmente sofisticada y pública de la base filosófica de la doctrina del Vaticano II sobre la libertad y su relación con la verdad²¹⁶.

Rodrigo Guerra, uno de los mejores conocedores de la antropología wojtyliana, señala en un artículo algunas de las contribuciones filosóficas de Wojtyła al magisterio, entre ellas: la persona como sujeto comunal; la subjetividad de la persona, del trabajo y de la sociedad; y la norma personalista de la acción²¹⁷.

En el prólogo de *Persona y acción*, Wojtyła declara ser deudor, por un lado, de los sistemas de metafísica, antropología y ética aristotélico-tomistas; y, por otro, de la fenomenología, sobre todo en la interpretación de Max Scheler y, a través de la crítica de éste, también de Kant. Al mismo tiempo empieza una investigación personal para llegar al hombre-persona, analizado a través de sus acciones. Santo Tomás, Max Scheler y Kant son las bases de aquella antropología, mediante la cual Karol Wojtyła busca entender más profundamente al hombre. Y para lograrlo elige el camino del análisis de la acción humana, porque, como él mismo afirma, su tesis principal «es que el obrar humano (*praxis*) nos permite entender el agente de manera más exhaustiva»²¹⁸.

²¹⁶ G. WEIGEL, *Biografía de Juan Pablo II, Testigo de esperanza*, Plaza & Janés Editores, Barcelona 1999, p. 241.

²¹⁷ R. GUERRA, «El aporte filosófico de Juan Pablo II», en *Aquinas*, Facoltà di Filosofia, Università Lateranense, Roma, Vol. XLVII, 2004, n. 4, 2, pp. 457- 466.

Sobre el método filosófico de Karol Wojtyła cf. R. GUERRA, *Volver a la persona*, Caparrós Editores, Madrid 2002.

²¹⁸ K. WOJTYŁA, *Il problema del costituirsi della cultura attraverso la «praxis» umana*, en *Metafisica della persona, tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*, recopilación realizada por Giovanni Reale y Tadeusz Styczeń, Bompiani, Milano 2003, p. 1450. Texto original: «La nostra tesi fondamentale è che l'operare umano (*praxis*) ci permette di capire l'agente in modo piú completo».

Según Rocco Buttiglione, nuestro autor propone una reflexión que empieza por la experiencia dinámica de la persona, a fin de reencontrar y confirmar la ontología tomista; Wojtyła intenta completar a Santo Tomás con las contribuciones de la fenomenología, para comprender más hondamente a la persona en su dimensión histórica y concreta²¹⁹.

Más que detenernos en el concepto de persona que ya hemos visto en la primera parte, interesa presentar aquí el modo en que Wojtyła considera la acción humana.

Wojtyła dice:

«Según mi opinión, fundamentada en Santo Tomás, el obrar humano, es decir, la acción, es al mismo tiempo “transitiva” y “no transitiva”. Es transitiva en tanto en cuanto va “más allá” del sujeto, buscando una expresión o un efecto en el mundo externo, y así se objetiva en algún producto. Es “no transitiva” en la medida en que “permanece en el sujeto”, determina su calidad y valor, y establece su “*feri*” esencialmente humano. Por lo tanto, el hombre, obrando, no sólo cumple una acción, sino que de alguna manera se realiza a sí mismo y se hace a sí mismo. La prioridad del hombre en cuanto que sujeto de la acción es fundamental para la constitución de la cultura a través de la *praxis* humana»²²⁰.

«Ahora tenemos que precisar –añade, y es lo que interesa resaltar– qué entendemos con el término “prioridad”. Debemos llevar esta problemática al nivel de la evidencia directa. El trabajo, en el sentido de la *praxis* humana, es posible en la medida en que el hombre ya existe: *operari sequitur esse*. La prioridad del hombre como sujeto esencial de la acción humana, es decir, la

²¹⁹ R. BUTTIGLIONE, *Il pensiero dell'uomo che divenne Giovanni Paolo II*, Arnoldo Mondadori, Milano 1998, p. 147 y ss.

²²⁰ K. WOJTYŁA, *Il problema del costituirsi della cultura attraverso la «praxis» umana*, p. 1449. Texto original: «Secondo la mia opinione, fondata in San Tommaso d'Aquino, l'operare umano, cioè l'atto, è contemporaneamente “transitivo” (*transiens*) e “non transitivo” (*non transiens*). È transitivo in tanto in quanto va “al di là” del soggetto cercando una espressione o un effetto nel mondo esterno e così si obiettivizza in qualche prodotto. È non transitivo nella misura in cui “rimane nel soggetto”, ne determina la qualità e il valore, e stabilisce il suo *feri* essenzialmente umano. Quindi, l'uomo, operando, non solo compie qualche azione, ma in qualche modo realizza se stesso e diventa se stesso.

La priorità dell'uomo quale soggetto dell'azione ha un fondamentale significato per il costituirsi della cultura attraverso la *praxis* umana».

prioridad en sentido metafísico, enlaza con la idea de la *praxis*, en el sentido que decide sobre ésta. Nuestra tesis fundamental es que la *praxis* nos permite entender al agente de manera más completa. La acción resalta más claramente al hombre como persona. Desde el punto de vista epistemológico, una impostación de este tipo implica la convicción y la certeza sobre la prioridad del hombre-sujeto en relación a su acción, es decir, en relación a la *praxis*. Pero la *praxis*, por su parte, nos ayuda a entender al hombre-sujeto de manera más completa»²²¹.

El autor explica después lo que entiende por prioridad del hombre sobre la *praxis* en sentido «praxeológico», ya que a través de la *praxis* el hombre se hace y construye lo que es.

«Aquí tiene un significado esencial la distinción entre lo que es transitivo y lo que no es transitivo en la acción humana. En cualquier cosa que el hombre haga en su acción, cualquiera que sea su efecto o “producto”, simultáneamente “se produce” siempre a sí mismo –si puede decirse así–, se expresa a sí mismo, se forma a sí mismo y, de algún modo, se “crea a sí mismo”. El hombre en su obrar “se actualiza”, es decir, se realiza llegando a una cierta plenitud (“actus”), aunque obviamente sólo de manera parcial. En la acción el hombre realiza lo que realmente es y, al mismo tiempo, lo que es en potencia. Éste es el significado de la definición del obrar humano a través de la categoría del “actus” –*actus humanus*– también en base a la experiencia y el análisis “fenomenológico”. La prioridad del hombre en sentido “metafísico” significa que la *praxis* supone al hombre como sujeto y no al revés. La prioridad del hombre en sentido “praxeológico” nos obliga a atribuir la esencia misma y el valor mismo de la *praxis* al hombre. Ésta es la naturaleza más profunda de la *praxis* humana. A

²²¹ *Ibidem*, pp. 1449-1450. Texto original: «Adesso dobbiamo precisare che cosa intendiamo con il termine “priorità”. Noi dobbiamo portare questa problematica sul livello dell’evidenza diretta». «Il lavoro nel senso della *praxis* umana é possibile in misura in cui l’uomo già esiste: *operari sequitur esse*. La priorità dell’uomo come soggetto essenziale dell’azione umana, cioè la priorità nel senso metafísico, è legata all’idea della *praxis*, nel senso che decide su di essa». «La nostra tesi fondamentale è che l’operare umano *praxis* ci permette di capire l’agente in modo più completo. Vuol dire che l’atto mette in luce più chiara l’uomo quale persona. Dal punto di vista epistemologico una impostazione del genere implica la convinzione e la certezza sulla priorità dell’uomo-soggetto in rapporto al suo atto, cioè in rapporto alla *praxis*. La *praxis*, però, da parte sua ci aiuta a capire l’uomo soggetto in maniera più completa».

través de una *praxis* así, *el hombre se realiza a sí mismo* y al mismo tiempo hace más humana la realidad externa»²²².

Por lo tanto, para entender más a fondo la naturaleza humana resulta necesario considerar estos dos aspectos de las prioridades del hombre. También es preciso tenerlos en cuenta a nivel operativo en la organización de la sociedad y, sobre todo, en la del trabajo.

Rocco Buttiglione, comentando este texto, desarrolla el ya citado concepto: *llevando a término una acción, la persona se realiza al mismo tiempo a sí misma*.

«Ya hemos dicho que la persona es también objeto de la acción. La eficacia de la persona en la acción se traspasa hacia la realidad externa: actuando, el hombre provoca una mutación en la realidad circunstante. Por otro lado, el hombre, actuando, se cambia a sí mismo. Mientras que la acción traspasa a la realidad externa, su aspecto intransitivo permanece en el agente, modificándolo. Cada uno de nosotros es él que se ha hecho a través de su propia acción. En particular las acciones, que pueden ser buenas o malas, hacen bueno o malo al hombre que las ejecuta, porque su valor moral permanece inmanente en su persona. El fundamento de la ética por tanto está en la antropología que conside al hombre como sujeto responsable de sus acciones, que se realiza a sí mismo a través de éstas. La realización de la persona depende del reconocimiento de la verdad

²²² K. WOJTYŁA, *Il problema del costituirsi della cultura attraverso la «praxis» umana*, en *op.cit.*, p. 1451. Texto original: E qui appunto la distinzione tra ciò che nell'atto umano è transitivo (*transiens*) e non transitivo (*non transiens*) ha un significato essenziale. Qualunque cosa l'uomo faccia nel suo atto, qualunque cosa ne sia l'effetto o il "prodotto", egli nello stesso tempo "produce" sempre se stesso –se così si può dire– esprime se stesso, forma se stesso, in qualche modo "crea se stesso". L'uomo nel suo operare "si attualizza" cioè si realizza arrivando a una certa completezza (*actus*), naturalmente solo in maniera parziale. Nell'atto l'uomo realizza ciò che veramente è, e al tempo stesso chi è in potenza. Tale è il significato della definizione dell'operare umano attraverso la categoria dell'*actus* – *actus humanus*, anche sulla base dell'esperienza e dell'analisi "fenomenologica".

La priorità dell'uomo in senso "metafisico" significa che la *praxis* supone l'uomo come suo soggetto e non il contrario. La priorità dell'uomo in senso "praxeologico" ci costringe a riportare l'essenza stessa e il valore stesso della *praxis* all'uomo. Tale è la natura più profonda della *praxis* humana. Attraverso una *praxis* così intesa l'uomo realizza se stesso e al tempo stesso rende più umana la realtà esterna».

respecto al bien y su realización en la acción, mientras que su no-realización depende del desconocimiento teórico y práctico de la verdad»²²³.

De esta manera, se une el orden de los hechos con el orden de los valores. «A la afirmación “esto es verdaderamente un bien” sigue la otra afirmación “esto tengo que hacerlo”. Existe en efecto una obligación del hombre a realizar el bien que es constitutivo de su persona: se trata de su misma autorrealización como hombre»²²⁴.

A partir de estos presupuestos filosóficos es posible comprender mejor el núcleo de la reflexión de Wojtyła sobre la trascendencia de la persona en cuanto que actúa; y resulta posible fundar la praxis del trabajo para desarrollar la personalidad a través de la dinámica del propio actuar. El trabajo perfecciona a la persona, forjándola en el juego de inteligencia, voluntad, virtud, experiencias y subjetividad que se entrelazan en la intimidad del hombre.

²²³ R. BUTTIGLIONE, *Il pensiero dell'uomo che divenne Giovanni Paolo II*, Arnoldo Mondadori, Milano 1998, p. 182. Texto original: «Abbiamo già detto che la persona è anche oggetto dell'azione. L'efficacia della persona nell'azione per un verso trapassa nella realtà esterna: agendo, l'uomo provoca un mutamento nella realtà. Per un altro aspetto, però, l'uomo agendo muta se stesso. Mentre l'azione trapassa nella realtà esterna, il suo aspetto intransitivo rimane nell'agente, modificandolo. Ognuno di noi è quale si è fatto attraverso la propria azione. In particolare le azioni, che possono essere buone o cattive, rendono buono o cattivo l'uomo che le compie perchè il loro valore morale rimane inmanente alla sua persona. Il fondamento dell'etica sta dunque nell'antropologia che concepisce l'uomo come soggetto responsabile delle sue azioni, che realizza attraverso di esse se stesso. La realizzazione della persona è legata al riconoscimento della verità riguardo al bene e alla sua realizzazione nell'azione, mentre la sua non realizzazione è legata al disconoscimento teorico e pratico della verità».

²²⁴ «Valores y obligaciones son el escenario en cuyo trasfondo se desarrolla el drama de la vida de la persona. En efecto, la realización de la persona no puede ser ligada unilateralmente ni al conocimiento de los valores, ni a la acción intencional a través de la cual la persona se dirige a los valores. La persona se realiza, y manifiesta también su propia trascendencia en el modo más eficaz, a través de aquella particular modificación de la intencionalidad y de la autodeterminación que es la asunción de las obligaciones que le pertenecen según verdad» (BUTTIGLIONE ROCCO, *op. cit.*, p. 185).

3. El trabajo en la encíclica *Laborem Exercens*

Juan Pablo II escribe la *Laborem Exercens* (14.09.1981) en el nonagésimo aniversario de la encíclica *Rerum Novarum* de León XIII el gran Pontífice de la «cuestión social». La dedica al *trabajo humano* y al *hombre* en el vasto contexto de esa realidad que es el trabajo, como ya el mismo título señala.

El documento se divide en cinco partes: I. Introducción; II. El trabajo y el hombre; III. Conflicto entre trabajo y capital en la presente fase histórica; IV. Derechos de los trabajadores; V. Elementos para una espiritualidad del trabajo. Se trata de una encíclica que contiene enseñanzas fundamentales, pero nos limitaremos a resaltar algunos conceptos importantes para el objetivo del presente trabajo de investigación.

3.1. El significado profundo del trabajo

La encíclica empieza con la siguiente afirmación:

«CON SU TRABAJO el hombre ha de procurarse el pan cotidiano (Gn. 3, 17-19), contribuir al continuo progreso de las ciencias y la técnica y, sobre todo, a la incesante elevación cultural y moral de la sociedad en la que vive en comunidad con sus hermanos. Y «trabajo» significa todo tipo de acción realizada por el hombre independientemente de sus características o circunstancias; significa toda actividad humana que se puede o se debe reconocer como trabajo entre las múltiples actividades de las que el hombre es capaz y a las que está predispuesto por la naturaleza misma en virtud de su humanidad. Hecho a imagen y semejanza de Dios (Cf. Gn 1,26) en el mundo visible y puesto en él para que dominase la tierra (Cf. Gn 1,28), el hombre está por ello, desde el principio, *llamado al trabajo. El trabajo es una de las características que distinguen al hombre del resto de las criaturas (...)*. De este modo el trabajo lleva en sí un signo particular del hombre y de la humanidad, el signo de la persona activa en

medio de una comunidad de personas; este signo determina su característica interior y constituye en cierto sentido su misma naturaleza»²²⁵.

En estas pocas líneas, Juan Pablo II nos proporciona una definición amplia y profunda del trabajo, indica cuáles son sus fines y su significado, su sentido vocacional y su naturaleza personal²²⁶.

Lo que distingue el trabajo como acto específico de la persona es esta dimensión interior por la cual es realizado por la «persona activa en medio de una comunidad de personas», cada una de ellas poseedora de una dignidad personal y a cuya realización ha de contribuir el trabajo que realizan. «Estamos en el extremo opuesto de la forma habitual de entender el trabajo como ligado al instinto de conservación del hombre, a la lucha por la vida»²²⁷; o, de manera más reductiva, a su mera consideración como medio para obtener más prestigio, más dinero y más poder. Por esto hace falta «desvelar en toda la riqueza de la *praxis* humana aquella profunda *relación con la verdad, con el bien, con la belleza* que tiene un carácter desinteresado, puro, no utilitario»²²⁸. Se trata, por tanto, de ver el trabajo «como un esmerarse por la belleza, la verdad y el bien»²²⁹. Es ésta una actitud que, si bien podría ser tachada de poco realista, se encuentra en la experiencia común del trabajo cotidiano de la persona, ya que, en general, el hombre trabaja para mantener su propia vida y la de su familia. A este mantenimiento de la vida va siempre ligada la esperanza, si no para sí mismo para sus propios hijos, de un mejor destino, de una realización personal más plena.

²²⁵ JUAN PABLO II, *Laborem Exercens*, el encabezado. (Las mayúsculas y cursivas son del Pontífice).

²²⁶ Ha sido observado críticamente que la encíclica no proporciona una definición de trabajo, aunque da de él una descripción bastante pormenorizada. Desde cierto punto de vista, Hernán Fitte lo considera un progreso, pero, desde otro, una confusión. Es un progreso porque caben en esta definición todos los posibles trabajos, pero es una complicación porque no distingue entre trabajo y actividad humana y esto genera problemas en el diálogo interdisciplinario. (Cf. H. FITTE, *Lavoro umano e redenzione, Riflessione teologica dalla Gaudium et spes alla Laborem Exercens*, Armando Editore, Roma 1996, p. 261).

²²⁷ R. BUTTIGLIONE, *El hombre y el trabajo*, *op.cit.*, p. 109.

²²⁸ K. WOJTYŁA, *Il problema del costituirsi della cultura attraverso la «praxis» umana*, p. 1446. Texto original: «Superando tutti i limiti dei vari utilitarismi, bisogna dunque svelare in tutta la ricchezza della *praxis* umana quella profonda *relazione con la verità, con il bene e con il bello* che ha un carattere disinteressato, puro e non-utilitario »

²²⁹ R. BUTTIGLIONE, *El hombre y el trabajo*, *op.cit.*, p. 109.

Cuando Buttiglione escribe que el trabajo es esmerarse por la belleza, la verdad y el bien, hace referencia, sobre todo, a la persona humana, que es la cumbre de la Creación y que Dios hizo a su imagen y semejanza.

El esmerarse por los demás en el nivel más profundo lleva al hombre a cuidar con esmero su propia alma, es decir, la dimensión interior de su existencia personal, que sólo se le revela en el encuentro con la persona ajena al brotar, por la acogida recíproca, un *ethos*, un lugar espiritual común. Justo por medio de ese proceso se crean las realidades espirituales concretas que son la *familia* y la *nación*; así se despliega concretamente la colaboración del hombre en la obra creadora de Dios²³⁰.

El hombre está llamado al trabajo porque mediante el trabajo cuida a la persona, la propia y la ajena, y ejerce su responsabilidad con respecto a ella. Nadie puede cumplir su vocación propiamente humana sino mediante el trabajo.

Aquí estriba la diferencia entre el trabajo humano y la fatiga de los animales. No se trata sólo de que el hombre sea capaz de planificar su trabajo con más inteligencia. El hombre que no se dirige antes que nada a su corazón no puede trabar una relación justa con los demás hombres ni con las cosas. La relación con el otro está efectivamente marcada por la capacidad de acogerle en la propia interioridad y entablar con él, de formas diversas, una relación humana justa. Por otra parte, el proceso laboral es siempre un proceso social, hecho de relaciones personales con los otros seres humanos (justas o injustas). El trabajo, en suma, se despliega siempre en el seno de una urdimbre comunicativa humana y está desde el principio condicionado por la calidad de esta urdimbre²³¹.

Mediante el trabajo el hombre cultiva la verdad. En los orígenes del trabajo humano no está el interés egoísta, sino el reconocimiento del valor del ser, en sí mismo y en los demás.

²³⁰ R. BUTTIGLIONE, *El hombre y el trabajo*, p. 110.

²³¹ J. TISCHNER, *Ética del trabajo*, CSEO, Bolonia 1982, pp. 17.

3.2. El trabajo en sentido subjetivo: el hombre como sujeto y fin del trabajo

En la segunda parte de la encíclica, Juan Pablo II introduce la distinción “trabajo en sentido objetivo” (el producto o el resultado del trabajo, lo que el hombre consigue crear con su trabajo, la técnica) y “trabajo en sentido subjetivo” (el hombre, sujeto del trabajo). Es una distinción que ha llamado la atención de muchos autores²³².

Para nuestro fin interesa profundizar en el segundo elemento de esta distinción que se relaciona con la ya mencionada dimensión no transitiva de la acción humana en la filosofía de Wojtyła.

«El hombre –utilizando las mismas palabras de Juan Pablo II– debe someter la tierra, debe dominarla, porque como “imagen de Dios” es una 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. *Como persona, el hombre es, pues, sujeto del trabajo*»²³³. El trabajo es el medio a través del cual el hombre realiza su humanidad y perfecciona su vocación de persona.

«El trabajo entendido como proceso mediante el cual el hombre y el género humano someten la tierra corresponde al concepto bíblico de “dominio” sólo cuando el hombre se manifiesta y confirma *como el que “domina”*. Ese dominio

²³² «A mi modo de ver, la distinción entre el sentido objetivo y el sentido subjetivo del trabajo humano es el eje central de la encíclica *Laborem Exercens*. (...) Tal distinción pone en juego dimensiones esenciales del hombre». Cf. L. POLO, «Tener y dar. Reflexiones en torno a la segunda parte de la encíclica “*Laborem Exercens*”» en AA.VV., F. Fernández (dir.), *Estudios sobre la encíclica «Laborem Exercens»*, Ed. Católica, Madrid 1987, pp. 201-230.

« (...) il núcleo essenziale dell’Enciclica e la sua fondamentale chiave interpretativa: il rapporto fra lavoro e persona umana (la dimensione soggettiva del lavoro). Cf. C. CAFFARRA, *Lavoro e società: famiglia, nazione*, en AA. VV., Giovanni Paolo II. “*Laborem Exercens*”. L’enciclica sul lavoro, Lib. Ed. Vaticana, Ciudad del Vaticano 1981, p. 197.

Me parece muy interesante la reflexión de Jacinto Chozza sobre la importancia y la precariedad de la conexión entre el momento subjetivo y objetivo del trabajo. Cf. J. CHOZA, «Sentido objetivo y sentido subjetivo del trabajo» en AA.VV., F. Fernández (dir.), *Estudios sobre la encíclica «Laborem Exercens»*, Ed. Católica, Madrid 1987. pp. 231-265.

²³³ *Laborem Exercens*, 6.

(Las principales verdades sobre este tema habían ya sido recordadas por el Concilio Vaticano II en la Constitución *Gaudium et Spes*, sobre todo en el capítulo I, dedicado a la vocación del hombre).

se refiere en cierto sentido a la dimensión subjetiva más que a la objetiva: esta dimensión condiciona *la misma esencia ética* del trabajo. En efecto, no hay duda de que el trabajo humano tiene un valor ético, vinculado completa y directamente al hecho de que quien lo lleva a cabo es una persona, un sujeto consciente y libre, es decir, un sujeto que decide sobre sí mismo»²³⁴.

Juan Pablo II no menosprecia el trabajo en sentido objetivo, pero quiere dejar claro que «*el primer fundamento del valor del trabajo es el hombre mismo, su sujeto*». De aquí el Pontífice deriva una importante consecuencia de naturaleza ética: «es cierto que el hombre está destinado y llamado al trabajo; pero, ante todo, el trabajo está “en función del hombre” y no el hombre “en función del trabajo”»^{235 236}.

Juan Pablo II evidencia además que el trabajo «se mide sobre todo con *el metro de la dignidad* del sujeto mismo del trabajo, o sea de la persona, del *hombre que lo realiza*. A su vez, independientemente del trabajo que cada hombre realiza, y suponiendo que ello constituya una finalidad —a veces muy exigente— de su obrar, esta finalidad no posee un significado definitivo por sí mismo. De hecho, a fin de cuentas, *la finalidad del trabajo*, de cualquier trabajo realizado por el hombre (...) es siempre el hombre mismo»²³⁷.

Con esta conclusión se llega justamente a reconocer la preeminencia del significado subjetivo del trabajo sobre el significado objetivo y, sobre todo el carácter de medio que tiene el trabajo en relación a la persona.

Creemos que se puede deducir además que el “valor objetivo más o menos grande” de una profesión no puede ser un aliciente para subordinar el bien del profesional y de las

²³⁴ *Laborem Exercens*, 5.

²³⁵ *Laborem Exercens*, 6.

²³⁶ «Dal punto di vista antropologico si può affermare che il lavoro è in funzione della persona e non l'uomo e la donna in funzione dell'efficienza del lavoro. (...) Gli aspetti oggettivi, del lavoro, cioè la tecnica e l'organizzazione dei sistemi di lavoro, le leggi economiche, la necessaria redditività di ogni attività economica e l'insieme del proceso della produzione e del commercio, devono conciliarsi con la priorità della persona sulle cose». Cf. p. H. FITTE, «Il senso totale del lavoro», en G. BORGONOVO e A. CATTANEO, *Giovanni Paolo teologo. Nel segno delle Encicliche*, Mondadori, Milano 2003, p.124.

²³⁷ *Laborem Exercens*, 6.

personas con las que comparte su proyecto vital (esposo/a, hijos, padres) a la vida laboral, muchas veces sobredimensionada por un desordenado deseo de poder, de prestigio o de dinero, que en el fondo sólo revela un profundo egoísmo.

Pensando en el bien de la persona que trabaja y en la vida familiar, parece interesante considerar el pasaje en que el Papa invita al descanso y explica su significado²³⁸.

El fin del descanso humano no es exclusivamente reponer fuerzas. El hombre no es sólo físico, corpóreo, sino que es también alma; por lo tanto, el fin del descanso es humanizarse más (leer, escuchar música, pasear, contemplar la naturaleza y el arte...). Además, como el hombre es relacional se humaniza más descansando con sus familiares y amigos. Finalmente, el mejor descanso es estar a solas con el mejor Amigo: estar a solas con Dios. «Saber descansar en esta vida es pregonar el descanso o comprender que en la vida personal no cabe cansancio y que uno está llamado a ser descanso eternamente feliz»²³⁹.

En un discurso a empresarios en una de las ciudades más industrializadas de Italia, Juan Pablo II decía: «Centrar la vida en torno al trabajo trae consigo el peligro de la unidimensionalidad, con consecuencias perniciosas para tareas esencialmente anteriores como la unidad de la familia, la contemplación de los valores, las necesidades de los demás o el trabajo dedicado a la oración»²⁴⁰.

El exceso de actividad puede dificultar el crecimiento interior. «Es indispensable que el hombre no se deje someter por el trabajo –alerta también Benedicto XVI–, que no lo

²³⁸ «El hombre tiene que imitar a Dios tanto trabajando como descansando, dado que Dios mismo ha querido presentarle la propia obra creadora bajo la forma *del trabajo y del reposo*. Esta obra de Dios en el mundo continúa sin cesar, tal como atestiguan las palabras de Cristo: «Mi Padre sigue obrando todavía...»; obra con la fuerza creadora, sosteniendo en la existencia al mundo que ha llamado de la nada al ser, y obra con la fuerza salvífica en los corazones de los hombres, a quienes ha destinado desde el principio al «descanso» en unión consigo mismo, en «la casa del Padre». Por lo tanto, el trabajo humano no sólo exige el descanso cada «siete días», sino que además no puede consistir en el mero ejercicio de las fuerzas humanas en una acción exterior; debe dejar un espacio interior, donde el hombre, convirtiéndose cada vez más en lo que por voluntad divina tiene que ser, se va preparando a aquel «descanso» que el Señor reserva a sus siervos y amigos.

²³⁹ F. SELLÉS, *Antropología para inconformes*, RIALP, Madrid 2006, p.466.

²⁴⁰ Piazza Vittorio, Torino, 13. IV. 1980.

idolatre pretendiendo hallar en él el sentido último y definitivo de la vida». «La enseñanza bíblica sobre el trabajo halla su coronación en el mandamiento del descanso»²⁴¹.

3.3. La revalorización de las funciones maternas y la conciliación trabajo-familia entre los derechos fundamentales

El cuarto capítulo de la encíclica tiene como título «Derechos de los hombres del trabajo».

Si el trabajo es una obligación, es decir, un deber²⁴², es también a la vez una fuente de derechos por parte del trabajador. «Estos *derechos* deben ser examinados en el amplio *contexto del conjunto de los derechos del hombre* que le son connaturales, muchos de los cuales son proclamados por distintos organismos internacionales y garantizados cada vez más por los Estados para sus propios ciudadanos»²⁴³. Y más adelante: «Los *derechos humanos que brotan del trabajo*, entran precisamente dentro del más amplio contexto de los derechos fundamentales de la persona»²⁴⁴.

Juan Pablo II indica como derechos de la persona que trabaja: el derecho al empleo (Cf.18), el derecho de asociación (Cf. 20), el derecho al descanso (Cf. 27), el derecho al trabajo y a justas condiciones de trabajo para los trabajadores agrícolas, haciendo referencia a situaciones objetivamente injustas que gravan sobre todo a los países del Tercer Mundo (Cf. n. 21). Habla además del derecho al trabajo de las personas minusválidas (Cf. 22), y de los trabajadores emigrantes (Cf. n. 23). Lo que queremos

²⁴¹ *El trabajo es para el hombre, no al revés, advierte el Santo Padre*, <<http://www.zenit.org>> (19.03.2006).

²⁴² «El hombre debe trabajar bien sea por el hecho de que el Creador lo ha ordenado, bien sea por el hecho de su propia humanidad, cuyo mantenimiento y desarrollo exigen el trabajo. El hombre debe trabajar por respeto al prójimo, especialmente por respeto a la propia familia, pero también a la sociedad a la que pertenece, a la nación de la que es hijo o hija, a la entera familia humana de la que es miembro, ya que es heredero del trabajo de generaciones y al mismo tiempo coartífice del futuro de aquellos que vendrán después de él con el suceder de la historia. Todo esto constituye la obligación moral del trabajo, entendido en su más amplia acepción. Cuando haya que considerar los derechos morales de todo hombre respecto al trabajo, correspondientes a esta obligación, habrá que tener siempre presente el entero y amplio radio de referencias en que se manifiesta el trabajo de cada sujeto trabajador». (*Laborem Exercens*, 16)

²⁴³ *Laborem Exercens*, 16.

²⁴⁴ *Ibidem*, 16.

resaltar es que Juan Pablo II trata de estos derechos considerando a la persona humana, sujeto activo del proceso laboral, no como una entidad aislada sino en el contexto de su familia, a la que hace siempre referencia.

Nos detendremos ahora a considerar el derecho a una justa remuneración, que para Juan Pablo II es el «problema-clave de la ética social» y la «verificación concreta de la justicia de todo sistema socio-económico»²⁴⁵.

El Papa Wojtyła conecta el tema de la remuneración con la familia y habla de “salario familiar”.

La prioridad del trabajo subjetivo sobre el trabajo objetivo ha de repercutir también en la remuneración. De este modo, Juan Pablo II postula que una justa remuneración por el trabajo de una persona adulta, que tiene responsabilidades familiares, es aquella que sea suficiente para fundar y mantener una familia y asegurar su futuro²⁴⁶.

Propone además que se otorguen ayudas a las madres que elijan dedicarse exclusivamente al cuidado y educación de sus hijos y a la gestión de sus hogares. Esta propuesta presupone el reconocimiento social efectivo del trabajo de la mujer en el hogar²⁴⁷.

La Iglesia Católica siempre ha defendido la igualdad salarial de la mujer con el varón y pide con esta medida la remuneración social de la meritoria tarea de educar a los hijos. La aplicación de dicha medida sería un bien para toda la sociedad al permitir una notable mejora educativa de sus ciudadanos; estimularía el trabajo educativo materno y, a la vez,

²⁴⁵ *Ibidem*, 19.

²⁴⁶ D. MELÉ CARNÉ, «La remuneración del trabajo», en *Estudios sobre la encíclica Laborem Exercens*, BAC, Madrid 1987, p. 471.

²⁴⁷ El Vaticano sigue sugiriendo la exigencia de una medida de este tipo. El Card. Ennio Antonelli, presidente del Pontificio Consejo para la Familia, propuso en el Encuentro Internacional de las Familias de 2009 introducir el “coeficiente familiar” y reconocer económicamente el trabajo de las amas de casa.

Cf. «Giusto dare uno stipendio alle casalinghe» en <<<http://www.ilsole24ore.com/art/SoleOnLine4/Economia%20e%20Lavoro/2009/01/vaticano-stipendio-casalinghe.shtml?uuid=3176d68e-de8f-11dd-bf23-02be3858684d&DocRulesView=Liberato>>>

haría posible un mejoramiento de la atención de los hijos por parte de las madres que por imperativo económico tengan que trabajar fuera del hogar²⁴⁸.

Aquí nos encontramos de pleno en el contexto de los derechos humanos: el derecho de la madre de familia a dedicarse libremente a la educación de sus hijos sin discriminación psicológica o práctica, sin ser penalizada en relación a otras mujeres; y, por otro lado, el derecho de los hijos al cuidado y amor que necesitan «para poderse desarrollar como personas responsables, moral y religiosamente maduras y psicológicamente equilibradas»²⁴⁹.

En una homilía pronunciada en su Polonia natal, él Papa Wojtyła expresaba ya las mismas ideas:

«*La razón de ser de la familia* es uno de los factores fundamentales que determinan la economía y la política del trabajo.

Estas últimas conservan su carácter ético cuando se toman en consideración las necesidades de la familia y sus derechos.

Mediante el trabajo, el hombre adulto debe ganar los medios necesarios para la manutención de la propia familia. La maternidad debe ser tratada en la política y en la economía del trabajo como un gran fin y un gran cometido en sí mismo.

Con ella está efectivamente vinculado el trabajo de la madre, que da la luz, que alimenta, que educa, que nadie puede sustituir. Nada puede sustituir el corazón de una madre, que en una casa está siempre presente y espera siempre. El *verdadero respeto del trabajo* comporta la debida *estima por la maternidad* y no puede ser de otro modo. De esto depende también la salud moral de toda la sociedad»²⁵⁰.

En un discurso en Australia volvía a insistir sobre la revalorización social del trabajo de la madre:

²⁴⁸ D. MELÉ CARNÉ, *op.cit.*, p. 468.

²⁴⁹ *Laborem Exercens*, 19.

²⁵⁰ De la Homilía de la Misa en el Santuario de Jasna Góra, 6 junio 1979, en *Enchiridion Familiae*, vol. III, p. 2323.

«El papel de la madre necesita ser revaluado socialmente. Su quehacer doméstico requiere una gran dedicación que demanda mucho tiempo y mucho amor. Los hijos necesitan cuidados, amor y afecto. Esta atención es imprescindible para que los hijos se puedan desarrollar seguros, como personas responsables, con una madurez moral, religiosa y psicológica. Si bien la responsabilidad del desarrollo familiar corresponde por igual al padre y a la madre, sin embargo, mucho depende de la específica relación madre-hijo²⁵¹. La sociedad puede sentirse satisfecha si permite que las madres dediquen el tiempo a sus hijos y los críen de acuerdo con sus necesidades progresivas. La libertad de las mujeres como madres tiene que ser protegida con claridad, para que estén libres de toda discriminación psicológica o de cualquier otro tipo especialmente en comparación con las mujeres sin obligaciones familiares.

Las madres no pueden quedar penalizadas económicamente por la sociedad a la que sirven en el puesto más alto y necesario²⁵²».

La remuneración de las amas de casa es un tema que surge periódicamente en el debate político de los países que más valoran la familia²⁵³. La concretización de esta idea en una medida social sigue siendo todo un reto político y probablemente cultural, debido a la fuerte carga de solidaridad que presupone.

En cualquier caso, hay que advertir que en las circunstancias actuales el valor del bienestar social que producen las familias empieza a ser tímidamente percibido. El estudio del conflicto trabajo-familia está contribuyendo a tomar conciencia de esto.

²⁵¹ Cf. *Laborem Exercens*, 19; *Familiaris Consortio*, 23.

²⁵² Del Discurso *My visit*, en Hobart (Australia), 27 noviembre 1986, en *Enchiridion Familiae*, vol. III, p. 4562.

²⁵³ En Italia, por ejemplo, en 1982 la diputada Adriana Poli Bortone (Msi) presentó un proyecto de ley para dar a las amas de casa un cheque mensual. En 1995 la Corte Costituzionale reconoció que la actividad desarrollada en el hogar es, a todos los efectos, actividad laboral. En el momento de la redacción de este trabajo, en el Parlamento italiano están a la espera de ser debatidos otros dos proyectos de ley sobre el mismo tema, presentados por dos partidos distintos (Udc y Pdl).

En el párrafo siguiente Juan Pablo II reclama las que hoy llamamos políticas y medidas de conciliación trabajo-familia. Aquí sus palabras: «En este contexto se debe subrayar que, del modo más general, hay que organizar y adaptar todo el proceso laboral de manera que sean respetadas las exigencias de la persona y sus formas de vida, sobre todo de vida doméstica, teniendo en cuenta la edad y el sexo de cada uno». Y poco más adelante: «La verdadera promoción de la mujer exige que el trabajo se estructure de manera que no deba pagar su promoción con el abandono del carácter específico propio y en perjuicio de la familia, en la que como madre tiene un papel insustituible»²⁵⁴.

A diferencia de las medidas dirigidas a la revalorización social de las funciones maternas, las medidas de conciliación trabajo-familia han tenido más éxito, probablemente porque son llevadas a cabo por el binomio empresas-Estado y según un enfoque laboralista, es decir, escorado más hacia el trabajo que hacia la familia.

3.4. Trabajo como «*bonum arduum*» y algunos elementos para una espiritualidad del trabajo

Es experiencia común que el cansancio y las dificultades acompañan al trabajo humano, pero no por eso deja el trabajo de ser medio de autotranscendencia para el hombre²⁵⁵. «Aunque unido a la fatiga y al esfuerzo, el trabajo no deja de ser un bien, de modo que el hombre se desarrolla mediante el amor al trabajo²⁵⁶».

Si se aplica al trabajo la inteligencia y la voluntad, ejercitando la propia libertad e interiorizando las propias experiencias, es imposible que se mantengan al margen del trabajo todos aquellos aspectos fatigosos que integran los procesos vitales de la existencia

²⁵⁴ *Laborem Exercens*, 19.

²⁵⁵ Así lo expresa el Pontífice: «La intención fundamental y primordial de Dios respecto del hombre, que Él “creó... a su semejanza, a su imagen” (Gn 1, 26-27), no ha sido revocada ni anulada ni siquiera cuando el hombre, después de haber roto la alianza original con Dios, oyó las palabras: “Con el sudor de tu rostro comerás el pan” (Gn 3, 19). Estas palabras se refieren a la *fatiga a veces pesada* que desde entonces acompaña al trabajo humano, pero no cambian el hecho de que éste es el camino por el que el hombre *realiza el “dominio”* que le es propio sobre el mundo visible “sometiendo” la tierra». (*Laborem Exercens*, 9).

²⁵⁶ *Laborem Exercens*, 11.

de cualquier hombre. El Papa sugiere que tal vez se debe justamente a la realidad del cansancio el hecho de que el trabajo hace al hombre «más hombre»²⁵⁷.

Añade además que «Si se prescinde de esta consideración no puede comprenderse el significado de la virtud de la laboriosidad ni, más en concreto, por qué la laboriosidad debería ser una virtud: en efecto, la virtud, como actitud moral, es aquello por lo que el hombre llega a ser bueno como hombre (Summa Th., *Ibidem*)»²⁵⁸.

Más adelante, en la parte V de la encíclica dedicada a la espiritualidad del trabajo, el Papa completa su razonamiento. Hasta ahora se había concentrado en desarrollar cuanto se puede deducir a partir de los primeros capítulos del *Génesis* y en el significado del trabajo como acto de la persona. Al final del documento utiliza más a menudo los textos de la *Gaudium et spes* y reflexiona sobre la realidad de «Cristo, hombre del trabajo».

Empieza afirmando el particular cometido que tiene la Iglesia de proporcionar al hombre concreto una formación espiritual específica sobre el trabajo según el «significado que tiene ante los ojos de Dios». A tal fin comenta en primer lugar el n. 34 de la *Gaudium et spes*: el trabajo es participación del hombre en la obra de la creación, quien «según la medida de sus propias posibilidades, en cierto sentido, continúa desarrollándola y la completa»²⁵⁹. No es superflua tal puntualización, ya que el hombre continúa y desarrolla la creación en la medida de sus posibilidades y a través de sus quehaceres ordinarios, verdad que tiene que llegar a ser «patrimonio común de todos»²⁶⁰.

²⁵⁷ «No obstante, con toda esta fatiga —y quizás, en un cierto sentido, debido a ella— el trabajo es un bien del hombre. Si este bien comporta el signo de un “*bonum arduum*”, según la terminología de Santo Tomás (Summa Th. I-II, q. 40. a. 1 c; I-II, q. 34, a.2, ad 1.), esto no quita que, en cuanto tal, sea un bien del hombre. Y es no sólo un bien “útil” o “para disfrutar”, sino un bien “digno”, es decir, que corresponde a la dignidad del hombre, un bien que expresa esta dignidad y la aumenta. Queriendo precisar mejor el significado ético del trabajo, se debe tener presente ante todo esta verdad. El trabajo es un bien del hombre —es un bien de su humanidad—, porque mediante el trabajo el hombre *no sólo transforma la naturaleza* adaptándola a las propias necesidades, sino que *se realiza a sí mismo* como hombre, es más: en un cierto sentido “se hace más hombre”». (*Laborem Exercens*, 9).

²⁵⁸ *Laborem Exercens*, 9.

²⁵⁹ *Laborem Exercens*, 25.

²⁶⁰ *Laborem Exercens*, 25.

Hay que añadir que además de colaborar en la creación, el hombre participa también en la redención obrada por Cristo en la medida en que, mediante el Bautismo, participa del sacerdocio de Cristo.

En el magisterio anterior sobre el trabajo, la vida de Jesús era un modelo que los trabajadores debían imitar, pero sólo como aceptación de una situación difícil. Juan Pablo II la presenta en una perspectiva mucho más rica, hasta superar el modo en que el ejemplo de Jesús fue propuesto por el Concilio Vaticano II. El trabajo –como revela la encíclica en el n. 26– es una realidad que pertenece a la vida y a la predicación de Cristo y de la Iglesia primitiva, ya que es el lugar y el medio en el que Jesús vive y predica. Jesús no sólo fue humilde hasta el punto de querer trabajar para mostrarnos el valor de una vida de privaciones y sufrimientos, sino que vivió de acuerdo a su propio mensaje.

«Aunque en sus palabras no encontramos un mandato preciso de trabajar –más bien, una vez, la prohibición de una excesiva preocupación por el trabajo y la existencia²⁶¹–, no obstante, al mismo tiempo, la elocuencia de la vida de Cristo es inequívoca: pertenece al “mundo del trabajo”, tiene reconocimiento y respeto por el trabajo humano. Es más: *Él mira con amor el trabajo*, sus diversas manifestaciones, viendo en cada una de ellas un aspecto particular de la semejanza del hombre con Dios, Creador y Padre»²⁶².

²⁶¹ «Por eso os digo: No andéis preocupados por vuestra vida, por qué comeréis, ni por vuestro cuerpo, ni por con qué os vestiréis. ¿No vale más la vida que el alimento, y el cuerpo más que el vestido? Mirad las aves del cielo: no siembran, ni cosechan, ni recogen en graneros; y vuestro Padre celestial las alimenta. ¿No valéis vosotros más que ellas? Por lo demás, ¿quién de vosotros puede, por más que se preocupe, añadir un solo codo a la medida de su vida? Y del vestido, ¿por qué preocuparos? Observad los lirios del campo, cómo crecen; no se fatigan, ni hilan. Pero yo os digo que ni Salomón, en toda su gloria, se vistió como uno de ellos. Pues si a la hierba del campo, que hoy es y mañana se echa al horno, Dios así la viste, ¿no lo hará mucho más con vosotros, hombres de poca fe? No andéis, pues, preocupados diciendo: ¿Qué vamos a comer?, ¿qué vamos a beber?, ¿con qué vamos a vestirnos? Que por todas esas cosas se afanan los gentiles; pues ya sabe vuestro Padre celestial que tenéis necesidad de todo eso. Buscad primero su Reino y su justicia, y todas esas cosas se os darán por añadidura (Mt 6, 25-34).

²⁶² *Laborem Exercens*, 26.

Podría decirse que para Jesús el trabajo era un hecho que daba por descontado, aunque fuera el de un carpintero o un pescador o la predicación apostólica. La vocación profesional de cada persona es parte de la vocación cristiana.

Juan Pablo II hace referencia más adelante a las enseñanzas del apóstol Pablo.

«Éste se gloriaba de trabajar en su oficio (probablemente fabricaba tiendas), y gracias a esto podía también, como apóstol, ganarse por sí mismo el pan». (...) Sus instrucciones sobre el tema del trabajo tienen «*carácter de exhortación y mandato* (...) “*El que no quiere trabajar no coma*”». «Por el contrario, en otro pasaje anima a que “Todo lo que hagáis, hacedlo de corazón como obedeciendo al Señor y no a los hombres, teniendo en cuenta que del Señor recibiréis por recompensa la herencia».

Este pasaje de San Pablo es particularmente interesante porque pone en relación el trabajo con el amor. De hecho, la Redención ha sido un acto de amor. Sólo el trabajo hecho por amor permite una auténtica santificación del mundo y, al mismo tiempo, sólo así puede trascender el nivel de lo efímero. El amor en el trabajo puede ser el camino más inmediato para entender el trabajo como acto de la persona. A fin de cuentas, sólo quien trabaja por amor puede afirmar que su trabajo le perfecciona realmente como persona.

El Pontífice afirma que «las enseñanzas del Apóstol de las Gentes tienen una importancia capital para la moral y la espiritualidad del trabajo humano. Son un importante complemento a este gran, aunque discreto, evangelio del trabajo que encontramos en la vida de Cristo y en sus parábolas, en lo que Jesús “hizo y enseñó”»²⁶³.

En base a estas verdades del Cristianismo, el Papa enuncia la regla del trabajo y la medida del verdadero progreso. «Ésta es la norma de la actividad humana: que según los designios y voluntad divinos, sea conforme al auténtico bien del género humano y permita al

²⁶³ *Laborem Exercens*, 26.

hombre, como individuo y miembro de la sociedad, cultivar y realizar íntegramente su plena vocación»²⁶⁴. El verdadero progreso se alcanza cuando la organización del trabajo permite que el hombre «sea más» y no cuando se dirige a alcanzar que el hombre «tenga más». Por eso, en realidad el significado del progreso sólo puede ser entendido según el significado auténtico del trabajo; es decir, sólo cuando se consigue que el hombre sea más hombre, más persona.

Volviendo a la consideración del cansancio que el trabajo conlleva, en el n. 27 el Pontífice habla del trabajo en la perspectiva de la Cruz y de la Resurrección de Cristo.

«El sudor y el cansancio que el trabajo necesariamente conlleva en la condición actual de la humanidad, ofrecen al cristiano y a cada hombre, que ha sido llamado a seguir a Cristo, la posibilidad de participar en el amor a la obra que Cristo ha venido a realizar. Esta obra de salvación se ha realizado a través del sufrimiento y de la muerte de cruz. Soportando el cansancio del trabajo en unión con Cristo crucificado por nosotros, el hombre colabora en cierto modo con el Hijo de Dios en la redención de la humanidad. Se muestra verdadero discípulo de Jesús llevando a su vez la cruz de cada día en la actividad que ha sido llamado a realizar».

4. La empresa como comunidad de personas

Después de *Laborem Exercens*, Juan Pablo II escribió dos encíclicas sociales, la *Sollicitudo rei socialis* en 1987 y la *Centesimus annus* en el 1991; una exhortación apostólica, la *Christifideles laici* en 1988; y varios discursos y homilias dirigidas a representantes del mundo del trabajo que, de algún modo, tratan del quehacer laboral.

Nos interesa detenernos en tres pasajes de la *Christifideles laici* donde el Pontífice esboza su concepción de la empresa como comunidad de personas, definición que se encuentra

²⁶⁴ *Ibidem*, 26.

también en algunos de los discursos que solía dirigir cada 19 de marzo a representantes del mundo del trabajo.

«La empresa no puede considerarse únicamente como una “sociedad de capitales”; es, al mismo tiempo, una “sociedad de personas” en la que entran a formar parte de manera diversa y con responsabilidades específicas los que aportan el capital necesario para su actividad y los que colaboran con su trabajo»²⁶⁵.

«Es su trabajo disciplinado, en solidaria colaboración, el que permite la creación de *comunidades de trabajo* cada vez más amplias y seguras para llevar a cabo la transformación del ambiente natural y la del mismo ambiente humano»²⁶⁶.

«La finalidad de la empresa no es simplemente la producción de beneficios, sino más bien la existencia misma de la empresa como comunidad de hombres que, de diversas maneras, buscan la satisfacción de sus necesidades fundamentales y constituyen un grupo particular al servicio de la sociedad entera»²⁶⁷.

La concepción de empresa como comunidad de personas conlleva un conjunto de implicaciones éticas relacionadas con la dignidad humana, los derechos de las personas y la realización personal.

Domènec Melé identifica las siguientes consecuencias:

- 1) En el concepto de comunidad de personas, la persona es central, pero también es preciso subrayar la subjetividad de la comunidad, sin que las personas disminuyan ni vean distorsionada su propia subjetividad. Se evitan así los excesos de visiones individualistas o totalitarias.

²⁶⁵ *Centesimus annus*, 43.

²⁶⁶ *Centesimus annus*, 32.

²⁶⁷ *Centesimus annus*, 35.

- 2) Considerar la empresa como comunidad de personas implica respetar a las personas, su dignidad y sus derechos, favorecer su desarrollo como personas.
- 3) El significado ético contenido en el concepto de comunidad de personas puede facilitar una mejor integración de la ética en la práctica del *management*.
- 4) La concepción de la empresa como comunidad de personas es más realista que muchos modelos de empresa, especialmente los tomados de la economía. Estos últimos, si bien justifican ciertas hipótesis de trabajo, resultan insuficientes para explicar fenómenos como el conocimiento compartido en una empresa y la formación del capital social.
- 5) La empresa como comunidad está en línea con desarrollos recientes de corte aristotélico, pero la visión de Wojtyła va más allá al introducir un enfoque personalista y, con él, la necesidad no sólo de prestar atención a la comunidad, sino también a las personas que están en su origen²⁶⁸.

Nos permitimos explicitar más lo dicho por el Prof. Melé en el punto 2). Considerar la empresa como comunidad de personas conlleva considerarla como un ámbito de realización de personas que son esencialmente seres familiares (hijos, esposos, padres, madres). Esto implica, a su vez, tener en cuenta la realidad familiar de los que integran la empresa en todas las decisiones empresariales. En el próximo capítulo iremos desarrollando esta idea y definiremos el “principio familiar”.

5. Conclusiones

A continuación apuntamos las ideas más interesantes en función de nuestro objetivo.

²⁶⁸ D. MELÉ CARNÉ, «La empresa como comunidad de personas frente a otras visiones de la empresa», en *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*, Palabra, Madrid 2007, p. 328.

◆ **El trabajo**

Juan Pablo II propone una definición amplia y profunda de trabajo. «Es trabajo todo tipo de acción realizada por el hombre independientemente de sus características o circunstancias; toda actividad humana que se puede o se debe reconocer como trabajo entre las múltiples actividades de las que el hombre es capaz y a las que está predispuesto por la naturaleza misma en virtud de su humanidad».

Indica como fines del trabajo:

- el mantenimiento de la vida del trabajador y de su familia,
- el progreso de la ciencia y de la técnica,
- la incesante elevación cultural y moral de la sociedad. Esta última es una finalidad ordinariamente poco considerada, que revela cómo para Wojtyła el trabajo tiene una dimensión interior y social.

El trabajo tiene un sentido vocacional y es uno de los signos distintivos del hombre respecto al resto de criaturas.

◆ **La dimensión subjetiva del trabajo y su significación ética**

Por dimensión subjetiva del trabajo se entiende la relación entre trabajo y persona humana. El trabajo es una dimensión esencial de la persona humana. Esta afirmación no expresa sólo una verdad antropológica, sino también una norma ética: el hombre tiene que trabajar y, en sentido más profundo, en y a través del trabajo, la persona tiene que realizarse como tal en su humanidad, en su ser «imagen y semejanza de Dios». El trabajo no es sólo una actividad productiva sino personal, de la persona. Es lo que la encíclica llama «*la misma esencia ética del trabajo*», «el meollo fundamental y perenne de la doctrina cristiana sobre el trabajo humano».

Lo que distingue el trabajo como acto específico de la persona es la dimensión interior por la cual es realizado por la «persona activa en medio de una comunidad de personas», poseedoras cada una de ellas de una dignidad personal y a cuya realización ha de contribuir el trabajo que desempeñan. «Con el trabajo el hombre cuida la persona, la propia y la ajena, y ejerce su responsabilidad con respecto a ella. El esmerarse por los demás en el nivel más profundo, lleva al hombre a cuidar con esmero su propia alma, es decir, la dimensión interior de su existencia personal, que sólo se le revela en el encuentro con la persona ajena, al brotar, por la acogida recíproca, un *ethos*, un lugar espiritual común. Es por medio de este proceso como se crean las realidades espirituales concretas que son la *familia* y la *nación*; así se despliega concretamente la colaboración del hombre en la obra creadora de Dios»²⁶⁹.

Al ser el trabajo un valor ético en el sentido afirmado, constituye el criterio valorativo fundamental de toda la organización social del trabajo. Entendemos por criterio valorativo aquel según el cual debemos juzgar la misma organización no en cuanto productora o técnicamente eficaz, sino en cuanto capaz de humanizar al hombre. « Surge entonces un corolario sobre el que la encíclica vuelve frecuentemente: el trabajo humano es el primer elemento –primero en orden axiológico– de la “cuestión social”, ya que es el único que tiene “dignidad” frente al resto de los elementos, que sólo tienen precio²⁷⁰».

Pero precisamente porque el trabajo es una actividad de la persona como tal, es además una actividad «transitiva»: empieza en el sujeto humano y se dirige hacia un objeto externo, interpretado en un sentido muy amplio. «Aquí se encuentra todo el problema ético del trabajo, es decir, el problema de la realización de la persona en y a través del trabajo: conseguir que la exteriorización obrada por el trabajo no sea una pérdida de la persona misma, de su dignidad de sujeto libre y consciente. De no ser así, el trabajo no genera

²⁶⁹ R. BUTTIGLIONE, *El hombre y el trabajo*, p. 110.

²⁷⁰ C. CAFFARRA, "Lavoro e società: famiglia, nazione", en AA. VV., Giovanni Paolo II. "Laborem Exercens". L' encíclica sul lavoro, Lib. Ed. Vaticana, Ciudad del Vaticano 1981, pp. 198.

personas sino esclavos, pues la esencia de la esclavitud es exactamente ésta: un hombre que ha perdido su subjetividad por su trabajo y en su trabajo»²⁷¹.

◆ La concepción de la empresa como “comunidad de personas”

Juan Pablo II propone una visión personalista y comunitaria de la empresa que define como “comunidad de personas”. La empresa así entendida no tiene sólo una finalidad estrictamente económica, sino que desempeña además una función personalizadora y socializadora, creando oportunidades de encuentro, de colaboración, de valoración de las personas implicadas. En tal empresa el objetivo de producción de bienes y servicios es llevado a cabo según criterios económicos complementados con aquellos valores que permiten la plena realización de las personas que la componen. Una visión de la empresa de este tipo facilita tener en cuenta la identidad familiar de las personas que la integran y la adopción del “principio familiar” en la toma de decisiones empresariales.

◆ Principios antropológicos para la conciliación trabajo-familia

▶ PRINCIPIO DE LA SUPERIORIDAD DE LA DIMENSION SUJETIVA DEL TRABAJO RESPECTO A LA OBJETIVA

La superioridad de la “dimensión subjetiva” del trabajo respecto a la “dimensión objetiva” implica en la actividad económica anteponer siempre el desarrollo de la persona que trabaja a los otros objetivos. Velar por esta priorización compete al mismo trabajador y a los “empresarios directos” e “indirecto”²⁷².

²⁷¹ C. CAFFARRA, "Lavoro e società: famiglia, nazione", en AA. VV., Giovanni Paolo II. "Laborem Exercens". L'encíclica sul lavoro, Lib. Ed. Vaticana, Ciudad del Vaticano 1981, pp. 199.

²⁷² La distinción entre empresario directo e indirecto ha sido introducida por Juan Pablo II en la *Laborem Exercens*.

«Si el *empresario directo* es la persona o la institución, con la que el trabajador estipula directamente el contrato de trabajo según determinadas condiciones, *como empresario indirecto* se deben entender muchos

► PRINCIPIO DE SUBSIDIARIEDAD DEL TRABAJO RESPECTO A LA PERSONA

Del principio anterior deriva que el trabajo tiene carácter de medio en relación a la persona. Por lo tanto debe estar al servicio y en función de la persona y de la familia.

► EMPRESA COMO COMUNIDAD DE PERSONAS

A su vez, del principio de la superioridad de la dimensión subjetiva del trabajo respecto a la objetiva deriva la concepción de la empresa como comunidad de personas. Concebir la empresa de esta manera, entre otras cosas, conlleva fomentar el respeto y la solidaridad entre las personas que la componen y favorecer el desarrollo de cada una de ellas, actitudes indispensables para facilitar la consideración del “principio familiar” en la toma de decisiones empresariales.

factores diferenciados, además del empresario directo, que ejercen un determinado influjo sobre el modo en que se da forma bien sea al contrato de trabajo, bien sea, en consecuencia, a las relaciones más o menos justas en el sector del trabajo humano». (*Laborem Exercens*, 16)

«En el concepto de empresario indirecto entran tanto las personas como las instituciones de diverso tipo, así como también los contratos colectivos de trabajo y los principios de comportamiento, establecidos por estas personas e instituciones, que determinan todo el sistema socio-económico o que derivan de él. El concepto de empresario indirecto implica así muchos y variados elementos. La responsabilidad del empresario indirecto es distinta de la del empresario directo, como lo indica la misma palabra: la responsabilidad es menos directa; pero sigue siendo verdadera responsabilidad: el empresario indirecto determina sustancialmente uno u otro aspecto de la relación de trabajo y condiciona de este modo el comportamiento del empresario directo cuando este último determina concretamente el contrato y las relaciones laborales. Esta constatación no tiene como finalidad la de eximir a este último de su propia responsabilidad sino únicamente la de llamar la atención sobre todo el entramado de condicionamientos que influyen en su comportamiento. Cuando se trata de determinar una política laboral correcta desde el punto de vista ético hay que tener presentes todos estos condicionamientos. Tal política es correcta cuando los derechos objetivos del hombre del trabajo son plenamente respetados.

El concepto de empresario indirecto se puede aplicar a toda sociedad y, en primer lugar, al Estado. En efecto, es el Estado el que debe realizar una política laboral justa». (*Laborem Exercens*,17)

► PRINCIPIO FAMILIAR

También de la lectura de la *Laborem Exercens* emana el “principio familiar”. El nexo entre el empleado y su familia se hace más explícito cuando el Pontífice reseña los derechos del trabajador. De manera muy significativa –en nuestra opinión– considera siempre al trabajador junto a la familia a la que pertenece. No se trata, pues, de derechos individuales sino familiares.

- MEDIDAS CONCRETAS:
- ❶ SALARIO FAMILIAR,
 - ❷ VALORIZACIÓN ECONOMICA DE LAS FUNCIONES MATERNAS
 - ❸ MEDIDAS DE CONCILIACIÓN

En las paginas siguientes analizaremos el nexo trabajo-familia y la relación entre trabajo, familia y sociedad a la luz del n. 10 de la *Laborem Exercens*; a continuación expondremos los principios para la conciliación trabajo-familia encontrados en el pensamiento de Karol Wojtyła y, por último, la aplicación de la sociología relacional al tema de la conciliación, que consideramos coherente con los principios de Wojtyła, y –si se nos permite esta apreciación– su concreción práctico-social.

PARTE V
TRABAJO Y FAMILIA

V. TRABAJO Y FAMILIA

SUMARIO

1. Introducción
2. El número 10 de la *Laborem Exercens*
 - 2.1. Relación de complementariedad y recíproca dependencia entre trabajo y familia
 - 2.2. Relación circular entre trabajo, familia y sociedad
3. Conceptos antropológicos y principios éticos para la conciliación
 - 3.1. Introducción
 - 3.2. La persona: “sujeto y comunidad”
 - 3.3. Varón y mujer: “unidualidad relacional”
 - 3.4. Principio personalista y “principio familiar”
 - 3.5. La familia como “*communio personarum*”
 - 3.6. El trabajo en sentido subjetivo y la empresa como comunidad de personas
 - 3.7. Pluralidad de agentes de la conciliación
 - 3.7.1. La familia
 - 3.7.2. La empresa
 - 3.7.3. El Tercer sector
 - 3.7.4. El Estado
 - 3.8. El principio de subsidiariedad
4. Redefinición del conflicto entre familia y trabajo en el marco de un *welfare* relacional, societario y plural
 - 4.1. El problema en la perspectiva histórica
 - 4.2. De la diferenciación funcional a la diferenciación relacional
 - 4.3. Sinergias laboristas y sinergias subsidiarias: las perspectivas del *welfare* relacional societario
 - 4.4. El bien de la familia y la regeneración del capital social como fin de las buenas prácticas
5. Conclusiones

1. Introducción

En la primera parte de este capítulo, a través del análisis del n. 10 de la encíclica *Laborem Exercens*, expondremos cómo entiende el Papa Wojtyła el nexo trabajo-familia. Se trata de la contribución potencialmente más fecunda de nuestro autor y de la Doctrina social de la Iglesia. Juan Pablo II demuestra que entre familia y trabajo no hay conflicto, sino una relación de complementariedad y recíproca dependencia. Trabajo y familia son realidades originarias y naturales, fuertemente conectadas con el ser persona; representan una vocación, en cuanto son ámbitos en que la persona se realiza como tal. Tanto en la familia como en el trabajo toda la persona está presente, y no sólo algunas de sus dimensiones. Por esa razón no es natural que la familia y el trabajo estén en conflicto, cuando esto ocurre significa que la familia o el trabajo –o ambos– no han sido tratados como es debido. Sin trabajo la familia no se sostiene y sin familia el trabajo pierde motivación y consistencia. Si se quisiera establecer además una jerarquía entre estas dos realidades en base a la antropología subyacente a la *Laborem Exercens*, habría que priorizar la familia respecto al trabajo. Como veremos, Wojtyła representa esta relación de interdependencia con un círculo y, en un paso sucesivo, inserta también la sociedad en esta relación circular.

Este hallazgo implica enfocar la problemática de la conciliación trabajo-familia poniendo el acento en la relación, en la subsidiariedad del trabajo respecto a la familia y en la comunidad. Este enfoque relacional permite superar el paradigma teórico del conflicto entre vida profesional y vida familiar, además de la visión privatista de la familia y economicista del trabajo todavía prevalente. En efecto, la mayoría de los estudios se centran en el aspecto problemático de la relación, descuidando las virtualidades de los dos círculos de interdependencia: “familia-trabajo” y “familia-trabajo-sociedad”.

En la segunda parte presentaremos los principios encontrados en los escritos de Wojtyła que ayudan a dibujar una solución de tipo relacional, subsidiaria y comunitaria a la problemática de la conciliación.

En la tercera –como colofón– ilustraremos la contribución al debate de Pierpaolo Donati, padre de la sociología relacional²⁷³. Se trata de un enfoque sociológico que consideramos perfectamente en línea con los principios antropológicos señalados por Wojtyła y de mucho interés para todos los agentes de la conciliación trabajo-familia.

2. El n. 10 de la *Laborem Exercens*

Juan Pablo II dedica el n. 10 de la *Laborem Exercens* a explicar las relaciones trabajo-familia y familia-trabajo-sociedad. Debido a la importancia que este texto tiene para nuestro tema de investigación, merece ser citado por completo y comentado:

«Confirmada de este modo la dimensión personal del trabajo humano, se debe luego llegar al segundo *círculo de valores*, que está necesariamente unido a él. El trabajo es el fundamento sobre el que se forma *la vida familiar*, la cual es un

²⁷³ Pierpaolo Donati formuló la "teoría relazionale" al comienzo de los años ochenta en el libro *Introduzione alla sociologia relazionale* (Franco Angeli, Milano, 1983). Según esta perspectiva, la sociedad está hecha de relaciones que tienen que ser consideradas no como una realidad accidental, secundaria o derivada de otras entidades (individuos o sistemas), sino como realidad *sui generis*. Esta relación puede entenderse a través de tres modalidades de *ser*: 1) la relación en cuanto referencia simbólico-intencional, 2) la relación en cuanto conexión, 3) la relación en cuanto efecto. Cuando la relación tiene una existencia real, y no es un puro ente abstracto de la razón, estas modalidades son necesariamente copresentes entre ellas.

El presupuesto de la sociología relacional es un realismo analítico, crítico y relacional: analítico porque la realidad observada se conoce a través de categorías y selecciones abstraídas de la realidad; crítico porque el proceso cognoscitivo entre observado y observador se instaura a través de una interacción constituida de implicación y distancia; relacional porque el conocimiento procede a través de relaciones y define en términos relacionales cada elemento que se encuentra en el campo de investigación. La sociología relacional se fundamenta entonces en una metafísica relacional y una ontología de las relaciones que ve en éstas el fundamento de cada realidad social. La sociedad no es un sistema más o menos preestablecido que sobrepasa los hechos y fenómenos singulares, ni un puro producto de acciones individuales. Donati ha aplicado la sociología relacional a temas específicos tales como: la familia (Cf. P. Donati, *Manuale di sociologia della famiglia*, Laterza, Roma-Bari, 1998, traducción española: *Manual de Sociología de la Familia*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 2006); la salud (Cf. P. Donati, *Manuale di sociologia sanitaria*, La Nuova Italia Scientifica, Roma, 1987, traducción española: *Manual de sociología de la salud*, Ediciones Díaz de Santos, Madrid, 1994); los jóvenes y las generaciones; el orden social y político; el *welfare* y las políticas sociales; el privado social o el Tercer sector y la sociedad civil; el capital social (Cf., por ejemplo, P. Donati, I. Colozzi, *Terzo settore e valorizzazione del capitale sociale in Italia: luoghi e attori*, FrancoAngeli, Milano, 2006; P. Donati, I. Colozzi (a cura di), *Capitale sociale delle famiglie e processi di socializzazione. Un confronto fra scuole statali e di privato sociale*, FrancoAngeli, Milano, 2006).

Para una bibliografía completa de P. Donati cf. su propia web: www.didattica.spbo.unibo.it.

derecho natural y una vocación del hombre. Estos dos círculos de valores –uno conjunto al trabajo y otro consecuente al carácter familiar de la vida humana– deben unirse entre sí correctamente y correctamente permearse. El trabajo es, en cierto sentido, la condición para hacer posible la fundación de una familia, ya que ésta exige los medios de subsistencia, que el hombre adquiere normalmente mediante el trabajo. Trabajo y laboriosidad condicionan a su vez todo *el proceso de educación* dentro de la familia, precisamente por la razón de que cada uno “se hace hombre”, entre otras cosas, mediante el trabajo, y ese hacerse hombre expresa precisamente el fin principal de todo el proceso educativo. Evidentemente aquí entran en juego, en cierto sentido, dos aspectos del trabajo: el que consiente la vida y manutención de la familia, y aquel por el cual se realizan los fines de la familia misma, especialmente la educación. No obstante, estos dos aspectos del trabajo están unidos entre sí y se completan en varios puntos.

En conjunto, se debe recordar y afirmar que la familia constituye uno de los puntos de referencia más importantes, según los cuales debe formarse el orden socio-ético del trabajo humano. La doctrina de la Iglesia ha dedicado siempre una atención especial a este problema y en el presente documento convendrá que volvamos sobre él. En efecto, la familia es, al mismo tiempo, una *comunidad hecha posible gracias al trabajo* y la primera *escuela interior de trabajo* para todo hombre.

El tercer círculo de valores que emerge en la presente perspectiva –en la perspectiva del sujeto del trabajo– se refiere a esa *gran sociedad*, a la que pertenece el hombre en base a particulares vínculos culturales e históricos. Dicha sociedad –aun cuando no ha asumido todavía la forma madura de una nación– es no sólo la gran «educadora» de cada hombre, aunque de manera indirecta (porque cada hombre asume en la familia los contenidos y valores que componen, en su conjunto, la cultura de una determinada nación), sino también una gran encarnación histórica y social del trabajo de todas las generaciones. Todo esto hace que el hombre una su más profunda identidad humana con la pertenencia a la nación y entienda también su trabajo como incremento del bien común elaborado juntamente con sus compatriotas, dándose así cuenta de que por este camino el trabajo sirve para multiplicar el patrimonio de toda la familia humana, de todos los hombres que viven en el mundo.

Estos tres círculos conservan permanentemente su *importancia para el trabajo humano* en su dimensión subjetiva. Y esta dimensión, es decir la realidad concreta del hombre del trabajo, tiene precedencia sobre la dimensión objetiva. En su dimensión subjetiva se realiza, ante todo, aquel «dominio» sobre el mundo de la naturaleza, al que el hombre está llamado desde el principio según las palabras del Libro del Génesis. Si el proceso mismo de «someter la tierra», es decir, el trabajo bajo el aspecto de la técnica, está marcado a lo largo de la historia y, especialmente en los últimos siglos, por un desarrollo inconmensurable de los medios de producción, entonces éste es un fenómeno ventajoso y positivo, a condición de que la dimensión objetiva del trabajo no prevalezca sobre la dimensión subjetiva, quitando al hombre o disminuyendo su dignidad y sus derechos inalienables».

Leyendo este texto lo primero que hay que destacar es la actitud positiva, el enfoque constructivo del Papa al afrontar la relación trabajo-familia. Es una postura muy típica en Wojtyła pero inusual en nuestros debates, en los que solemos resaltar antes que nada cómo el trabajo perjudica la vida familiar o cómo la atención a la familia obstaculiza el desarrollo profesional, sobre todo en el caso de la mujer.

Juan Pablo II empieza su razonamiento describiendo lo que el trabajo aporta a la familia: el trabajo es la condición, el fundamento y el medio necesario para sostenerla económicamente y para educar a las personas que la componen. La familia por su parte es *escuela interior de trabajo para todo hombre* y provee profesionales competentes y rectamente motivados para el mundo laboral. Por lo tanto, puede afirmarse que entre trabajo y familia no hay una relación conflictiva sino de complementariedad y recíproca dependencia.

En el primer párrafo Juan Pablo II define trabajo y vida familiar como *círculos de valores* que «deben unirse entre sí correctamente y correctamente *permearse*». No hay una ética distinta para el mundo profesional y para la vida privada. El problema ético es una cuestión de valores morales y de educación en ellos a nivel individual y familiar. Como hemos visto

en la parte segunda, para Wojtyła el papel fundamental en la educación de la persona lo ejerce la familia. «Sin la familia el hombre no nace como realidad biológica; pero, sin la familia, el hombre no puede nacer tampoco en la dimensión espiritual de la persona y de la comunidad: la familia es insustituible no sólo en su función procreadora, sino aún más en su función personalista, comunional. Ninguna otra relación social existente, o posible, posee requisitos tan fundamentales y poderosos en este sentido como la familia»²⁷⁴.

En el mismo párrafo, Juan Pablo II distingue en relación a la familia dos aspectos unidos y complementarios del trabajo:

- 1) El trabajo que permite la existencia de la familia.
- 2) El trabajo desarrollado en la familia para realizar sus fines, especialmente la educación de sus miembros.

1) Desde este punto de vista, la familia entra en relación con el trabajo como su motivación, como el fin más o menos consciente al que tiende el trabajador.

El hombre, por tanto, trabaja para poder fundar una familia o para mantener la que ya ha constituido. Trabajar significa hacerse cargo del otro, aceptar el destino de paternidad o maternidad que le pertenece, cuidar de los hijos juntamente con él. Como observa Buttiglione, «en ninguna circunstancia se hace tan evidente la nobleza del trabajo humano, que es siempre colaboración en la obra creadora de Dios, como cuando es realizado por el cónyuge y los hijos, pues la obra creadora en que se colabora es la formación del rostro y del destino de esas personas. Por otro lado, ninguna vocación es más corriente y común. Es precisamente aquí donde la motivación egoísta del trabajo como lucha para satisfacer el instinto de

²⁷⁴ K. WOJTYLA, *Paternità-maternità e la «communio personarum»*, en *Metafisica della persona*, pp. 1497-1498.

autoconservación es transformada más eficazmente y donde el trabajo se convierte en el compromiso de la propia vida con aquellos a los que se ama, en un modo de realizar ese don de sí mismo que es el único camino a través del cual el hombre puede realizarse plenamente»²⁷⁵.

En muchos casos, la imposibilidad para conciliar familia y trabajo reside justo en la desarticulación a la hora de identificar y usar medios y fines a nivel personal. No hay que olvidar que el trabajo tiene carácter de medio en relación a la familia, ya que ésta última es su motivación.

Evidentemente hay que defender también en el ámbito laboral y socio-político esta relación. Si, –como afirma el Papa en el segundo párrafo–, «la familia constituye unos de los puntos de referencia más importantes, según los cuales debe formarse el orden socio-ético del trabajo humano ya que es una *comunidad hecha posible gracias al trabajo* y la primera *escuela interior de trabajo* para todo hombre», parece lógico y sumamente interesante que la familia tenga que ser un agente de la conciliación trabajo-familia y no sólo una beneficiaria, además de los agentes tradicionales.

En esta misma línea, se lee en la exhortación apostólica *Familiaris Consortio* que la familia debe ser reconocida en su identidad y aceptada en su subjetividad social por el Estado y que debe ser el verdadero sujeto de la política familiar. La familia está perfectamente legitimada y habilitada para cumplir con muchas de las acciones sociales que hoy cumplen el Estado o empresas privadas²⁷⁶. También el Papa vuelve a insistir sobre la subjetividad de la familia en *Gratissimam sane*, como ya hemos apuntado en la segunda parte. En el Compendio de Doctrina social de la Iglesia, editado bajo su pontificado, se da amplio espacio al principio de la subjetividad de la familia y al tema de la relación entre familia y trabajo. Entre otras cosas se afirma: «La familia (...) debe ser considerada protagonista esencial de la

²⁷⁵ R. BUTTIGLIONE, *La persona y la familia*, Ed. Palabra, p 174.

²⁷⁶ JUAN PABLO II, *Familiaris Consortio*, nn. 42-45.

vida económica, orientada no por la lógica del mercado, sino según la lógica del compartir y de la solidaridad entre las generaciones»; y un poco más adelante: «Familia y trabajo, tan estrechamente interdependientes en la experiencia de la gran mayoría de las personas, requieren una consideración más conforme a la realidad, una atención que las abarque conjuntamente sin las limitaciones de una concepción privatista de la familia y economicista del trabajo»²⁷⁷ ²⁷⁸. Sería interesante que políticas laborales y políticas familiares sean concebidas conjuntamente.

2) El trabajo dentro de la familia

En el punto anterior la familia emerge como una realidad que orienta el trabajo, le sirve de motivación, pero permanece de algún modo externa a él. Es el punto de vista de quien trabaja fuera de su hogar y mira desde la oficina o la fábrica a la casa como un lugar cuya existencia es posible gracias al trabajo, pero que en sí misma no es lugar de trabajo.

Es un enfoque parcial. De hecho, para que una familia viva es necesario un enorme trabajo que no se desarrolla ni en la oficina ni en la fábrica, sino en la misma casa. Es el trabajo que implica preocuparse por el bienestar físico de los miembros de la familia, dar forma al ambiente material en que viven y, sobre todo, esmerarse por la educación de sus miembros en los valores esenciales de la vida humana, de la convivencia y del trabajo. Como dice el Papa Wojtyła, la familia es la *primera escuela interior de trabajo* humano. En cierto sentido –afirma Buttiglione– el resto del trabajo, que se desarrolla fuera del ámbito inmediato de la familia, tiene esencialmente la tarea de hacer posibles los recursos que sirven como materias primas e instrumentos para este trabajo posterior que tiene lugar en el interior de la familia. De hecho, el fin directo del trabajo humano se consigue justamente

²⁷⁷ PONTIFICIO CONSEJO «JUSTICIA Y PAZ», *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*, BAC y Editorial Planeta, 2005, pp. 129 y 150.

²⁷⁸ Para una visión histórica de la Doctrina social de la Iglesia Católica sobre las relaciones entre trabajo y familia, cf. SERRERI SANDRO, *Famiglia e lavoro nell'insegnamento sociale della Chiesa*, Rubettino, Catanzaro 2006.

mediante este “trabajo doméstico”, al que el otro prepara las condiciones y proporciona los medios²⁷⁹.

En el tercer párrafo del n. 10 de la *Laborem Exercens*, Juan Pablo II añade al trabajo y a la familia la sociedad, como tercer círculo de valores que emerge según la perspectiva del sujeto del trabajo.

A través del trabajo humano (fuera y dentro de la familia) se constituye la cultura, se realiza una «específica irradiación de humanidad» –siempre y cuando lo que es «intransitivo» del trabajo informe a lo que es «transitivo»–, es decir, el patrimonio espiritual de una nación. La sociedad a su vez, aunque de manera subsidiaria respecto a la familia, ejerce una función educativa, custodiando y transmitiendo este patrimonio de valores de una generación a las siguientes. Familia, trabajo y sociedad aparecen como realidades unidas por una relación circular que pone en evidencia su continuidad e interdependencia.

El n. 10 de la *Laborem Exercens* se cierra reafirmando la superioridad de la dimensión subjetiva del trabajo sobre la objetiva –de la ética sobre la técnica–, con la advertencia que ésta última no prevalezca sobre la dimensión subjetiva, quitando al hombre o disminuyendo su dignidad y sus derechos inalienables.

²⁷⁹ Cf. R. BUTTIGLIONE, *La persona y la familia*, Ed. Palabra, p 177.

2.1. Relación de complementariedad y recíproca dependencia entre trabajo y familia

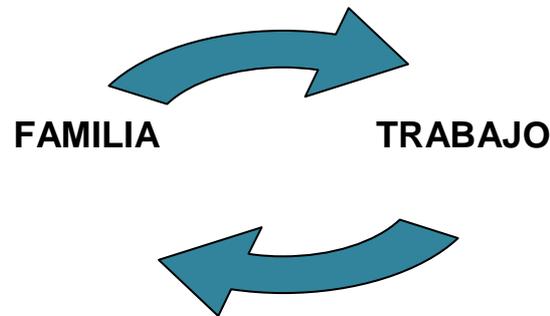


Fig. 1. Relación entre familia y trabajo

En base al n.10 de la *Laborem Exercens*, se puede afirmar que entre familia y trabajo no hay contraposición sino una relación de complementariedad y recíproca dependencia.

No hay contraposición porque la familia y el trabajo son ámbitos de formación y realización de la persona. Hay complementariedad y recíproca dependencia porque la familia depende del trabajo para su fundación y subsistencia y a su vez el trabajo depende de la familia porque sencillamente sin familias no habría personas para trabajar ni, sobre todo, personas profesionalmente responsables. Por lo tanto, parece que la complementariedad define mejor la relación entre trabajo y familia.

Lo que hay que dejar claro es la diferente relación que la persona tiene con la familia y con el trabajo. Entre persona y familia hay una relación ontológica, es pues una relación que afecta el mismo ser de las personas. Como hemos visto, entre marido y mujer hay una relación de mutua entrega: los cónyuges se hacen don de sus respectivas personas. Este tipo de relación no es posible con una actividad, ni con su resultado. Tampoco en una empresa concebida como *communio personarum*, el tipo de relación entre las personas que la integran es tan radical como el que se da entre los miembros de una familia. La familia es una “comunidad de existir” (determinada por un hecho natural y existencial), mientras

que la empresa es una “comunidad de actuar” (determinada por el fin que une a sus componentes). La relación entre persona y familia es de un orden distinto y superior a la relación entre persona y trabajo.

Carlo Caffarra, comentando el n.10 de la *Laborem Exercens*, afirma la prioridad de la familia respecto al trabajo. Este autor observa que el matrimonio y la familia en cuanto dimensiones esenciales del hombre posibilitan el nacimiento y la existencia de la persona en el mundo, donde el trabajo garantiza la subsistencia de la misma. El trabajo es menos radical que el matrimonio y la familia. Para que el hombre exista, antes del trabajo es necesario el reconocimiento del varón por parte de la mujer y recíprocamente, y el reconocimiento por parte de ambos del fruto de su unión. Caffarra aclara que prioridad, sin embargo, no significa contraposición, separación o supresión; sino jerarquía ontológica y axiológica. Según esta jerarquía, la relación entre trabajo y familia tiene que ser construida de manera que «estos dos círculos de valores –uno conjunto al trabajo y otro consecuente al carácter familiar de la vida humana– deben unirse entre sí correctamente y correctamente permearse», de modo que la persona humana, que encuentra su originaria realización en la familia y en el matrimonio, no tenga que renunciar a su «carácter familiar» cuando trabaja ni para trabajar o, al revés renunciar a su propia realización en el trabajo para salvaguardar su carácter familiar²⁸⁰. Me permito añadir que se puede interpretar el verbo “permearse” elegido por el Pontífice en sentido aún más fuerte y positivo. El mundo familiar y el mundo laboral pueden enriquecerse recíprocamente “dejándose permear” el uno por los valores del otro. Reflexionando sobre este enriquecimiento recíproco, Hernán Fitte indica como valores que se transmiten en familia y que tienen un significado importante en la vida empresarial los siguientes: la capacidad de asumir responsabilidades y llevar adelante proyectos superando las dificultades normales; la fidelidad a la palabra dada; la veracidad a pesar de que pueda perjudicar el interés de algunas de las partes; el espíritu de convivencia con los defectos, las limitaciones psíquicas o físicas de los demás; la capacidad de trabajar con otros y de crear comunidades de

²⁸⁰ Cf. C. CAFFARRA, "Lavoro e società: famiglia, nazione", en AA. VV., Giovanni Paolo II. "Laborem Exercens". L' encíclica sul lavoro, Lib. Ed. Vaticana, Ciudad del Vaticano 1981, pp. 201-202.

trabajo; el espíritu solidario; la laboriosidad y la superación de los momentos de abatimiento o de pereza; la honestidad; la valoración de las cosas y de las personas por lo que son, más que por lo que poseen y nos pueden dar. A la inversa, como hemos ya apreciado en Juan Pablo II, Fitte destaca también las razones por las que la aportación de la empresa (trabajo) a la familia es posible: en primer lugar, el trabajo es condición *sine qua non* para sostener económicamente la familia; en segundo lugar, por la promoción de virtudes ligadas a la laboriosidad y al trabajo bien hecho, por el ambiente de trabajo que transmite al ambiente familiar, por las condiciones y ritmos de trabajo que se piden a los empleados, por el modo de incorporar las modalidades propias del trabajo de la mujer, por la forma de premiar actitudes y comportamientos humanamente enriquecedores, por la acción de la empresa a nivel público en la promoción de condiciones y de leyes a favor de la familia²⁸¹.

Según un estudio realizado en 2001²⁸² en empresas de todo el mundo, las competencias directivas más valoradas parecen coincidir con las que se desarrollan en la familia²⁸³.

²⁸¹Cf. D. FITTE HERNÁN, *El círculo que une trabajo, familia y sociedad*, en D. MELÉ (Coord.), *Conciliar trabajo y familia: un reto para el siglo XXI*, Eunsa, Pamplona, 2004, pp. 98-99.

²⁸² P. CARDONA, N. CHINCHILLA, P. GARCÍA, *Las competencias directivas más valoradas*, IESE, WP 01/4.

²⁸³ N. CHINCHILLA y M. MORAGAS, *Dueños de nuestro destino. Cómo conciliar la vida profesional, familiar y personal*, Ariel 2007, p. 174.

COMPETENCIAS DIRECTIVAS Y SU DESARROLLO EN LA FAMILIA (Tab. 1)

Competencias directivas más valoradas en la empresa	Su desarrollo en familia
1. Orientación al cliente	Pensar y actuar conforme a las necesidades de los miembros de la familia.
2. Liderazgo	Ser referente a seguir.
3. Integridad	Ganarse la confianza por ser coherente entre lo que se piensa, se dice y se hace.
4. Iniciativa	Pro-actividad, adelantarse en el servicio a las necesidades de otros.
5. Trabajo en equipo	Contribución al proyecto común según la capacidad de cada cual.
6. Comunicación	Escuchar y capacidad de empatía.
7. Visión de negocio	Descubrir necesidades y oportunidades en los demás.
8. Mejora personal	Autoconocimiento, autocrítica, voluntad de aprender.
9 Toma de decisiones	Racionalidad y prudencia, frenar el temperamento y desarrollar el carácter.
10. Orientación interfuncional	Anticipar consecuencias de acciones y omisiones propias que incidirán en los otros.

Fuente: N. CHINCHILLA y M. MORAGAS, *Dueños de nuestro destino. Cómo conciliar la vida profesional, familiar y personal*, Ariel 2007, p. 174.

Desde la prioridad axiológica y ontológica de la familia respecto al trabajo deriva el principio de subsidiariedad del trabajo respecto a la familia y, por tanto, la exigencia de estructurar aquél según las exigencias de ésta.

2.2. Relación circular entre familia, trabajo y sociedad

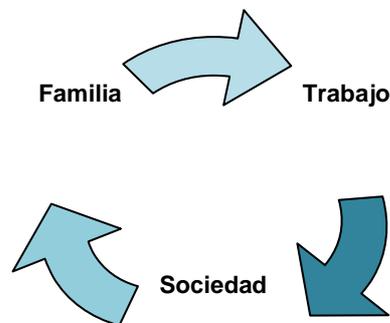


Fig.2. Relación entre familia, trabajo y sociedad

Como hemos visto, en el tercer párrafo del n. 10 de la *Laborem Exercens* Juan Pablo II añade la sociedad al trabajo y a la familia, como tercer círculo de valores que emerge según la perspectiva del sujeto del trabajo.

De modo agudo y sencillo, en el texto pontificio se dice que «el hombre une su más profunda identidad humana con la pertenencia a la nación». Carlo Caffarra se detiene a comentar esta afirmación y observa que Juan Pablo II describe la nación como hecho social y cultural al mismo tiempo. En su significado más verdadero, la cultura es la esfera en que la humanidad del hombre es promovida por sí misma. Si se quiere que el respeto por la dignidad de la persona no se quede sólo en palabras, tiene que devenir promoción de la humanidad de cada hombre y de todos los hombres, según las exigencias inagotables de la permanente identidad de la persona humana. Y es por lo que la cultura, cada cultura, es siempre una historia, ya que esta verdad del hombre tiene exigencias que nunca están plenamente satisfechas: la cultura es el hecho del hombre que deviene siempre más de lo que es. «Todo esto hace que el hombre una su más profunda identidad humana con la pertenencia a la nación». Cada uno de nosotros, en efecto, nace dentro la familia y «cada hombre asume en la familia los contenidos y valores que componen, en su conjunto, la cultura de una determinada nación». Estas breves reflexiones nos hacen ver otra dimensión

del trabajo. La cultura es el fruto del trabajo humano y del esfuerzo convergente de cada hombre. Bajo esta perspectiva, hay que entender el trabajo «como incremento del bien común elaborado juntamente con sus compatriotas»; «por este camino el trabajo sirve para multiplicar el patrimonio de toda la familia humana, de todos los hombres que viven en el mundo». La consecuencia es que «el hombre debe trabajar por respeto al prójimo, especialmente por respeto a la propia familia, pero también a la sociedad a la que pertenece, a la nación de la que es hijo o hija, a la entera familia humana de la que es miembro, ya que es heredero del trabajo de generaciones y al mismo tiempo coartífice del futuro de aquellos que vendrán después de él con el devenir de la historia» (n. 16)²⁸⁴.

Por lo expuesto puede afirmarse que, según la antropología subyacente a la *Laborem Exercens*, familia, trabajo y sociedad aparecen como realidades unidas por una relación circular que pone en evidencia su continuidad e interdependencia. Estas realidades pueden también representarse gráficamente como círculos concéntricos que indican los distintos niveles en que se manifiesta la persona, que siempre mejora junto a los demás. En particular, si en el matrimonio, en la familia y en las comunidades de trabajo se viviera una real *communio personarum*, la sociedad se trasformaría en la «civilización del amor».

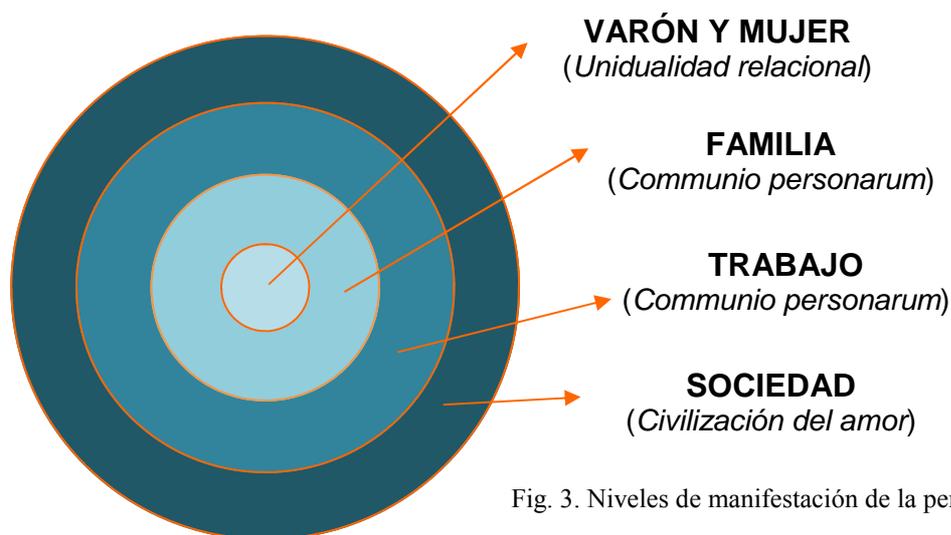


Fig. 3. Niveles de manifestación de la persona

²⁸⁴ Cf. C. CAFFARRA, "Lavoro e società: famiglia, nazione", en AA. VV., Giovanni Paolo II. "Laborem Exercens". L'enciclica sul lavoro, Lib. Ed. Vaticana, Ciudad del Vaticano 1981, pp. 203-204.

3. Conceptos antropológicos y principios éticos para la conciliación trabajo-familia

3.1. Introducción

En este apartado se indican los conceptos clave y los principios para la conciliación trabajo-familia derivados de la reflexión sobre los textos de Wojtyła en materia de persona, familia y trabajo. Estos principios, juntamente con los derivados de las relaciones que nuestro autor teje entre estas tres realidades, implican –si asumidos– una serie de cambios en el enfoque teórico de la temática de la conciliación trabajo-familia (relación, interdependencia, subsidiariedad, comunidad) y una serie de implicaciones operativas por parte del Estado, de las empresas y de las familias en vista al bien común.

3.2. La persona: “sujeto y comunidad”

La persona humana con todas sus facetas de misterio y dignidad, constituye –como hemos podido verificar– el centro de las reflexiones de Wojtyła; por lo tanto, este concepto no puede sino vertebrar también el discurso sobre la relación trabajo-familia deducible de sus textos.

De todo lo que ha escrito Wojtyła en torno a la persona nos interesa subrayar especialmente que la persona es un *ser relacional que se realiza plenamente en la acción con los demás y para los demás*. Es capaz, por su propia naturaleza, de *participación, comunión y solidaridad*.

Esta afirmación no es fruto sólo de la reflexión teológica; partiendo del dato de la persona-sujeto y a través de la metodología de *Persona y acción*, el Wojtyła-filósofo muestra cómo la persona se constituye de modo más pleno a través de la relación interpersonal. Estudia en dos momentos cómo la acción interpersonal repercute en los sujetos y construye las realidades interpersonales. Constituye el primer momento la relación yo-tú, la dimensión interpersonal de la comunidad. Su idea básica es que el yo se constituye como sujeto a

través del tú y, por eso, el tú no es sólo la expresión de una separación sino la constitución de una unidad. El segundo momento es la constitución del “nosotros” o dimensión social de la comunidad, que va más allá de la mera relación entre dos personas²⁸⁵. Wojtyła considera que existe, de algún modo, un sujeto colectivo diferente de los sujetos individuales, y para caracterizarlo realiza una nueva transferencia metodológica de los resultados de *Persona y acción*. «Lo que busca, en este caso, es que ese “nosotros” no se convierta en una entidad opaca e inhumana y, para lograrlo, transfiere la idea de subjetividad personal al “nosotros” colectivo, dotándole de una cierta interioridad, personalidad o subjetividad social»²⁸⁶. En relación a nuestro tema estas reflexiones fundamentan el concepto de la *subjetividad de la familia* y la idea de *empresa como comunidad de personas*. La familia, estando dotada de su propia *subjetividad social* y como hemos visto en el capítulo a ella dedicado, puede participar en la vida social y política. «Las familias, lejos de ser sólo objeto de la acción política, pueden y deben ser sujeto de esta actividad»²⁸⁷. En el párrafo sobre la pluralidad de agentes de la conciliación veremos lo que puede hacer la familia para contribuir a encontrar soluciones más humanas a la problemática que nos ocupa. De la definición de la *empresa como comunidad de personas* ya hemos hablado en la parte dedicada al trabajo, y volveremos sobre ella más adelante.

3.3. Varón y mujer: “unidualidad relacional”

Del principio de la “unidualidad relacional”²⁸⁸ entre varón y mujer, que ya hemos visto de manera detallada, deriva posiblemente una de las claves antropológicas más importantes

²⁸⁵ Cf. el ensayo *Soggetto e comunità*, en *Metafisica della persona*, *op.cit.*, p. 1329-1386.

²⁸⁶ J.M. BURGOS, *Karol Wojtyła*, en Fernández Labastida, F. – Mercado, J. A. (editores), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*,

URL: <http://www.philosophica.info/archivo/2007/voces/wojtyla/Wojtyla.html>

²⁸⁷ JUAN PABLO II, *Familiaris Consortio*, 44.

²⁸⁸ «En su reciprocidad esponsal y fecunda, en su común tarea de dominar y someter la tierra, la mujer y el hombre no reflejan una igualdad estática y uniforme, y ni siquiera una diferencia abismal e inexorablemente conflictiva: su relación más natural, de acuerdo con el designio de Dios, es la “*unidad de los dos*”, o sea una

para la conciliación trabajo-familia: la armonía entre varón y mujer en la familia y en el trabajo que permite a cada uno aportar su contribución específica. Armonía que se perdió con el pecado original y que, con el esfuerzo personal y la gracia de la Redención –si uno se acoge a ella–, es posible alcanzar.

Como vimos en el capítulo dedicado a la persona, la diferencia fundamental entre varón y mujer estriba en la posibilidad de ser padre o madre. Precisamente el *ethos* de la paternidad y el *ethos* de la maternidad hacen que el varón y la mujer puedan ser agentes de la conciliación trabajo-familia.

Hay que sostener la diversidad y la complementariedad entre varones y mujeres también en las políticas de conciliación. La conciliación tiene diversas semánticas que muy a menudo no tienen nada que ver con la familia. A nivel europeo, por ejemplo, prevalecen las semánticas que adoptan el enfoque de la política de género y que buscan sustancialmente favorecer el trabajo profesional femenino. Es éste un objetivo seguramente importante, pero que no se corresponde exactamente con lo de conciliar trabajo y familia; de hecho, si no se gestiona bien, puede llevar además a resultados opuestos. El fin de la conciliación trabajo-familia es el bienestar familiar, no la ocupación femenina.

Además, «se trata de una perspectiva estrictamente individual y por lo tanto parcial, en cuanto que no abre espacio al reconocimiento de la unidad familiar en sí misma»²⁸⁹.

3.4. Principio personalista y “principio familiar”

En la segunda parte de nuestra investigación hemos visto cómo Wojtyła retoma la tesis kantiana según la cual la persona humana debe ser tratada siempre y sólo como «fin» y nunca como «medio» y la lleva a sus consecuencias extremas, afirmando: «Nadie tiene

“*unidualidad*” relacional, que permite a cada uno sentir la relación interpersonal y recíproca como un don enriquecedor y responsabilizador» (JUAN PABLO II, *Cartas a las mujeres*, 8).

²⁸⁹ G. GUITIÁN, La relación trabajo familia: un diálogo entre la Doctrina social de la Iglesia y la Ciencias Sociales en *Scripta theologica* 41 (2009/2), p. 393.

derecho de servirse de una persona, de usarla como un medio, *ni siquiera Dios su creador*»²⁹⁰. Wojtyła ha utilizado este principio al comienzo de sus reflexiones filosóficas para referirse a las relaciones familiares y lo ha extendido después a cada relación social – relaciones laborales inclusive–.

El principio personalista ha sido asumido por una parte del pensamiento económico, pero, en nuestra opinión, no lo ha sido con el alcance que tiene para Wojtyła-Juan Pablo II.

«¿Qué significa no instrumentalizar una persona en la empresa? (...) Recientemente, el principio ha sido replanteado de este otro modo: “todo hombre ha de ser tratado respetando/promoviendo siempre su valor de persona” (Chalmeta, 1994). Aquí se distinguen dos elementos, el respeto y la promoción:

a) la referencia al “respeto” de la persona constituye como un primer nivel. Es un nivel mínimo en el que se indica que el primer paso del principio personalista lleva a no violar la dignidad de la/s persona/s. Este nivel está constituido por lo que hoy llamamos los derechos humanos o los derechos de la persona;

b) pero el principio personalista no se detiene en este primer nivel, sino que integra un segundo paso que consiste en la “promoción” de la/s persona/s. Es un orden que se puede llamar maximalista, y que consiste no sólo en el respeto de los derechos humanos, sino a satisfacer en la medida de lo posible las necesidades objetivas de la persona en lo que se refiere a bienes materiales, culturales y espirituales (en sentido amplio)».

(...) Desde esta perspectiva el gobierno en la empresa puede ser visto como la función de ocuparse de los demás en todo lo que hace al respecto y a la promoción de las personas en lo que se refiere a su trabajo profesional»²⁹¹.

²⁹⁰ *Ibidem*, p. 478. Texto original: «Nessuno ha il diritto di servirsi di una persona, di usarne come di un mezzo, neppure Dio suo creatore».

²⁹¹ Cf. ej. H. FITTE, «La primacía de las personas en el gobierno de la empresa», en D. MELÉ CARNÉ (Coord.), *Ética en el gobierno de la empresa*, Eunsa, Pamplona (Navarra), 2006, p. 34-40.

En nuestra opinión, fundamentada en las enseñanzas de Wojtyła-Juan Pablo II, no se puede promover a la persona sin tener en cuenta su identidad familiar (hijo/a, padre/madre, esposo/a), ya que la relación familiar es la relación de comunión por excelencia, es una connotación ontológica de la esencia misma del hombre y de la mujer, eliminada la cual se elimina al hombre y a la mujer como personas.

Además, como hemos visto en la parte IV de esta memoria de investigación, cuando Juan Pablo II habla en la *Laborem Exercens* de los derechos del trabajador, los trata siempre considerando la persona humana, sujeto activo del trabajo, no como una entidad aislada sino en el contexto de su familia, a la que hace siempre referencia. Por ejemplo, cuando habla del salario afirma que «una justa remuneración por el trabajo de la persona adulta que tiene *responsabilidades de familia* es la que sea suficiente para fundar y mantener dignamente una familia y asegurar su futuro»²⁹². De igual modo se refiere a la familia cuando habla del trabajo de la mujer, del trabajador agrícola, del trabajador minusválido, de la emigración por trabajo²⁹³, etc.

Por lo tanto, consideramos que hay que “ampliar” el principio personalista de manera que en su aplicación se tenga en cuenta también la identidad familiar del trabajador y que se introduzca el “principio familiar” en el gobierno de las organizaciones, es decir, en todos los procesos de toma de decisiones en los diversos ámbitos de la gestión empresarial. Nos referimos por ejemplo a las elecciones estratégicas y financieras (fusiones, adquisiciones, ventas, redimensionamientos, cierres de plantas), a la organización del trabajo (diseño de los puestos de trabajo, modo de estructurar y desarrollar la carrera profesional de las personas empleadas, políticas de contratación), etc. Esto implica ir más allá de la adopción de algunas buenas prácticas –a las que no restamos importancia–, y actuar así de manera verdaderamente responsable con las familias²⁹⁴.

²⁹² *Laborem Exercens*, 19.

²⁹³ *Laborem Exercens*, 19, 21, 22, 23.

²⁹⁴ Se suele dar a menudo la incoherencia de grandes empresas que adoptan por un lado políticas *family-friendly* y por otro pagan salarios bajísimos que no permiten fundar o sacar adelante una familia; contratan

3.5. Familia como “*communio personarum*”

Como hemos visto en el capítulo dedicado a la familia, Wojtyła la define como “*communio personarum*”, significando con el término *communio* aquel modo a través del cual, existiendo y actuando recíprocamente, los hombres se confirman y se afirman como personas. La *communio* permite la realización personal de cada uno a través de la relación recíproca. La *communio* se realiza sobre todo en el matrimonio, primera forma de unión entre personas, pero se extiende también a la relación con todas las demás en distintos niveles.

La reciprocidad y el don sincero de sí son los elementos esenciales de la *communio personarum* e indican que ésta es algo fundamental y constitutivo del ser humano. La comunión de las persona significa existir en una relación de don recíproco.

Esta reciprocidad y esta capacidad de entrega hacen que la familia pueda ejercer las funciones que le son propias –procreadora, personalista, comunional, solidaria– y que resultan indispensables para el desarrollo de una sociedad al servicio de la persona²⁹⁵. Urge por parte de los poderes públicos el reconocimiento de la subjetividad de la familia y su derecho de ciudadanía.

Gutián observa justamente que uno de los efectos del reconocimiento de la subjetividad de la familia es la promoción de la estabilidad del matrimonio. En relación con la conciliación trabajo-familia, la estabilidad familiar es, en condiciones normales, fuente de soluciones más que de inconvenientes, gracias a los vínculos de solidaridad que genera. Por esto desde la perspectiva de la conciliación trabajo-familia, observar el crecimiento de la tasa de rupturas de matrimonios genera cierta preocupación. Más separaciones implican más

empleados de empresas de trabajo temporal por varios años sin ponerlos nunca en plantilla; o despiden trabajadores para subir su valor en Bolsa.

²⁹⁵ La entrega de sí en la familia madura y hace crecer a la persona de modo global. Sin la familia el hombre no nace como realidad biológica; pero, sin la familia, el hombre no puede nacer tampoco en la dimensión espiritual de la persona y de la comunidad: «la familia es insustituible no sólo en su función procreadora, sino aún más en su función personalista, comunional. Ninguna otra relación social existente, o posible, posee requisitos tan fundamentales y poderosos en este sentido como la familia» (K. WOJTYŁA, *Paternità-maternità e la «communio personarum»*, en *Metafisica della persona*, pp. 1497-1498).

familias monoparentales con posiblemente más dificultades para conciliar trabajo y familia.

«Cuando los poderes públicos no protegen la estabilidad familiar, promocionar la conciliación trabajo-familia sigue siendo una necesidad, pero es difícil no diagnosticar esquizofrenia. Parafraseando a Juan Pablo II hay que preguntarse: ¿qué ganancia real obtendrá la sociedad –hasta en el plano económico– si una imprudente legislación perjudica la solidez y funciones de la familia? Esto es aplicable tanto a la política familiar como a la política del trabajo»²⁹⁶.

En el párrafo sobre los agentes de la conciliación veremos el papel activo que podría tener la familia en relación al tema que nos ocupa.

3.6. El trabajo en sentido subjetivo y la “empresa como comunidad de personas”

Como hemos visto en la cuarta parte dedicada al trabajo, Juan Pablo II distingue entre dimensión subjetiva y objetiva del trabajo (dimensión intransitiva y transitiva de la acción en sus textos filosóficos, anteriores al Pontificado). Coherentemente con el principio personalista, la dimensión subjetiva del trabajo es superior a la objetiva. La dignidad del trabajo procede de la persona y precede a los otros elementos económicos. Esto implica que el trabajo es en función de la persona y de su familia, y no son la persona y la familia en función de la eficiencia del trabajo. Los aspectos objetivos del trabajo –como vimos en el capítulo a esto dedicado–, es decir, la técnica y la organización de los sistemas laborales, las leyes económicas, la necesaria rentabilidad de cada actividad económica y el conjunto del proceso de producción y de comercialización, deben ser estructurados respetando el principio de la subsidiariedad del trabajo respecto a la familia. La economía ha nacido como ciencia finalizada a descubrir las leyes que gobiernan la más eficiente producción y distribución de los bienes destinados a satisfacer las necesidades humanas. Es incoherente

²⁹⁶ G. GUITIÁN, La relación trabajo-familia: un diálogo entre la Doctrina social de la Iglesia y la Ciencias Sociales en *Scripta theologica* 41 (2009/2), p. 393.

una inversión de orden que ponga a las personas al mismo nivel de cualquier otro medio de producción.

Del principio de la dimensión subjetiva del trabajo deriva también la concepción de la empresa como comunidad de personas a la que ya hemos aludido y que facilita la adopción del “criterio familiar” en la gestión empresarial.

3.7. Pluralidad de agentes de la conciliación

Conforme a la naturaleza relacional de la persona y a la interdependencia familia-trabajo-sociedad, el problema de la conciliación trabajo-familia tiene carácter societario e implica la cooperación de una pluralidad de agentes para su solución. Según la antropología subyacente a la *Laborem Exercens*, los actores de la conciliación trabajo-familia son esencialmente cuatro: la familia, el empresario directo, el empresario indirecto (el Estado y otras instituciones como, por ejemplo, las Cámaras de comercio, los sindicatos, las patronales o las organizaciones internacionales) y las sociedades intermedias (asociaciones, cooperativas, etc.)²⁹⁷.

3.7.1. La familia

La familia, estando dotada de una subjetividad propia y constituyendo *uno de los puntos de referencia más importantes, según los cuales debe formarse el orden socio-ético del trabajo humano*, puede ser un agente de la conciliación trabajo-familia en dos niveles:

1) A nivel de sociedad civil, a través de la gestión de las necesidades familiares de manera asociada.

²⁹⁷ Cf. *Laborem Exercens*, 17.

Debemos hacer aquí un pequeño paréntesis. Una de las paradojas de nuestra sociedad, como señala Rocco Buttiglione, es el hecho de que hay personas que trabajan demasiado y otras demasiado poco²⁹⁸. Algunos no trabajan lo suficiente para fundar y mantener una familia, mientras que otros trabajan demasiado sin poder dedicar a su familia el tiempo y la atención necesarios.

El primer caso es el de muchos jóvenes. Buttiglione atribuye esta situación al hecho de que el trabajo no se organiza en puestos estables, está fragmentado y los jóvenes tienen dificultad para encontrar actividades laborales capaces de proporcionar la suficiente confianza en el futuro para fundar la propia familia. Estos jóvenes suelen apoyarse en sus familias de origen. No trabajan pero gastan un rédito. Sus necesidades básicas son cubiertas por la familia, mientras pequeños trabajos parciales y no garantizados les ofrecen unos ingresos que pueden gastar en consumo de lujo o de ostentación. El efecto de esta situación social sobre el equilibrio moral de la juventud es desastroso. La tentación de no concebir el matrimonio como la sede ideal y normal de las relaciones sexuales se hace demasiado fuerte y, en conexión con esto, la contracepción se convierte en una necesidad obsesivamente sentida. Como resultado, estos chicos no se acostumbran a concebir ni el trabajo ni la familia como experiencias decisivas para el desarrollo de la verdad de su humanidad. El desarrollo de estos jóvenes se detiene en una adolescencia anormalmente alargada, y esto puede tener como consecuencia una dificultad o una incapacidad de volver a emprender el camino de la propia madurez humana, aunque al final se hayan encontrado las condiciones materiales necesarias para ello²⁹⁹.

El segundo caso es el de quienes trabajan demasiado sin poder dedicar a su familia el tiempo y la atención necesarios. También aquí se daña la vida de la familia, que viene expoliada de funciones que son crecientemente atribuidas a los servicios públicos de asistencia. De los ancianos, muy a menudo, la familia sólo se hace cargo pagando los impuestos y las contribuciones, de modo que los entes públicos se ocupen de ellos. De los niños y de los jóvenes, la familia se ocupa cada vez menos; son confiados a la escuela y,

²⁹⁸ R. BUTTIGLIONE, *La persona y la familia*, Ed. Palabra, Madrid 1999, p. 187.

²⁹⁹ Cf. R. BUTTIGLIONE, en *op.cit.*, p. 185-186.

fuera del horario escolar, a los medios de comunicación o a empresas de ocio. Este proceso termina vaciando la vida de familia y, al privarla de tareas que le corresponden, la despoja de una parte de los motivos por los que existe, de su ser «comunidad de trabajo» que le pertenece esencialmente y en modo constitutivo³⁰⁰.

En el sector de los servicios a las personas dependientes, la creación de asociaciones familiares (Tercer sector) podría ser una solución para crear nuevos puestos de trabajo y permitir a la familia ejercer funciones que le competen pero que no está en condiciones de ejercer sola.

2) A nivel político, siempre a través del asociacionismo y la utilización de los instrumentos democráticos, las familias pueden pedir a sus representantes políticos medidas de conciliación trabajo-familia que respondan a sus necesidades reales. La política está basada en decisiones, y estas decisiones dependen de relaciones de fuerza. Por lo tanto, para que se adopten medidas favorables a la conciliación trabajo-familia resulta imprescindible promover asociaciones solventes y eficaces que logren influir en la toma de decisiones. Sólo entonces los políticos se sentirán presionados o con el apoyo suficiente para tomar medidas en la dirección deseada por las familias³⁰¹.

³⁰⁰ *Ibidem*, p. 187-188.

³⁰¹ La familia puede ser agente de la conciliación también en un tercero nivel, el particular. En el interior de cada familia, todos sus miembros tienen que constituir una «verdadera comunidad de trabajo». Las investigaciones y estudios de Pedagogía familiar proporcionan muchas ideas sobre la formación para el trabajo en familia. Aquí sólo me permito señalar dos. Primera: es muy importante que en familia se trabaje y que las tareas del hogar, que es un bien de toda la familia, se compartan entre todos. Esto implicará por parte de algunos superar viejos estereotipos o vencer la pereza, favorecer –normalmente es el caso de las mujeres– el espíritu de iniciativa de los demás y saber delegar con humildad y paciencia si las cosas se hacen con lentitud o de manera distinta a la propia. Segunda: educar para el trabajo implica educar en el espíritu de servicio para que el amor sea la motivación del trabajo. La vida familiar ofrece muchas oportunidades en las que hay que arrimar el hombro a favor de los demás, desde, por ejemplo entre hermanos, renunciar a una matrícula de honor o a una actividad extraescolar para dedicar un tiempo a un hermano menos dotado que gracias a esta ayuda consigue pasar de curso a, entre cónyuges, renunciar a horas de sueño o de la propia actividad profesional para ayudar al otro en caso de enfermedad, de un momento laboral particularmente exigente, o porque han traído al mundo una nueva criatura.

3.7.2. La empresa

Desde hace ya algún tiempo, expresiones como “empresa *family-friendly*”, “empresa familiarmente responsable” y “familia como *stakeholder* de la empresa” han entrado en el vocabulario corriente. Pero, más allá de las definiciones y de las certificaciones³⁰², hay que admitir que nos espera todavía bastante camino para el reconocimiento de la familia por parte de la empresa o, mejor dicho, el reconocimiento de la identidad familiar de cada empleado/a (padre/madre, hijo/a, esposo/a) por parte de empresarios y directivos.

No hay duda de que las empresas han sido las primeras en tomar conciencia del problema de la conciliación y en intentar buscar soluciones, animadas, eso sí, por distintas motivaciones.

Nuria Chinchilla, utilizando tres paradigmas de empresa, examina los motivos por los que las empresas se convierten en empresas familiarmente responsables. «El modelo de empresa mecanicista incorpora así las prácticas de conciliación como una estrategia de *marketing* o reputación corporativa. El modelo psicosocial muestra cómo las empresas utilizan las prácticas de conciliación para atraer u retener talento. Finalmente, el modelo antropológico/humanista fomenta una cultura familiarmente responsable, como una consecuencia lógica de tratar a los empleados como seres humanos enterizos³⁰³».

En todo caso, las empresas son las grandes protagonistas de la conciliación, sobre todo por una de las razones de la subsidiariedad: cuanto más cerca se está de los problemas, mejor se adapta la solución ideada (si se encuentra) a las necesidades concretas³⁰⁴.

³⁰² Han sido elaborados algunos sistemas de certificación. A título de ejemplo recordamos aquí el “*Family Friendly Index*” americano; el “certificado EFR” español, elaborado por el ICWF - Centro Internacional Trabajo y Familia, del IESE; el “certificado Audit F&L”, desarrollado en Alemania y difundido con éxito en Austria e Italia.

³⁰³ N.CHINCHILLA, *Ser una empresa familiarmente responsable. ¿Lujo o necesidad?*, Pearson, Madrid, 2007, p. 29-48.

³⁰⁴ G. GUITIÁN, La relación trabajo familia: un diálogo entre la Doctrina social de la Iglesia y la Ciencias Sociales en *Scripta theologica* 41 (2009/2), p. 394,

Como hemos visto, Wojtyła tiene una concepción personalista de la empresa que define como “comunidad de personas”, donde lo que más importa son las personas y las relaciones entabladas entre ellas para un fin común de servicio a la sociedad.

«La empresa no puede considerarse únicamente como una “sociedad de capitales”; es, al mismo tiempo, una “sociedad de personas” en la que entran a formar parte de manera diversa y con responsabilidades específicas los que aportan el capital necesario para su actividad y los que colaboran con su trabajo»³⁰⁵.

«La finalidad de la empresa no es simplemente la producción de beneficios, sino más bien la existencia misma de la empresa como comunidad de hombres que, de diversa manera, buscan la satisfacción de sus necesidades fundamentales y constituyen un grupo particular al servicio de la sociedad entera»³⁰⁶.

Apostando por un modelo de empresa personalista y relacional como es el de Wojtyła, en relación al tema que nos ocupa haría falta por parte de las empresas:

- introducir el “principio familiar” en las grandes decisiones y en las relaciones ordinarias;
- hacer más eficaces las políticas de conciliación con una explícita intencionalidad subsidiaria hacia la familia, es decir, que persigan efectivamente el bienestar de las familias de los empleados. Para este fin sería interesante generar y sostener estas políticas a través de la implicación dialógica entre familia y empresa introduciendo, por ejemplo, los contratos relacionales.

Muy valiosas resulta también la colaboración con otras empresas ubicadas, por ejemplo, en los mismos polígonos industriales y la contratación de entidades del Tercer sector para desarrollar servicios dirigidos a las familias y a las empresas;

³⁰⁵ *Centesimus annus*, 43.

³⁰⁶ *Centesimus annus*, 35.

- las políticas de conciliación trabajo-familia deberían considerarse como parte esencial de la identidad de los planteamientos de sostenibilidad, RSC, etc. Constituyen una preocupación clara para el bienestar social. Las familias de los propios trabajadores son unos de los primeros ámbitos donde la empresa puede brindar su contribución al bien común. «No hay verdadera RSC si no se es una empresa familiarmente responsable³⁰⁷».

3.7.3. El Tercer sector

El Tercer sector –concretización del principio de participación³⁰⁸– es el conjunto de organizaciones de solidaridad social (asociaciones familiares, voluntariado organizado, etc.) que no dependen del Estado y ni por fines lucrativos de mercado. Desde el punto de vista sociológico se configura como un sujeto autónomo de las dinámicas societarias, autonomía que depende del hecho de que presenta una cultura, una normatividad, una operatividad y un rol social propios: es el ámbito de la solidaridad, que sigue reglas de intercambio distintas de las del mercado y del Estado y se estructura en formas organizativas finalizadas (como el Estado) a la realización del bien común, pero diferenciándose del Estado por especializarse en la producción de bienes relacionales. El ámbito privilegiado en que las asociaciones del Tercer sector pueden ayudar las familias en la conciliación es el de los servicios de *care*.

³⁰⁷ G. GUITIÁN, «La relación trabajo-familia: un dialogo entre la Doctrina social de la Iglesia y las Ciencias Sociales» en *Scripta theologica* 41 (2009/2), p. 402. Sobre conciliación y RSE ver del mismo autor: «Conciliating Work and Family: a Catholic Social Teaching perspective» en *Journal of Business Ethics* (2009) 88, p. 513-524.

³⁰⁸ Cf. *Infra*, cap. 2 (la persona), § 5 (participación, solidaridad y comunión como actos de la persona).

3.7.4. El Estado

Coherentemente con una antropología que considera al hombre como un ser autónomo, relacional y con la capacidad de trascenderse, consideramos que la comunidad política se constituye para servir a la sociedad civil, de la cual deriva.

La comunidad política y la sociedad civil, aun cuando estén recíprocamente vinculadas y sean interdependientes, no son iguales en la jerarquía de los fines. La comunidad política está esencialmente al servicio de la sociedad civil y, en último análisis, de las personas y de los grupos que la componen.

«El Estado debe aportar un marco jurídico adecuado para el libre ejercicio de las actividades de los sujetos sociales y estar preparado a intervenir, cuando sea necesario y respetando el principio de subsidiaridad, para orientar al bien común la dialéctica entre las libres asociaciones activas en la vida democrática»³⁰⁹.

Por lo tanto, también para lo que concierne a la conciliación trabajo-familia, consideramos que el Estado tiene que ejercer una actividad subsidiaria respecto a la sociedad civil. Es decir, las medidas de conciliación están primariamente definidas entre el complejo “empresas-familias-Tercer sector”, y el Estado interviene allá donde sea útil para promocionar la relación familia-trabajo.

Urge por parte del Estado el reconocimiento económico, en la forma que se considere más oportuna en cada país (cheque mensual, cotización en la seguridad social, plan de pensiones, beneficios específicos por actividad de cuidado domestico en la óptica de valorizar las redes de mutuo y auto-ayuda en la colaboración de redes informales y formales, etc.), de la labor de quienes deciden dedicarse a tiempo completo a la educación de los hijos y a las tareas del hogar. Las madres que no trabajan fuera de casa siguen siendo penalizadas fuertemente por lo sistema sociales de la mayoría de los países, que no otorgan ningún valor al trabajo que desarrollan en el hogar.

³⁰⁹ PONTIFICIO CONSEJO «JUSTICIA Y PAZ», *Compendio de doctrina social de la Iglesia*, Planeta, 2005, p. 211.

3.8. El principio de subsidiariedad

El principio de subsidiariedad, por tanto, debe regir las relaciones entre los agentes de la conciliación.

Conforme a este principio, como ya vimos en el capítulo dedicado a la familia, todas las sociedades de orden superior deben adoptar una actitud de ayuda respecto a las menores. «Una estructura social de orden superior (Estado) no debe interferir en la vida interna de un grupo social de orden inferior, privándola de sus competencias, sino que más bien debe sostenerla en caso de necesidad y ayudarla a coordinar su acción con la de los demás componentes sociales, con miras al bien común»³¹⁰.

De este modo, los cuerpos sociales intermedios pueden desarrollar adecuadamente las funciones que les competen. A la subsidiariedad entendida en sentido positivo corresponde una serie de implicaciones en negativo, que imponen al Estado abstenerse de cuanto restringiría, de hecho, el espacio vital de las células menores y esenciales de la sociedad. Este principio se impone porque toda persona, familia y cuerpo intermedio tiene algo de original que ofrecer a la comunidad³¹¹.

Las responsabilidades que se derivan de haber fundado una familia –la responsabilidad de tener hijos, de cuidarlos y educarlos– son exclusivas de la familia. Los poderes públicos deben ayudar a los padres a cumplir sus funciones pero nunca arbitrar políticas que los sustituyan, excepto en aquellos casos en que los padres no puedan objetivamente desempeñar sus funciones. El Estado tiene que favorecer la autonomía y el *empowerment* de la familia y de las asociaciones familiares.

Hay dos modos de concretar la subsidiariedad: el vertical y el horizontal. En el caso de la conciliación trabajo-familia, la subsidiariedad vertical se realiza mediante una legislación que incentiva políticas de los tiempos e introduce facilitaciones para las empresas que

³¹⁰ JUAN PABLO II, *Centesimus Annus*, 48.

³¹¹ PONTIFICIO CONSEJO «JUSTICIA Y PAZ», *Compendio de Doctrina Social de la iglesia*, Planeta, Barcelona 2005, p. 23-24.

certifiquen su calidad *familiarmente responsable*. Las facilitaciones pueden ser fiscales, fondos estructurales, infraestructuras, servicios.

La subsidiariedad horizontal se realiza a través de la auto-organización de las relaciones entre familias y empresas mediante, por ejemplo, los “contratos relacionales de trabajo”. Los “contratos relacionales” son aquellos que tienen en cuenta la relación laboral y no sólo la prestación y contraprestación funcional. Son contratos en los que, además de la parte monetaria, de previsión y seguridad, se introducen servicios de *welfare* empresarial (flexibilidad horaria, *vouchers*,...), que se corresponden con aquellos derechos de los trabajadores en cuanto *stakeholders* de la empresa, en cuanto portadores de intereses del trabajo y en el trabajo³¹².

A esta concepción de contrato subyace evidentemente una visión personalista del trabajo como la de Wojtyła, que no reduce el trabajo a “mercancía” sino a una relación que se instaure entre trabajador y emprendedor. Un emprendedor que reconoce no sólo la dignidad del trabajo del empleado, sino también su dignidad de persona en relación con unos familiares que dependen de él.

Donati considera además que hay que introducir en los contratos de trabajo la variable “tiempo de familia”. «A fin de cuentas, éste es el sentido de la nueva economía que habla el lenguaje de “los trabajos”, en lugar de un trabajo estandarizado y regulado por contratos colectivos nacionales como en la era fordista»³¹³. El problema de la conciliación es el problema del coste social de la familia y, en primer lugar, el coste de su tiempo.

El tiempo de trabajo es un coste para la familia, así como el tiempo de familia es un coste para el trabajo. En los contratos relacionales parte de la remuneración puede ser intercambiada por servicios o tiempo familiar.

³¹² P. DONATI (a cura di), *Famiglia e lavoro: dal conflitto a nuove sinergie*, Ed. San Paolo, Milano, 2005, p. 433. Para una profundización del pensamiento de Donati sobre el trabajo como relación social y los contratos relacionales cf. P. DONATI, *Il lavoro che emerge*, Bollati Boringhieri, Torino 2001, pp. 170-201.

³¹³ P. DONATI, *Il lavoro che emerge. Prospettive del lavoro come relazione sociale in una economia dopomoderna*, Bollati Boringhieri, Torino 2001. Texto original: «Dopotutto, questo è il senso della nuova economia che parla il linguaggio dei lavori, anziché di un lavoro standardizzato e regolato da contratti collettivi nazionali come nell'era fordista».

Hay que pensar en empresas conectadas con la red de servicios, con una presencia de *links* entre familias y servicios en las mismas organizaciones de trabajo, cuanto menos en las mayores. Para las pequeñas y medianas se pueden hacer centros de coordinación a través de las asociaciones sindicales, de categoría o de Privado social.

4 Redefinición del conflicto entre familia y trabajo en el marco de un *welfare* relacional, societario y plural³¹⁴

4.1. Introducción

Como ya se había adelantado, en esta última parte presentaremos la aportación del sociólogo italiano Pierpaolo Donati, la cual, como podrá comprobarse fácilmente, parece la puesta en práctica de los principios que hemos deducido desde el pensamiento de Karol Wojtyła y su magisterio social como Pontífice.

4.2. El problema en la perspectiva histórica

Históricamente –observa Donati–, el conflicto entre familia y trabajo nace y se desarrolla con la separación entre casa y empresa, a partir de la primera industrialización coincidente con el nacimiento del capitalismo moderno. Una separación que poco a poco se hace cultural, cristalizándose en precisos estilos de vida. Estilos, a su vez, que son válidos en una u otra esfera, pero que no pueden vivirse en ambas. El conflicto entra en la intimidad de la persona haciéndole experimentar una pérdida de armonía en su vida y en la de su familia.

³¹⁴ En este apartado describimos la aplicación de la sociología relacional realizada por Pierpaolo Donati al problema de la conciliación. Los textos que seguimos son esencialmente dos: P. DONATI, *Familia e lavoro: dal conflitto a nuove sinergie*, Edizioni San Paolo, Milano 2005 y P. DONATI e R. PRANDINI, *La cura della famiglia e il mondo del lavoro*, FrancoAngeli, Milano 2008.

Desde entonces el conflicto ha ido creciendo por varias motivaciones. Por un lado, las familias se han encerrado en la esfera privada de los afectos. Por otro, el mundo del trabajo se ha hecho un lugar público, caracterizado por una vida impersonal y utilitaria.

La relación entre la familia y el mercado de trabajo se ha convertido en un nuevo campo de problemas en sí mismo, un campo que ha seguido adelante de manera adaptativa por evolución funcional. Durante la primera industrialización, la división del trabajo se configura entre hombres y mujeres según el denominado «*male breadwinner model*». La empresa casi siempre se ha desinteresado de la familia y casi siempre ha hecho de ella un uso instrumental. «Todavía hoy las organizaciones laborales utilizan el capital humano y social que llega de las familias sin pagarlo, porque pagan sólo las prestaciones en el lugar de trabajo»³¹⁵. Las empresas se resisten a dar trabajo a la mujer por su maternidad. Cuando la contratan lo hacen con modalidades desfavorables respecto al hombre.

En la sociedad actual, postindustrial y globalizada, este modelo de organización entra en crisis. El conflicto trabajo-familia se percibe con otra sensibilidad. Por un lado, las familias se preguntan si los sacrificios impuestos por el mundo laboral son justos. Por otro, las empresas se cuestionan si de verdad la vida familiar de los trabajadores les es indiferente. Algunas organizaciones siguen manteniendo una línea divisoria de tipo funcional entre familia y trabajo, considerando que, como máximo, la familia puede ser destinataria de políticas compensatorias por parte de la colectividad (*welfare state*). Las empresas que han entendido que hay que organizar el trabajo teniendo en cuenta las exigencias familiares, como ya hemos dicho, lo hacen por distintas motivaciones, a veces opuestas. Hay organizaciones económicas que practican medidas de conciliación por solidaridad (por ej. como las que han adoptado como estilo de gestión la “economía de comunión”)³¹⁶; otras,

³¹⁵ PIERPAOLO DONATI, *Familia e lavoro: dal conflitto a nuove sinergie*, Edizioni San Paolo, Milano 2005, p. 33.

³¹⁶ La Economía de Comunión (EdC) es un proyecto para empresarios, trabajadores, directivos, consumidores, ciudadanos, estudiosos y demás operadores económicos, empezado por Chiara Lubich en 1991 en la ciudad de Sao Paulo (Brasil).

Las empresas son el pilar del proyecto y deciden libremente poner en comunión sus beneficios para tres finalidades:

por el estímulo de incentivos y facilitaciones de política pública, o porque la imagen y la calidad de sus productos se valoran por la sensibilidad que demuestran hacia la comunidad (RSE). Tener en cuenta las exigencias familiares de empleados y clientes puede ser además rentable según las lógicas del mercado, como demuestran varios estudios³¹⁷.

Como observa Donati, el proceso de diferenciación funcional entre familia y trabajo produce problemas que se hacen más graves en un mercado en vías de globalización y agrava el conflicto. De hecho, es la parte más débil, la familia, la que está cediendo, pero naturalmente hay repercusiones también en el mundo laboral debido a la relación de dependencia entre estas dos realidades, como bien ha ilustrado Wojtyła. Más aún, en opinión de Donati el proceso de “licuefacción” en que hoy se encuentran familia y trabajo representa el culmen del proceso de diferenciación funcional entre familia y trabajo y, al mismo tiempo, la práctica frustración de la misma diferenciación funcional entre los dos términos.

- ayudar a las personas que se encuentran en dificultades, creando nuevos puestos de trabajo y cubriendo sus necesidades básicas mediante proyectos de desarrollo, comenzando por quienes comparten el espíritu que anima el proyecto;

- difundir la "cultura del dar" y de la reciprocidad, sin la cual no es posible realizar una Economía de Comunión;

- desarrollar la empresa, que debe seguir siendo eficiente y competitiva mientras se abre a la gratuidad.

Además, la EdC da vida a parques empresariales con la finalidad de mostrar polígonos industriales *sui generis*, laboratorios activos de economía de comunión.

Actualmente han adoptado este modelo de gestión más de 700 empresas en los cinco continentes. Cf. <<<http://www.ede-online.org>>>.

³¹⁷ Cf. por ej:

STEVEN A.Y. POELMANS and PAULA CALIGIURI, *Harmonizing Work, Family, and personal life*, Cambridge University Press, 2008, p. 47, table 2.2.

«Advantages of flexible work arrangements for companies: enhanced recruitment and retention of valuable employees and associated recruitment and training cost savings; improved employee morale, satisfaction, commitment, and productivity resulting from support for personal work style preferences; creation of a favorable view of the job, company, and workload; reduced stress, absence, tardiness, and turnover through the ability to better balance work and personal responsibilities; improved coverage and scheduling for the department; uninterrupted time for creative, repetitive, or highly detailed work; savings in office space and equipment through more office space options and expanded use of equipment; improved transportation and parking options; time lost in traffic jams can be invested in work; government schemes or incentives available to encourage flexible employment driven by concerns about transport networks, air quality, etc.».

PROGNOS (por encargo del Ministerio de la familia alemán), *Betriebswirtschaftliche Effekte familienfreundlicher Maßnahmen*, Prognos, Berlino, 2003-2004. (Cf. www.bmfsfj.de)

Donati propone un nuevo tipo de diferenciación social entre familia y trabajo que llama “relacional”³¹⁸ y que consideramos perfectamente en línea con los principios hallados en el pensamiento de Wojtyła-Juan Pablo II.

La describimos brevemente en paralelo con la diferenciación funcional, “producto” de la modernidad.

4.3. De la diferenciación funcional a la diferenciación relacional

La diferenciación funcional y la diferenciación relacional entre familia y trabajo actúan mediante distintos mecanismos. En la diferenciación funcional, los sistemas se especializan a través del abandono de algunas funciones y de su neta separación. Durante la industrialización, la familia pierde su carácter de sujeto económico productor, distribuidor, consumidor de trabajo; y el trabajo extra-familiar pierde funciones de mundo vital. La diferenciación funcional opera superando los dos ámbitos y especializándolos en funciones que “no se hablan entre ellas”. Las funciones económicas se hacen exclusivas del mundo del trabajo; las funciones de las relaciones humanas intersubjetivas se quedan exclusivamente en la familia.

Los sub-sistemas así diferenciados operan a través de la auto-referencia. La familia evoluciona haciendo regresar a sí misma la propia distinción-guía, que es la de ser la esfera privada de las relaciones personales, es decir: deviene cada vez más una esfera privada caracterizada por esta calidad. El mundo del trabajo evoluciona re-aplicando a sí mismo su distinción-guía, que es la de la ética de la prestación, convirtiéndose en el lugar donde las relaciones se valoran según el criterio del *cash nexus*.

En este tipo de diferenciación predomina el código simbólico infra-sistémico con respecto al inter-sistémico. Este predominio conduce a la clausura afectiva de la familia, dominada

³¹⁸ P. DONATI e R. PRANDINI, *La cura della famiglia e il mondo del lavoro*, FrancoAngeli, Milano 2008, p. 401 y ss.

por el código del amor; y a la clausura instrumental del trabajo, dominado por el código mercantil. Las relaciones entre familia y trabajo no pueden ser entonces sino conflictivas.

Si el conflicto surge por la diferenciación funcional, redefinir el conflicto significa ver los aspectos que la diferenciación funcional deja escondidos y sin solución. Empezando por aquí se puede enfocar el problema bajo otra luz.

Entre los fenómenos que quedan latentes destacan dos. Por un lado, surgen las dificultades, la imposibilidad, la incapacidad de la familia de regenerarse como tal, es decir, de dar vida a relaciones entre los sexos y entre las generaciones capaces de perdurar en el tiempo. Por el otro, se asiste a una progresiva deshumanización del trabajo, tanto fuerte cuanto poco tematizada.

Según Donati, el tema de la conciliación –más allá de como ha sido tratado hasta ahora– indica que la sociedad no se limita a tomar conciencia de esta “evolución”, sino que está buscando remediar sus resultados. La tesis de Donati es que la sociedad está intentando hacerlo a través de otro tipo de diferenciación social, post-funcionalista, que él llama relacional³¹⁹.

La diferenciación relacional actúa con mecanismos distintos de los que utiliza la diferenciación funcional. En primer lugar, configura la especialización de los sub-sistemas a través del intercambio entre ellos: son los intercambios los que especializan los sub-sistemas. Una forma de familia nace porque está en acto un cierto tipo de intercambio con el mundo laboral, y, al revés, modificando los intercambios que el mundo del trabajo tiene con la familia se generan “otras” formas familiares. Recordemos las observaciones de Juan Pablo II según las cuales el trabajo es la condición, el fundamento y el medio necesario para fundar/sostener una familia y para educar a sus miembros. La especialización entre los sub-sistemas se realiza a través de nuevas formas de intercambio que tienen funciones emergentes entre ellas: es el intercambio el que crea un espacio relacional entre familia y

³¹⁹ P. DONATI e R. PRANDINI, *La cura della famiglia e il mondo del lavoro*, FrancoAngeli, Milano 2008, p. 401.

trabajo, y este espacio tiene que ser construido *ad hoc*. En aquel espacio, en efecto, habían anteriormente unas instituciones (de comunidad) que ahora ya no están, y que tienen que ser sustituidas por otras. Los vecinos, los abuelos, las figuras de la comunidad que estaban alrededor de la familia deben ser sustituidas por otras que tengan la capacidad de cumplir las funciones de las redes informales.

Paralelamente, los sub-sistemas ya no se especializan por autoreferencia sino a través de la relación entre ellos. En lugar de la *re-entry* de su distinción-guía interna, que ha llevado a la polarización entre lo privado-familiar y lo público-mercantil, se siente la necesidad de una “*referenza reciprocitaria*”: la familia es la esfera de lo privado pero con funciones sociales, y el trabajo es mercado pero con sentido humano.

Estos procesos indican que en lugar del dominio del código interno de cada sub-sistema, hay una presión para que se dé más espacio al código simbólico de sus relaciones. El código simbólico inter-sistémico surge en la esfera interactiva que regula las relaciones entre estas dos esferas de vida diferenciadas. La familia manifiesta sus exigencias al mundo laboral y da su definición del campo de las interacciones. La organización laboral expresa sus exigencias y las negocia en el campo interactivo con la familia.

Se puede entender esta dinámica a través de otra imagen. La diferenciación funcional estratifica las edades de la vida asignándoles una función y poniéndolas en secuencia temporal: en la edad de la adolescencia-juventud domina la educación, en la edad adulta domina el trabajo y en la ancianidad domina el tiempo libre. Así pasó en la Edad Moderna y en el pasado reciente. Toda nuestra organización social, y especialmente la secuencia escuela-trabajo-jubilación, está organizada sobre este esquema.

La diferenciación relacional, en cambio, hace referencia a una nueva organización de la estructura de la biografía de las personas. En la organización social emergente, las personas viven los tres ámbitos en modo “simultáneo” y también intercambiable durante el curso de la vida, en combinaciones cuantitativa y cualitativamente distintas según las

condiciones sociales individuales y las situaciones locales. Los tres ámbitos pueden ser reversibles y cruzados en cualquier momento.

La relación familia-trabajo deviene un *merit good* y un bien relacional que debe tratarse aparte. Integrar las esferas de familia y trabajo se convierte en una tarea por sí misma, un sistema con distinción-guía y un código simbólico propio distinto tanto del código familiar como del código mercantil.

Enfocar la relación familia-trabajo como tal significa criticar el enfoque funcionalista por el que la filosofía de la igualdad de oportunidades es interpretada bajo la óptica del mercado. Si la relación familia-trabajo se organiza por el código del mercado en lugar del relacional, se generan efectos perversos.

Luchar en contra de la discriminación de las personas por cuestión de sexo –u otras diferencias individuales legítimas– es más que correcto. Sin embargo, hay que ver desde qué punto de vista se hace. Tratar de igual modo a personas diferentes puede crear profundas injusticias.

La ética de la igualdad de oportunidades ofrece criterios sensatos y legítimos, pero debe apreciarse si detrás del *slogan* se toman en consideración también otras exigencias posiblemente más profundas. Hay que ver si el *slogan* no esconde otras realidades discriminatorias. La mujer o el varón que elige dedicar su propio tiempo, también de trabajo, al cuidado de la familia es seguramente un caso de discriminación negativa.

La perspectiva relacional redefine el problema empezando por un enfoque bajo el cual la relación entre familia y trabajo debe ponerse en el centro de la atención y declinarse en términos de ciudadanía. Ciudadanía de la relación significa que, en ella y por ella:

- 1) los derechos de las personas no tienen que ser declinados de manera individualista, sino relacional;

2) exigencias y necesidades no tienen que ser leídas en clave utilitarista, sino responder a exigencias existenciales;

3) los tratamientos no tienen que ser neutrales respecto al *gender*, se deben respetar y valorizar las diferencias de *gender*. Diferencia en relación al *gender*, significa buscar soluciones de complementariedad y reciprocidad entre los dos sexos, teniendo en cuenta el distinto “modo de producción” masculino y femenino.

La diferenciación propuesta es una diferenciación según el *proprium* de las relaciones y no según el *ethos* de la prestación. Esfera familiar y esfera laboral deben ser interpretadas como dos subjetividades sociales que se relacionan autónomamente entre ellas.

Actores y formas de *governance* cambian pasando de un sistema de diferenciación funcional (*lib-lab*) a un sistema de diferenciación relacional (*societario*).

En los sistemas *lib-lab*³²⁰ las políticas de conciliación son mayoritariamente:

³²⁰ Donati critica la tradicional distinción de sistemas de *welfare -liberal, socialista, conservador/corporativo y familiar-* por ser etnocéntrica, por tener una visión ideológica negativa de la familia y fuertemente individualista y, por último, porque no consigue abarcar la variedad empírica de los modelos, que es mucho más compleja.

Nuestro autor propone distinguir tres modelos de *welfare: Lib, Corporato, Lab*.

- *Modelo Lib*. El principio fundamental que lo inspira es el de la libertad individual y la protección de la *privacy*. La familia, también como referente de las políticas, se define como una institución contractual entre individuos. El criterio de regulación de las políticas familiares está confiado al mercado.

- *Modelo Corporato*. El principio fundamental que lo inspira es el de la solidaridad colectiva realizada primariamente en referencia a las categorías ocupacionales y, en general, a la posición de los individuos en relación al mercado del trabajo. La familia como referente de las políticas sociales es definida como institución social basada en la complementariedad entre los *gender* y la subsidiariedad entre las generaciones. El modelo se define “corporato” por algunos motivos conectados entre sí: porque la familia es un modelo compartido por los miembros de la colectividad (valores compartidos); porque las políticas familiares se refieren a categorías sociales específicas a que se aplican derecho-deberes específicos; porque la familia se entiende como *corporate body*; es decir, la unión de individuos en un sujeto que los representa (reconocimiento de los vínculos familiares).

- *Modelo Lab*. El principio fundamental que lo inspira es el de la igualdad social. La familia, como referente de las políticas sociales, corresponde al *ménage, household* (agregación doméstica) o familia anagráfica. La tendencia es la de considerar iguales a las parejas casadas y no casadas en cuanto a derechos, deberes y beneficios. La política social se entiende como ayuda a las responsabilidades familiares de los individuos y opera esencialmente a través del mando político sobre los recursos (*politics against markets*). La idea es la de desmercantilizar las relaciones sociales (*decommodification*) incluso las familiares, en el sentido de quitar a éstas últimas el carácter de interés económico para exaltar sólo sus dimensiones puramente afectivas.

- 1) Políticas de *prescripción normativa* (mando-sanción) por parte del Estado. Por ej.: restricciones y sanciones por el trabajo nocturno de las mujeres;
- 2) Políticas de *negociación* entre mercado y Estado. Por ej.: una normativa que establece incentivos monetarios o reducciones fiscales para las empresas que contraten personal femenino en condiciones favorables (posibilidad de trabajar *part-time* cuando los hijos tienen entre 0-3 años sin perder ni el trabajo, ni una retribución significativa, ni ver mermada su trayectoria profesional);
- 3) Políticas de *incentivo* de la natalidad por parte del Estado dirigidas a las empresas, a las parejas o directamente a las mujeres. Un ejemplo del primer tipo son los incentivos para construir guarderías en las empresas. Un ejemplo del segundo es el *speed premium* introducido en Suecia para incentivar la reducción del espacio de tiempo entre el primer y el segundo embarazo; no podemos dejar de apuntar que la finalidad de esa medida puede entenderse bajo la óptica de favorecer una vuelta más rápida al trabajo de la mujer una vez que haya tenido los hijos deseados, pero es muy discutible que el poder político sea utilizado para forzar las elecciones personales.

La limitación de estas políticas es la de ser la expresión del pacto entre mercado y Estado, que deja a las familias a merced de estos dos actores.

Estas políticas no recogen algunos de los principios que hemos encontrado en la antropología de Wojtyła: el principio de la subjetividad de la familia y su derecho de ciudadanía, el principio de la pluralidad de agentes de la conciliación y de subsidiariedad entre ellos, la unidualidad relacional entre mujeres y varones, el principio de libre elección. En cambio, sí son tenidos en cuenta en las políticas relacionales en un marco de *welfare* subsidiario propuestas por Donati.

Para los resultados y una valoración de estos modelos, cf. P. DONATI, “La soggettività sociale della famiglia: perché e come dobbiamo ripensare la politica familiare”, en *Anthropotes*, 06-XXII-2, Lateran University Press, Roma 2006.

En la tabla siguiente se ilustran las dos formas de diferenciación entre familia y trabajo.

DIFERENCIACIÓN FUNCIONAL Y RELACIONAL ENTRE TRABAJO Y FAMILIA (Tab. 2)

Diferenciación funcional		Diferenciación relacional	
En teoría	En práctica	En teoría	En práctica
Los subsistemas se especializan a través del abandono de algunas funciones y su neta separación.	La familia pierde su carácter de sujeto productor, distribuidor, consumidor del trabajo. El trabajo extra-familiar pierde funciones de mundo vital.	La especialización entre los subsistemas se realiza a través de nuevas formas de intercambio que tienen funciones emergentes entre ellas.	Las funciones familiares (ej. educación y cuidado de los hijos) se observan como <i>alter-ego</i> de las funciones productivas externas. Las funciones productivas se ven como “otro modo” de cuidar a las personas (en relación a su vida personal)
Los subsistemas se especializan a través de la autoreferencia.	La familia se privatiza. El trabajo se reduce sólo a prestación instrumental.	Los subsistemas se diferencian a través de una referencia recíproca (auto y hetero referencia operan conjuntamente).	Valorización de la responsabilidad de la familia como cliente/ambiente del mercado. Valorización de la RSE como cliente/ambiente de la familia.
Dominancia del código simbólico infra-sistémico.	Clausura afectiva de la familia (código del amor). Clausura instrumental del trabajo (código de la prestación).	Dominancia del código simbólico inter-sistémico (emergencia de la esfera interactiva que regula las relaciones entre las esferas de vida diferenciadas). (Código relacional del campo interactivo).	La familia presenta sus instancias al mundo laboral y da su definición del campo de las interacciones. La organización laboral expresa sus exigencias y la negocia con la familia en el campo interactivo.

Fuente: P. Donati e R. Prandini, *La cura della famiglia e il mondo del lavoro*. (La traducción del italiano es nuestra).

Tareas y modos de operar de los actores de la conciliación dependen del tipo de *welfare* que, juntos, configuran. En la práctica, existen tres formas de *governance* del *welfare*.

1) La oferta institucional pública. Se caracteriza por la presencia de instituciones públicas que desarrollan un papel protagonista de redistribución y prescripción normativa; por empresas que implementan las prescripciones normativas; por un Privado social que desempeña un papel marginal, de integración y suplencia; y por una familia que espera pasivamente, como simple beneficiaria, asistencia.

2) El mercado social reglamentado. Se caracteriza por el hecho de que el gobierno (central o periférico) se limita a dictar reglas y a erogar títulos de *welfare* que se gastan en un mercado acreditado y certificado (empresas y/u organizaciones de Privado social que ofrecen servicios); este sistema, a diferencia del anterior, confiere a la familia el rol de sujeto decisorio en la utilización de títulos de *welfare* erogados por las instituciones públicas.

3) *Welfare* “societario” plural. Se caracteriza por el hecho de que las instituciones político-administrativas asumen un papel subsidiario en la promoción de organizaciones “societarias” (*multistakeholder*) que practican medidas de conciliación; estas organizaciones pueden tener naturaleza diferente, pública, privada o mixta, pero lo fundamental es que todas se mueven en la óptica de facilitar una vida familiar que no sea sólo asistida, sino activamente productora y consumidora de su propio bienestar, contratando servicios eficientes y solidarios en el marco de una responsabilidad social de todos los actores.

Estos tres sistemas se caracterizan por tipos y grados distintos de relación entre familia y trabajo.

En el sistema de oferta institucional pública, la relación es unidireccional y mínima; en el sistema del mercado social reglamentado, la relación aumenta con respecto al sistema

anterior ya que la familia tiene posibilidades de elección, aunque únicamente entre las ofrecidas por el mercado social; en el *welfare* societario plural, la relación es aún más elevada porque la familia elige en el marco de una actividad coordinada entre una pluralidad de actores, que se orientan recíprocamente a la subsidiariedad *in solidum*.

Donati considera que el crecimiento del grado de “relación” en la gestión de las relaciones entre familia y trabajo podría ser la nueva frontera del futuro. Esto se realizará en la medida en que se deje de pensar en sistemas de *welfare* separados y se combinen y crucen distintos sistemas de *welfare*. La idea es que dependiendo de las situaciones y necesidades, los actores puedan adoptar medidas distintas y combinarlas entre sí según “paquetes” de medidas más flexibles. La ventaja consistiría en la mayor pertinencia de la intervención a favor de las situaciones particulares en los distintos momentos y fases de la relación trabajo-familia.

Hay lugares que parecen moverse en este sentido: Australia, Inglaterra, algunas zonas de América del Norte y Quebec³²¹.

En la tabla a doble entrada que reproducimos a continuación se entrecruzan actores y tipo de *governance*.

³²¹ Cf.

-Australia's Background Report on Family Friendly Policies, August 2002 (www.workplace.gov.au; para una síntesis cf. la webOECD: www.oecd.org) Ver especialmente el papel del soporte comunitario a la reconciliación;

-<http://partiquebecois.org/nv/media/acrobat/76.pdf>.

ACTORES Y TIPOS DE GOVERNANCE (Tab. 3)

	OFERTA INSTITUCIONAL PÚBLICA	MERCADO SOCIAL REGULAMENTADO	WELFARE SOCIETARIO PLURAL
INSTITUCIONES PÚBLICAS	Rol mayoritariamente de redistribución y de legislación	Rol de reglamentación	Rol subsidiario con respeto a las organizaciones societarias que hacen conciliación
EMPRESAS	Rol de implementación de prescripciones normativas	Rol activo de oferta de servicios calificados en base a la eficiencia	Rol activo de oferta de servicios eficientes en un marco de RSE
PRIVADO SOCIAL	Rol de integración y de suplencia	Rol activo de oferta de servicios calificados en base a la solidaridad	Rol activo de servicios solidarios en el marco de una competencia para aumentar la calidad social
FAMILIA	Rol de beneficiario asistido	Rol decisorio en el uso de títulos de asistencia	Rol decisorio en el uso de títulos de asistencia y de <i>prosumer</i>

Fuente: P. Donati e R. Prandini, *La cura della famiglia e il mondo del lavoro*. (La traducción del italiano es nuestra).

En la práctica hay dos estrategias distintas para enfrentarse al problema de la diferenciación relacional, que Donati denomina “laboralistas” y “subsidiarias”. Dichas estrategias deben ser valorada con referencia al cuadro que acabamos de exponer.

4.4. Sinergias laboralistas y sinergias subsidiarias: las perspectivas del *welfare* relacional societario

Las estrategias laboralistas son aquellas que definen y tratan la conciliación como un método para aumentar los niveles totales de ocupación, especialmente de las mujeres. Su objetivo es abolir las discriminaciones y romper las barreras que impiden la movilidad

social y ocupacional. Persiguen este objetivo a través del predominio del conjunto “Estado+mercado”, al que se atribuye el rol propulsor del *workfare*³²². En la vida cotidiana esto se concretiza en medidas de facilitación e incentivación colectivista. La sinergia se considera desde el lado de la productividad y capacidad competitiva del sistema.

Las estrategias subsidiarias son aquellas que definen y tratan la conciliación en términos de una recíproca valorización entre familia y trabajo. Consideran el trabajo como subsidiario respecto a la familia, sin que esto signifique desvirtuarlo sino valorizarlo dondequiera que se encuentre con tal que sea “humano”. El Estado se considera subsidiario de la sociedad civil y, por tanto, las medidas de conciliación están primariamente definidas entre el “complejo empresas-familias-Tercer sector”, haciendo intervenir al Estado allá donde sea necesario y útil para promover la relación familia-trabajo. En lugar de una participación forzosa en el trabajo (*workfare*), se apunta a un *welfare comunitario* a través de la promoción de una buena relación entre trabajo y familia. La sinergia se considera desde la óptica de la comunidad y no desde la perspectiva de incentivar impulsos laboristas individuales que incurren en el riesgo de hacer alienantes las trayectorias de vida personales y el ciclo de vida familiar. La medida del éxito de esta estrategia no es el nivel de ocupación, sino la calidad de vida de la comunidad.

A continuación reproducimos una tabla comparativa de las dos estrategias.

³²² *Workfare* es un término introducido en algunos Estados norteamericanos y adoptado después por otros países como Canadá y Reino Unido. Se refiere a aquellas medidas gubernamentales que obligan a las personas a asumir una ocupación en actividades establecidas por el propio gobierno, o a reinsertarse por todos los medios en el mercado laboral si la persona quiere seguir siendo beneficiaria de medidas de *welfare*. En sentido más amplio, significa empujar a las personas a trabajar bajo la amenaza de no seguir siendo titulares de derechos y prestaciones de *welfare* en caso contrario.

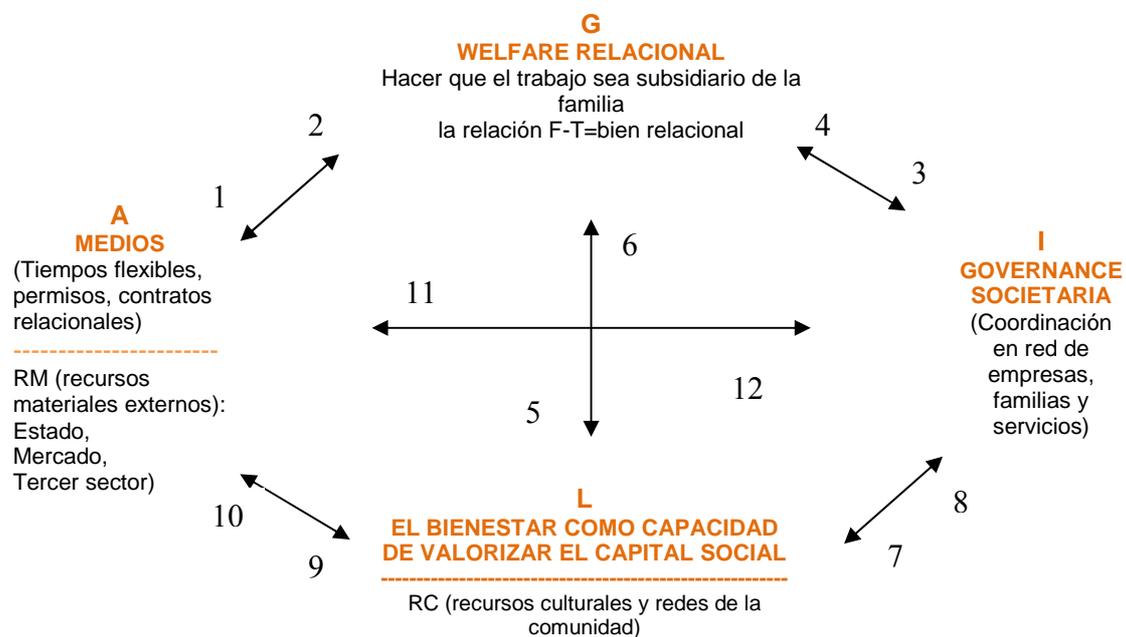
COMPARACIÓN ENTRE ESTRATEGIAS LABORALISTAS Y SUBSIDIARIAS (Tab.4)

	ESTRATEGIAS LABORALISTAS (<i>welfare lib/lab</i>)	ESTRATEGIAS SUBSIDIARIAS (<i>welfare comunitario</i>)
Normativa de reglamentación del trabajo	Igualdad de oportunidades individuales.	Contratos relacionales en base a las responsabilidades familiares.
Apoyos útiles para las familias	Monetarios: deducciones y desgravaciones fiscales según criterios selectivos y uniformes por segmentos de renta. No monetarios: <i>flexitime</i> y permisos establecidos por ley o contratación colectiva. Mixtos: permisos retribuidos total o parcialmente establecidos por ley o por contratación colectiva.	Monetarios: equidad fiscal que reconozca la subjetividad tributaria de la familia y utilice deducciones y desgravaciones fiscales según criterios universales y progresivos en base a la composición familiar (n. de personas y su condición social). No monetarios: <i>flexitime</i> y permisos establecidos con acuerdos empresariales. Mixtos: permisos retribuidos en todo o en parte, establecidos con acuerdos empresariales e integrados por entidades del Tercer sector.
Servicios externos para el cuidado de los niños y otros miembros débiles de la familia	Títulos para beneficios y servicios públicos que permiten a las personas ser ayudadas o sustituidas en la responsabilidad del cuidado familiar	Promoción de redes sociales de actores formales e informales que den a la familia un <i>role</i> de sujeto activo en la elección, gestión, valoración de los servicios de apoyo e integración para satisfacer las exigencias familiares
Apoyos relacionales en la relación familia-trabajo	Información y asesoramiento a los individuos para que sean competitivos y eficaces en el trabajo	Intervención subsidiaria de una tercera parte para sostener la relación familia-trabajo cuando la persona individual no puede.

Fuente: P. Donati e R. Prandini, *La cura della familia e il mondo del lavoro*. (La traducción del italiano es nuestra).

La óptica de la subsidiariedad enfatiza el hecho de que la relación familia-trabajo tiene que ser satisfactoria en sí, no es algo que tarde o temprano tiene que ser ‘solucionado’ sólo en favor de uno de los dos polos: es un bien en sí que deba ser generado a través de un *framework* relacional que Donati representa gráficamente como reproducimos a continuación.

**FRAMEWORK DE UN WELFARE DE TIPO RELACIONAL
APLICADO A LA RELACIÓN FAMILIA Y TRABAJO (Fig. 4)**



Fuente: P. Donati e R. Prandini, *La cura della familia e il mondo del lavoro*. (La traducción del italiano es nuestra).

Tal cuadro conceptual considera la “conciliación trabajo-familia” como un sistema relacional de acción. Su objetivo (G) es hacer el trabajo subsidiario de la familia, sin que la vida familiar influya negativamente sobre la participación en el trabajo profesional, sino

que más bien lo sostenga y lo haga más sensato. Esto significa que la relación familia-trabajo tendría que ser considerada como un bien relacional. Para perseguir este objetivo hace falta una reglamentación normativa (I) que no puede ser de mando sino de *governance* societaria. Es decir, debe haber una coordinación en red entre la familia y los actores externos (instituciones locales, empresas, asociaciones).

Los medios (A) son aquellos que favorecen la *relazionalità familiare*, como los horarios flexibles, los servicios de *care* para la primera infancia, el *welfare* de la empresa, los permisos y los contratos relacionales. Lo que más importa es la constancia con que se utilizan y la permanente atención a los resultados que producen. Es decir, si vienen utilizados de modo relacional, si facilitan la relación trabajo-familia en lugar de disgregarla, poniendo en crisis uno de los dos términos.

Tras este cuadro emerge la visión del bienestar como “estar bien en la relación”; esto equivale a la valorización del capital social, el primario de la familia y el secundario del trabajo y de la comunidad. El modelo de valor (L) es la capacidad de la persona para gestionar las relaciones –en familia, en el trabajo y entre ellos–, como criterio de valorización de su propia vida y de sus propias acciones.

El desarrollo de la perspectiva relacional subsidiaria no niega la importancia del Estado ni la necesidad de que regule el mercado, pero no confía la conciliación sólo a las iniciativas de estos dos actores. Redefine el papel de las instituciones públicas en función de un conjunto de actores sociales (el conjunto empresas-familias-asociaciones), al que confiere un rol más autónomo.

La empresa está pensada como actor subsidiario de la familia en el sentido de que la organización de la empresa se proyecta en función de la familia, que no es considerada únicamente como proveedora de mano de obra y consumidora, sino también como fuente de motivación y capacidad de trabajo.

La familia elabora la división interna del trabajo (entre sexos y generaciones) en función de la justa participación de quien puede y quiere participar en el trabajo profesional externo;

la familia es creadora de trabajo no sólo porque puede ser un sujeto económico en sí (empresa familiar), sino más en general porque se proyecta a sí misma en relación al mundo profesional con estrategias relacionales de división familiar del trabajo.

Por último, el Tercer sector podría tener un rol fundamental en una estrategia de conciliación que considere a las asociaciones que lo constituyen como espacios de mediación entre la familia y el mundo del trabajo mercantil. Muchas de estas asociaciones son, o podrían llegar a ser, una especie de “colchón” entre la familia y el puesto de trabajo, sea porque pueden realizar de manera flexible y asociada actividades que sirven a la familia y al trabajo, sea porque pueden constituir lugares donde se realizan experiencias profesionales o actividades de formación útiles para el trabajo del día de mañana.

En el “*welfare* societario” la subsidiariedad redefine el campo de juego, los actores y las reglas. El campo ya no está constituido por una masa de individuos formalmente libres en el mercado del trabajo, sino por familias que quieren ser tratadas como tales. Los actores ya no son sólo el Estado y la empresa, sino también las organizaciones del Tercer sector y las asociaciones familiares. Las reglas no son ya las de la no-discriminación entre los individuos ni las de la máxima compensación posible para quien se halla desfavorecido en la competencia individual, sino las de la recíproca subsidiariedad entre los actores.

La gran promesa de la conciliación trabajo-familia consiste en ofrecer a las personas la posibilidad de recomponer cada día su propia vida –la unidad de vida de la persona–. Insistir en la importancia de la relación significa conjuntar sus dos términos sin menoscabo de uno u otro. Se trata de mantener viva esta tensión ofreciendo las oportunidades para solucionarla. Escapar de la relación sería fatal. El trabajo tiene que ser promovido de igual modo que la familia, porque ambos son dimensiones de realización de la persona y del bien común. Lo que puede ser objeto de discusión es el modo de hacer conciliación. Como hemos visto en las reflexiones de Donati, resulta especialmente decisivo el criterio por el que se promueve o no la relación entre familia y trabajo. Él se decanta, como Juan Pablo II recomendaba ya en la *Laborem Exercens* (1981), por situar la subsidiariedad del trabajo respecto a la familia en la base de nuestro vivir social.

4.5. El bien de la familia y la regeneración del capital social como fin de las buenas prácticas

Las buenas prácticas empresariales unidas a las iniciativas del sector público y del Tercer sector constituyen los medios para realizar la conciliación.

De acuerdo con los principios de la antropología de Wojtyła-Juan Pablo II y especialmente con el principio de la subsidiariedad del trabajo en relación a la familia y al reconocimiento del valor social de la misma, consideramos que pueden definirse verdaderamente como buenas prácticas aquellas medidas que persiguen como fin el bien (material, relacional, moral) de la familia y la regeneración del capital social (relaciones de confianza, cooperación y reciprocidad entre los miembros de una familia).

Donati considera que el criterio decisivo para distinguir políticas de ‘conciliación real’ de políticas de ‘conciliación virtual’ es verificar si se trata de políticas de simple *workfare* o de políticas subsidiarias de la familia³²³.

El sociólogo italiano ha elaborado una tipología empírica de buenas prácticas, clasificadas según las problemáticas que pretenden resolver y los objetivos que persiguen. Dibuja esta tipología sobre la base de medidas que pertenecen a reseñas de experiencias en acto, con el fin de verificar si se trata verdaderamente de buenas prácticas de conciliación.

³²³ P. DONATI, *Famiglia e lavoro: dal conflitto a nuove sinergie*, Ed. San Paolo, Milano, 2005, p. 417.

TIPOLOGÍA DE BUENAS PRÁCTICAS PARA LA CONCILIACIÓN ELABORADA EN FUNCIÓN DE LAS DISTINTAS PROBLEMÁTICAS AFRONTADAS Y LOS OBJETIVOS QUE PERSIGUEN (Tab. 5)

a) Buenas prácticas de medidas <i>family-friendly</i> (servicios directamente calibrados según las exigencias familiares).
b) Buenas prácticas de tiempos de trabajo: modelos de trabajo flexible y horarios compatibles con la vida privada.
c) Buenas prácticas de formación, <i>empowerment</i> .
d) Buenas prácticas de cambios organizativos orientados a la igualdad de género.
e) Buenas prácticas de <i>counselling</i> y <i>mentoring</i> para favorecer la carrera profesional de las mujeres.
f) Buenas prácticas de investigación e investigación-acción finalizadas a exigencias específicas en el lugar de trabajo.
g) Buenas prácticas de sensibilización acerca de los derechos de las mujeres en las organizaciones profesionales.
h) Buenas prácticas consistentes en «planes territoriales de horarios» que incluyan la armonización entre tiempos de trabajo y de familia.

Fuente: P. DONATI, *Famiglia e lavoro: dal conflitto a nuove sinergie*, Ed. San Paolo, Milano, 2005, p. 418. (La traducción del italiano es nuestra)

En una rápida lectura, todas estas prácticas parecen tener como finalidad la conciliación entre familia y trabajo, pero en realidad este fin es explícito y directo sólo en el primer caso (a). En los casos restantes se persigue la participación de la mujer en el mundo laboral, junto con una redefinición de la tradicional división de tareas y esferas de responsabilidades entre hombres y mujeres. Por supuesto, se trata de medidas finalizadas a sostener la gestión combinada de trabajo retribuido y responsabilidad familiar, intentando armonizar la demanda diaria de tiempo y responsabilidad que procede de los dos ámbitos. Sin embargo, la óptica relacional está casi siempre ausente y tampoco se adopta la perspectiva de incrementar el capital social, ya sea el capital primario de la familia o el de la organización laboral.

Entremos un poco más a fondo en estas tipologías de buenas prácticas.

a) Buenas prácticas de medidas *family-friendly* (servicios directamente calibrados a las exigencias familiares).

Esta tipología reúne las políticas empresariales dirigidas a sostener las exigencias familiares a través de servicios y facilidades, como guarderías en la empresa, permisos de maternidad y paternidad, estructuras de soporte para niños y mayores, permisos y facilidades de horario por motivos familiares y sociales. Su impacto a favor de la familia no está siempre asegurado. Queda por verificar si incrementan o disminuyen el capital social.

Pertenecen a este grupo dos políticas principales: una variada tipología de suspensión del trabajo por motivos familiares y la realización de servicios de ayuda a la conciliación.

- Permisos parentales, esquemas de interrupción de carrera y otros tipos de suspensión de carrera.

En Europa la normativa sobre los permisos está todavía muy diversificada, a pesar de los intentos de la UE por llegar a una convergencia. Las diferencias no conciernen sólo a la duración de los permisos sino también a la medida de su retribución. Algunas empresas ofrecen a sus empleados la posibilidad de ausentarse del trabajo por periodos más largos garantizándoles su puesto de trabajo. En Francia y Bélgica existen esquemas de interrupción de carrera de varios años³²⁴.

- Guarderías en la empresa y servicios para la asistencia a los hijos de los empleados.

Es una práctica que ha sido importada desde los Estados Unidos (un país donde el *welfare* público es bastante débil). También en los países europeos

³²⁴ Al final de este punto reportamos una tabla que resume un estudio comparado entre algunos países europeos en materia de permisos de maternidad, paternidad y excedencias.

hay experiencias significativas, sobre todo entre los países de cultura anglosajona.

- Formación e información para padres.

Se trata de acciones dirigidas a facilitar la vuelta al trabajo después de una ausencia por permiso de maternidad.

- Otros servicios de *welfare empresarial* y de *welfare comunitario* para las familias.

Se trata de un vasto abanico de servicios (reparaciones, limpieza, mantenimiento, etc.) que pueden ser proporcionados por cooperativas que tienen un acuerdo con la empresa, o a través de *vouchers*...

**PERMISOS DE MATERNIDAD, PATERNIDAD Y EXCEDENCIAS
PAÍSES EUROPEOS, 2006-2007 (Tab. 6)**

	Maternidad pagado (total o parcialmente) semanas	Paternidad pagado días	Excedencia – hasta x años del niño
Malta	13	==	5 (sector público) 6 (sector privado)
Alemania	14	0	5
Finlandia	15 (+ 22,6 compartidas con el padre)	18 (+158 compartidos con la madre)	3
Bélgica	15	==	4
España	16 (10 compartidas con el padre)	2 (+70 compartidos con la madre)	3 (6 con reducción de jornada)
Polonia	16-18	==	4
Luxemburgo	16	==	5
Grecia	16	==	2.5
Países Bajos	16	3	8
Austria	16	==	2 (jornada completa) 7 (jornada reducida)
Francia	16(26, III hijo)	14	3
Suiza	16	0	no
Portugal	17	5-19	6
Estonia	18	14	3
Dinamarca	18	14	9
Italia	22	90	8
Hungría	24	5	2
Islandia	13(+13 compartidas con el padre)	Igual que la madre	8
Irlanda	26	0	5
Reino Unido	26	14	5
Noruega	44-54	42 de uso exclusivo; hasta 245 ó 315 compartidos con la madre	Hasta un año pagada; hasta 3 sin pagar
Estonia	65	14	3
Suecia	68,6 (8,6 de uso exclusivo)	Igual que la madre	8

Fuente: C. MONTORO GURICH y G. BARRIOS BAUDOR, *Políticas familiares*, Eunsa, Pamplona, 2008, p. 126.

b) Buenas prácticas relativas a los tiempos de trabajo: modelos de trabajo flexible y horarios compatibles con la vida privada.

Esta segunda tipología está finalizada a la reducción o redefinición de los horarios y la flexibilización de los tiempos de trabajo, según una filosofía que considera que una mejor calidad de la relación entre tiempos de vida y de trabajo contribuye al bienestar de las personas y tiene repercusiones positivas en el clima y en la productividad de las empresas. Es la modalidad dominante entre las recopiladas. Consiste en ofrecer a los empleados más opciones posibles y compatibles con las exigencias de la empresa. Las principales modalidades de este tipo son: el *part-time*, la flexibilidad horaria, el tele-trabajo, el trabajo a término, el banco del tiempo, el trabajo intermitente, el trabajo en turnos, el *job sharing*.

c) Buenas prácticas de formación y *empowerment*.

Esta tipología concierne a instrumentos formativos dirigidos a crear una mayor conciencia de las temáticas de *gender* en las organizaciones o a fortalecer y valorizar las competencias y los recursos femeninos. Incluye las actividades de formación dirigidas por un lado a calificar la fuerza de trabajo femenina y potenciar sus competencias y, por otro, a mejorar las relaciones de género en el ámbito laboral.

d) Buenas prácticas de cambios organizativos orientados a la igualdad de género.

Esta tipología se refiere a la introducción de cambios en la organización según una óptica de género. Entre las buenas prácticas registradas, algunas están enfocadas a experimentar nuevas modalidades organizativas sobre la base de resultados de

investigaciones realizadas, por las indicaciones de asesores o a través de la constitución de grupos de mejora integrados por empleados.

e) Buenas prácticas de *counselling* y *mentoring* para favorecer la carrera profesional de las mujeres.

Esta tipología está constituida por acciones de asesoramiento y de acompañamiento para las mujeres que trabajan. Algunas actividades abordan problemáticas como el *mobbing* y el acoso sexual en el trabajo; otras tienden a desarrollar competencias y perfiles profesionales específicos.

f) Buenas prácticas de investigación e investigación-acción finalizadas a exigencias específicas en el lugar de trabajo.

Se trata de encargar investigaciones sobre problemáticas concretas para mejorar situaciones. Los temas mayoritariamente estudiados son: necesidades profesionales y formativas de los trabajadores, en especial de las mujeres; modelos de género en las empresas; diagnóstico de los problemas de conciliación; clima de trabajo; acoso sexual.

g) Buenas prácticas de sensibilización acerca de los derechos de las mujeres en las organizaciones profesionales.

Este tipo incluye las acciones de sensibilización, pensadas principalmente bajo la óptica de promocionar las temáticas de género y/o de igualdad de oportunidades. Tiene un carácter marcadamente cultural y su finalidad es hacer tomar conciencia de los derechos, especialmente de las mujeres, en relación al mundo del trabajo.

h) Buenas prácticas consistentes en «planes territoriales de horarios» que contemplen la armonización entre tiempos de trabajo y de familia.

Este último tipo promueve en ciertas áreas la diversificación de los horarios de entrada y salida del trabajo en los distintos sectores de actividad a fin de evitar atascos de tráfico y favorecer el acceso a los servicios. El plan puede ser extendido también a colegios, tiendas, servicios públicos y privados de modo que los horarios de apertura favorezcan la vida cotidiana de las familias. Esto puede conseguirse mediante acuerdos entre entidades y organizaciones interesadas.

Al acabar este estudio, Donati hace tres consideraciones³²⁵.

En primer lugar, predomina el enfoque empresarial. Es decir, prevalecen las estrategias laboristas, sin una explícita intencionalidad subsidiaria hacia a la familia como tal. La mayoría de las medidas son propuestas por las empresas con escasa o nula coordinación con las familias y los servicios locales.

En segundo lugar, es muy fuerte el enfoque de género femenino. En efecto, sólo algunas de las acciones consideradas son desarrolladas desde la óptica de la conciliación (tipo a), mientras que la gran mayoría atiende la problemática femenina.

Los estudiosos y los *policy makers* observan que de cara al futuro es oportuno no dirigirse exclusivamente a la componente femenina (corriendo el riesgo de consolidar la separación de los ámbitos de referencia de varones y mujeres y, por consecuencia, de reforzar ulteriormente los estereotipos de género) sino también a la masculina, respondiendo en realidad a una exigencia que muchas investigaciones muestran en aumento, cuanto menos en las generaciones de varones más jóvenes.

³²⁵ P. DONATI, *Famiglia e lavoro: dal conflitto a nuove sinergie*, Ed. San Paolo, Milano, 2005, p. 428.

En tercer lugar, priman consideraciones de utilidad contingente en lugar de la creación de un bien relacional. Parece evidente que es necesario componer los intereses de los trabajadores y de la empresa en la óptica de una recíproca utilidad y de un intercambio promocional; sin embargo, las acciones de conciliación sólo se llevan a cabo si son de utilidad económica, sin ninguna consideración sobre la importancia de una reciprocidad entre familia y empresa basada en el espíritu de confianza y cooperación. Es ciertamente difícil pensar que las empresas puedan moverse respondiendo sólo a principios de carácter altruista, pero hacerlo únicamente cuando se tiene la seguridad de obtener ventajas tangibles demuestra cortedad de miras y, sobre todo, consume capital social sin regenerarlo, ya sea de la familia o de la empresa. Es necesario demostrar que las mayores utilidades se consiguen si la empresa no piensa sólo en términos de beneficio económico, sino también de bienestar de las familias que de ella dependen.

Donati proponen cinco principios-guía para evaluar si una medida de conciliación es realmente favorable a la familia:

- ▶ LIBERTAD DE ELECCIÓN Y PARIDAD DE OPORTUNIDADES PARA CONSEGUIR UNA RELACIÓN SATISFACTORIA ENTRE FAMILIA Y TRABAJO PROFESIONAL

Las personas adultas deben poder repartir y armonizar la actividad familiar y laboral en función de las distintas necesidades de los miembros de la familia.

La posibilidad de conciliar familia y profesión debe estar garantizada para todos: madres, padres, personas que cuidan niños o desarrollan funciones de asistencia y especialmente familias con recursos económicos y de tiempo limitados. Libertad de elección e igualdad de oportunidades son una expresión concreta de las diferentes formas de vivir y organizarse de las distintas familias.

► IGUALDAD DE DERECHOS ENTRE LOS SEXOS Y VALORIZACIÓN DE LAS DIFERENCIAS DE SEXO Y EDAD EN LAS RELACIONES ENTRE GENERACIONES

Las medidas y normativas deben tener en cuenta los derechos y las necesidades de todos los miembros de la familia independientemente del sexo y del rol que tengan, aunque deben considerar sin embargo de modo específico la edad de cada uno, su masculinidad/feminidad y la fase de vida que atraviesa.

► GESTIÓN DEL TIEMPO Y COORDINACIÓN DE LOS HORARIOS POR PARTE DE LA COMUNIDAD LOCAL

Las instituciones y organizaciones locales deben reconocer las necesidades concretas de las familias a la hora de programar la vida cotidiana (planes horarios, horario de apertura y cierre de las tiendas, de los servicios, de los transportes...).

► ESTRUCTURAS DE APOYO A LAS FAMILIAS, FACILITADAS POR CONTRATOS RELACIONALES Y POR LA ACTIVIDAD DE LAS ASOCIACIONES

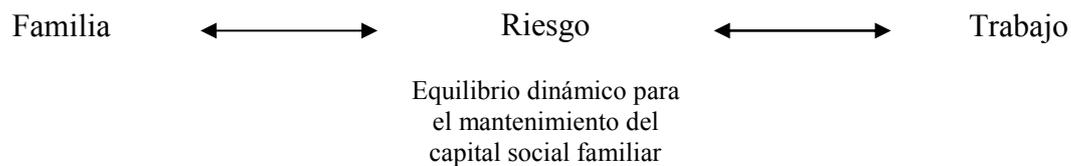
Las medidas y normativas de las instituciones político-administrativas y de las organizaciones económicas tienen que crear estructuras sociales que favorezcan la conciliación entre vida familiar y profesional (infraestructuras para la custodia y el cuidado de niños, permisos parentales, servicios domiciliarios...) y hagan posible sobre todo la adopción de soluciones individuales.

Welfare community y *Welfare empresarial* pueden combinarse a través de contratos relacionales y un rol activo de las formaciones asociativas locales.

► LAS MEDIDAS DE POLICY DEBEN TENER EFECTOS DURADEROS EN EL TIEMPO

Las medidas y las normas deben tener efectos positivos sobre las familias y sobre la sociedad en el corto, medio y largo plazo. Los efectos duraderos conciernen a la vida cotidiana de las familias en las distintas fases de su existencia, así como a la seguridad social y la posibilidad de desarrollo de cada miembro de la familia³²⁶.

Para concluir, tratamos una última reflexión de Donati. En su opinión, la relación familia-trabajo representa un riesgo para ambos y tiene que ser gestionada como un equilibrio dinámico capaz de mantener el capital social de la familia y de la comunidad.



Ir a trabajar es un riesgo para la familia y para su capital social interior (denominado *bonding*, en cuanto “ata” a las personas entre ellas; constituye la dimensión de integración interior, de construcción de las normas en que se sustancia el capital social primario), porque el tiempo dedicado al trabajo pone en juego el conjunto de las relaciones de cuidado en familia, el tiempo dedicado a la comunicación, a la reconstrucción de la confianza y de la reciprocidad de los intercambios, que son fundamentales para crear expectativas comunes, normas compartidas y sentido de pertenencia a un grupo cohesionado con el cual cada miembro puede contar en sus esfuerzos para realizar objetivos individuales y comunes. Con eso no se quiere subestimar en absoluto el hecho de que ir a trabajar aumenta el capital social externo de la familia (denominado *bridging* en

³²⁶ P. DONATI, *Famiglia e lavoro: dal conflitto a nuove sinergie*, Ed. San Paolo, Milano, 2005, p.437-439.

cuanto “hace de puente” con las otras familias y la comunidad). Sólo se constata el riesgo del trabajo a efectos de la dinámica interna de la familia.

A la inversa, quedarse encerrados en la familia es un riesgo para el desarrollo socio-económico-cultural-político de la comunidad (el capital social cívico), porque encerrarse en la *privacy* familiar significa tener menos contacto con los demás, disminuir la densidad de las redes societarias y de la participación en otros ambientes –escuela, servicios, parroquias, organizaciones de Privado social– que son fuente de conocimientos y recursos para la familia.

En la práctica el riesgo es casi siempre una relación asimétrica: hace falta ver en cada caso, si el riesgo llega más por parte de la familia o por la parte del trabajo y actuar consecuentemente. La situación inicial es casi siempre la de un *deficit* en los recursos familiares que empuja a buscar trabajo. Pero si no se presta atención, el trabajo no se traduce en un aumento de los recursos y del bienestar de la familia, sino en otra situación de riesgo para la vida familiar.

En síntesis, entonces, la conciliación es la continua búsqueda de una gestión aceptable de los riesgos en uno u otro sentido. Las soluciones al problema de la conciliación deben ir encaminadas a reducir ambos riesgos. Pero con una precisa intención: la de enriquecer las relaciones internas de la familia a través de las relaciones externas, trabajo incluido, con el fin de que estas últimas actúen como verdaderos recursos y no como factores de desequilibrio y desafío. Esto significa crear sinergias entre el capital social interno y el externo a la familia. Hay que tener cuidado en no ceder ante aquellas soluciones que, para maximizar uno de los dos polos, acaban elidiendo la relación, relación de la que depende el desarrollo de la persona humana.

9. Conclusiones

A continuación resumimos las ideas más relevantes de este último capítulo.

◆ **Relación entre trabajo-familia y trabajo-familia-sociedad**

En la primera parte hemos analizado el art. 10 de la *Laborem Exercens*, donde Juan Pablo II desarrolla una serie de reflexiones en torno a la relación entre trabajo y familia para llegar a demostrar cómo hay un nexo de complementariedad, interdependencia y subsidiariedad del trabajo respecto a la familia. En este círculo de recíproca dependencia inserta también a la nación, encarnación histórica y social del trabajo de todas las generaciones. Estas reflexiones abren un campo de investigación todavía poco explorado: la profundización en los aspectos positivos de la relación trabajo-familia.

◆ **Conceptos antropológicos y principios éticos para la conciliación trabajo-familia**

En la segunda parte hemos recopilado los conceptos y principios antropológico-éticos fundamentales para desarrollar un discurso personalista sobre la conciliación trabajo-familia, encontrados a lo largo de nuestro estudio. Los nombramos a continuación:

- ▶ LA PERSONA COMO “SUJETO Y COMUNIDAD”;

- ▶ LA “UNIDUALIDAD RELACIONAL” ENTRE VARÓN Y MUJER;

- ▶ EL PRINCIPIO PERSONALISTA Y “EL PRINCIPIO FAMILIAR”;

- ▶ LA FAMILIA COMO “*COMMUNIO PERSONARUM*”;

- ▶ DIMENSIÓN SUBJETIVA DEL TRABAJO Y LA EMPRESA COMO COMUNIDAD DE PERSONAS;
- ▶ COMPLEMENTARIEDAD Y RECÍPROCA DEPENDENCIA ENTRE FAMILIA Y TRABAJO;
- ▶ EL PRINCIPIO DE LA PRIORIDAD AXIOLÓGICA Y ONTOLÓGICA DE LA FAMILIA RESPECTO AL TRABAJO;
- ▶ EL PRINCIPIO DE SUBSIDIARIEDAD DEL TRABAJO EN RELACIÓN A LA FAMILIA;
- ▶ RELACIÓN DE RECÍPROCA DEPENDENCIA ENTRE FAMILIA, TRABAJO Y SOCIEDAD;
- ▶ EL PRINCIPIO DE LA PLURALIDAD DE AGENTES DE LA CONCILIACIÓN (FAMILIA, EMPRESA, TERCER SECTOR, ESTADO);
- ▶ EL PRINCIPIO DE SUBSIDIARIEDAD ENTRE LOS AGENTES DE LA CONCILIACIÓN.

◆ **La contribución de Pirpaolo Donati al debate sobre la conciliación**

En la tercera y última parte hemos analizado la contribución teórico-práctica de Pierpaolo Donati. Se trata de un enfoque sociológico extraordinariamente afín a las categorías antropológicas y éticas que hemos encontrado en el pensamiento filosófico y el magisterio de Karol Wojtyła. Prácticamente todos los conceptos y principios que acabamos de resumir parecen fundamentar el modelo operativo del sociólogo italiano.

Él mismo resume su teoría en el esquema AGIL que hemos reportado. La “conciliación trabajo-familia” se considera como un sistema relacional de acción. Su objetivo es hacer el trabajo subsidiario de la familia, sin que la vida familiar influya negativamente sobre la participación en el trabajo profesional sino que la sostenga. Esto significa considerar la relación familia-trabajo como un bien relacional. Para perseguir este objetivo hace falta una reglamentación normativa de *governance* societaria. Es decir, tiene que haber una coordinación en red entre la familia y los actores externos (instituciones locales, empresas, asociaciones).

Los medios son aquellos que favorecen la *relazionalità familiare*. Es importante verificar de manera continuada si las medidas introducidas son utilizadas de modo relacional y si facilitan efectivamente la relación trabajo-familia en lugar de disgregarla. Detrás de este modelo subyace una visión del bienestar como “estar bien en la relación”; esto equivale a la valorización del capital social de la familia, del trabajo y de la comunidad. El modelo de valor es la capacidad de la persona de gestionar las relaciones –en familia, en el trabajo y entre ambos–, como criterio de valorización de su propia vida y de sus propias acciones.

Las conclusiones generales son el objeto del próximo apartado.

CONCLUSIONES GENERALES

CONCLUSIONES GENERALES

Ha llegado el momento de concluir y, para ello, debemos responder a las preguntas planteadas al principio.

Las preguntas eran dos:

1. ¿Existen en el pensamiento de Wojtyła elementos para demostrar que entre trabajo y familia se da una relación de complementariedad y dependencia recíproca, superando la lógica del conflicto todavía prevaleciente?
2. ¿Se pueden encontrar en el pensamiento wojtyłano principios para buscar soluciones al problema de la conciliación conformes a la naturaleza relacional de la persona?

La respuesta a la prima interrogación es afirmativa. Si ya del análisis de los conceptos wojtyłanos de persona, familia y acción se intuía que la familia y el trabajo no pueden ser realidades contrapuestas, donde la no contraposición se hace evidente y explícita es en la *Laborem Exercens*, como hemos podido apreciar en la parte V de este trabajo. Juan Pablo II en el n. 10 de esta encíclica destaca las aportaciones del trabajo a la vida familiar y las contribuciones de la familia al mundo laboral. Las aportaciones del trabajo señaladas por el Pontífice son esencialmente de dos tipos.

Primero. El trabajo aporta los medios económicos para fundar y mantener la familia. Por lo tanto, tiene carácter de condición y medio respecto a ella.

Segundo. El trabajo y la laboriosidad condicionan el proceso educativo en el seno de la familia. El fin de la educación es “hacerse hombre”, y uno se hace hombre, entre otras cosas, a través del trabajo.

Se trata de dos aspectos del trabajo, unidos y complementarios. El primero está constituido por el trabajo “externo” a la familia, que provee de los recursos económicos necesarios. El segundo, por el trabajo “interno” a la familia, que educa a sus componentes en los valores esenciales de la vida, de la convivencia y del mismo trabajo; que cuida del bienestar de sus miembros y que da forma al ambiente en que viven. Aquí la familia aparece como la motivación del trabajo.

La aportación de la familia al mundo laboral se realiza justo a través de la educación de sus miembros para que sean profesionales competentes y rectamente motivados. Con palabras de Wojtyła: «la familia es, al mismo tiempo, una *comunidad hecha posible gracias al trabajo* y la primera *escuela interior de trabajo para todo hombre*».

Por lo expuesto, puede afirmarse que entre familia y trabajo no existe contraposición sino una relación de complementariedad y recíproca dependencia. Sin el trabajo la familia no se sostiene y sin la familia el trabajo pierde motivación y consistencia.

Acercas de esta relación hay que afirmar la prioridad ontológica y axiológica de la familia respecto al trabajo, debido a que la relación de la persona con la familia es más radical que con el trabajo. Sin embargo, con el término “prioridad” no entendemos conflicto sino simplemente jerarquía. A su vez esta jerarquía implica la subsidiariedad del trabajo respecto a la familia, que se traduce, a nivel práctico, en una organización del trabajo respetuosa con las exigencias familiares de los trabajadores. Esta jerarquía puede ser además un principio guía para tomar decisiones en caso de conflicto entre vida familiar y laboral.

El enfoque relacional del nexo familia-trabajo como lo entienden el Papa Wojtyła y el sociólogo Donati es cierto y evidente a nivel conceptual, pero a nivel práctico sigue persistiendo una relación conflictiva entre familia y trabajo allí donde no ha sido superado

el “enfoque funcional” basado en la especialización de las funciones de ambas realidades, ni el principio de la prestación/contraprestación en las relaciones laborales, y donde prevalece una concepción individualista del hombre, privatista de la familia y economicista del trabajo.

Se precisan una serie de cambios por parte de los poderes públicos, de las empresas y de las familias para poder alcanzar una relación equilibrada entre familia y trabajo a través de un *welfare* relacional, societario y plural como el que ha dibujado Donati.

Es necesario que la familia viva como comunidad real de personas y de trabajo para que cada uno de sus miembros “entrene” sus capacidades de comunión, participación y solidaridad, indispensables para construir ambientes laborales que sean de veras familiarmente responsables. Las familias podrían asociarse además para gestionar juntas sus necesidades y para conseguir mayor protagonismo en la ideación de las políticas familiares y laborales.

Los poderes públicos deberían reconocer la subjetividad de la familia, sola o asociada con otras, y su derecho de ciudadanía, y ejercer una función subsidiaria respecto a las familias, las empresas y el Tercer sector en el tema de la conciliación; deberían además reconocer económicamente el trabajo “interno” a la familia.

Los empresarios y los ejecutivos, máximos responsables del tema que nos ocupa, podrían adoptar en su filosofía de gestión lo que hemos definido como “principio familiar”, hacer más eficaces las medidas de conciliación con una explícita intencionalidad subsidiaria hacia las familias y considerar las políticas de conciliación como parte esencial de la RSC.

Estos cambios en última instancia requieren una transformación en la mentalidad personal, pues las decisiones son tomadas al final por personas concretas.

Pasamos ahora a la segunda pregunta: ¿Se pueden encontrar en el pensamiento wojtyłano principios para buscar soluciones al problema de la conciliación conformes a la naturaleza relacional de la persona? La contestación a esta cuestión es también positiva.

Una vez definido que la persona es un ser relacional y la familia una *communio personarum*; que la dimensión subjetiva del trabajo es superior a la objetiva y que, por tanto, la empresa debe ser considerada como comunidad de personas y el trabajo como medio en relación a la persona, a la familia y al bien común, nos parece que las soluciones a la problemática de la conciliación más conforme a la naturaleza relacional de la persona son las que surgen desde un enfoque relacional y subsidiario entre trabajo y familia, y que tienen como finalidad el bien relacional de la familia y la regeneración del capital social.

Los principios hallados en el pensamiento de Karol Wojtyła-Juan Pablo II que inspiran este tipo de soluciones son:

1. Los principios de comunión, participación y solidaridad, categorías antropológicas y éticas que cada persona puede ejercer en su vida familiar, profesional y social.
2. El principio de la unidualidad relacional entre varón y mujer que, si es asumido, se traduce en la práctica en un actuar de manera complementaria y armónica –cada uno aportando su especificidad (*ethos* de la paternidad y *ethos* de la maternidad)– en la familia, en el trabajo y en la participación social.
3. El principio de la subjetividad de la familia y su derecho de ciudadanía, principio en el que las mismas familias deben crear y ejercer los derechos que de ello derivan y que debe ser asumido y traducido en políticas sociales adecuadas por los poderes públicos.
4. El principio personalista y el “principio familiar”. Se trata de principios que tendrían que guiar la acción directiva. El primero se puede explicitar en el deber de afirmar/promover a las personas dependientes, mientras que el segundo, ampliación del anterior, puede traducirse en la consideración por dimensión familiar de las

personas en la gestión empresarial. La dimensión familiar es tan connatural a la persona que nadie puede desprenderse de ella o en ella hacerse sustituir. Nadie puede ser un “ex hijo”, un “ex padre”, etc.

5. El principio de subsidiariedad del trabajo respecto a la familia derivado de la prioridad ontológica y axiológica de la familia respecto al trabajo.
6. El principio de la pluralidad de agentes de la conciliación (empresas, familias, Tercer sector y Estado), organizados según el principio de subsidiariedad.

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA

1. Fuentes

Advertencia

La producción literaria, filosófica y teológica de Karol Wojtyła debe distinguirse de la de Juan Pablo II por cuanto ésta última constituye Magisterio de la Iglesia Católica. Por lo tanto, hemos articulado este apartado en cuatro secciones: obras literarias, obras filosóficas, obras teológicas y escritos y documentos de Juan Pablo II. Además, en cada sección se incluyen sólo las obras del autor que hemos citado.

1.1. Obras literarias

WOJTYŁA KAROL, *Tutte le opere letterarie. Poesie, Drammi e scritti sul teatro*, testo polacco a fronte, presentazione di Giovanni Reale, saggi introduttivi di Bolesław Taborski, Bompiani, Milano 2001:

- *Poesie: Sulla tua bianca tomba, La madre, La cava di pietra.*

- *Drammi: La Bottega dell'orefice, Raggi di paternità, Considerazioni sulla paternità.*

JUAN PABLO II, *Tríptico Romano*, Edición realizada para la Universidad Católica San Antonio por *Quaderna Editorial*, Murcia 2003. (Escrito y publicado durante el pontificado).

1.2. Obras filosóficas

WOJTYŁA KAROL, *Metafisica della persona, tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*, recopilación realizada por Giovanni Reale y Tadeusz Styczeń, Bompiani, Milano 2003:

-*Amore e responsabilità* (1960);

-*Persona e atto* (1969);

-*La famiglia come “communio personarum”* (1975);

-*Paternità-maternità e la “communio personarum”* (1975);

-*Trascendenza della persona nell’agire e autoteleologia dell’uomo* (1976);

-*Il problema del costituirsi della cultura attraverso la “praxis” umana* (1977).

- *La soggettività e l’irriducibilità nell’uomo* (1987).

1.3. Obras teológicas

WOJTYŁA KAROL, *Ejercicios espirituales para jóvenes*, BAC popular, 1982.

JUAN PABLO II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, Plaza & Janés, Barcelona 1994.

JUAN PABLO II, *Dono e mistero: nel 50° del mio sacerdozio*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1996.

JUAN PABLO II, *Varón y mujer, Teología del cuerpo (I)*, Ed. Palabra, Madrid 2005

JUAN PABLO II, *Hombre y mujer lo creó*, Cristiandad, Madrid 2000.

JUAN PABLO II, *¡Levantaos! ¡Vamos!*, Plaza & Janes, Barcelona 2004.

JUAN PABLO II, *Memoria e identidad*, Las Esfera de los Libros, Madrid 2005.

1.4. Escritos y documentos de Juan Pablo II

Encíclicas:

- *Redemptor hominis* (3 de abril de 1979)
- *Laborem Exercens* (14 de septiembre de 1981)
- *Sollicitudo rei socialis* (30 de diciembre de 1987)
- *Centesimus annus* (1 de mayo de 1991)
- *Fides et ratio* (14 de septiembre de 1998)

Exhortaciones Apostólicas:

- *Familiaris Consortio* (22 de noviembre de 1981)
- *Christifideles Laici* (30 de diciembre de 1988)

Cartas Apostólicas:

- *Mulieris dignitatem* (15 de agosto de 1988)

Cartas:

- *Carta a las familias* (2 de febrero de 1994)

- *Carta a las mujeres* (29 de junio de 1995)

2. Bibliografía secundaria

AA. VV., Giovanni Paolo II. "*Laborem Exercens*". *L' enciclica sul lavoro*, Lib. Ed. Vaticana, Città del Vaticano 1981.

AA.VV., F. Fernández (dir.), *Estudios sobre la encíclica «Laborem Exercens»*, Ed. Católica, Madrid 1987.

AA.VV., *Estudios sobre la encíclica Laborem Exercens*, BAC, Madrid 1987.

AA.VV., *Varón y mujer los creó. Comentarios y texto de la Carta a las familias de Juan Pablo II, y Carta de los derechos de las Familia*. Edicep. Valencia 1994.

BAÑARES JUAN IGNACIO, *La dimensión conyugal de la persona: de la antropología al derecho*, DIF 37, Ediciones Rialp, Madrid 2005.

BORDONI SIMONE, "La famiglia come stakeholder dell'impresa: dalle aziende family-friendly a quelle Family Responsible", en PIERPAOLO DONATI e RICCARDO PRANDINI (a cura di), *La cura della familia e il mondo del lavoro*, FrancoAngeli, Milano 2008.

BORGONOVO G., CATTANEO A. (a cura di), *Giovanni Paolo teologo. Nel segno delle encicliche*, Mondadori, Milano 2003.

BORGONOVO G., CATTANEO A. (a cura di), *Prendere il largo con Cristo. Esortazioni e lettere di Giovanni Paolo II*, Cantagalli, Siena 2005.

BRANCATISANO MARTA, “Fondamenti per una antropologia della femminilità”, en G. BORGONOVO e A. CATTANEO (a cura di), *Prendere el largo con Cristo, Esortazioni e Lettere di Giovanni Paolo II*, Cantagalli, Siena 2005.

BURGGRAF JUTTA, *La mujer en la sociedad y en la iglesia de hoy*, en JOSÉ GAY BOCHACA (Coord.), *Cuestiones controvertidas del Cristianismo*, Palabra, Madrid 2002.

BURGGRAF JUTTA, «Juan Pablo II y la vocación de la mujer», en *Scripta Theologica* 31 (1999/1).

BURGGRAF JUTTA, *Varón y mujer: ¿naturaleza o cultura?*, en *El tratamiento del género en la escuela. I Congreso Internacional sobre Educación Diferenciada*, EASSE European Association Single-Sex Educación, Barcelona 2007.

BURGOS JUAN MANUEL (ed.), *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*, Ed. Palabra, Madrid 2007.

BURGOS JUAN MANUEL, *La antropología personalista de Persona y acción*, en BURGOS JUAN MANUEL (ed.), *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*, Ed. Palabra, Madrid 2007.

BUTTIGLIONE ROCCO, *Il pensiero dell'uomo che divenne Giovanni Paolo II*, (a cura di P. Pollini), A. Mondadori, Milano 1998.

BUTTIGLIONE ROCCO, *El hombre y el trabajo: reflexiones sobre la encíclica "Laborem Exercens"*, Encuentro, Madrid 1984.

BUTTIGLIONE ROCCO, *La persona y la familia*, Ediciones Palabra, Madrid 1999.

CAFFARRA CARLO, *Lavoro e società: famiglia, nazione*, en AA. VV., Giovanni Paolo II. "Laborem Exercens". L' enciclica sul lavoro, Lib. Ed. Vaticana, Città del Vaticano 1981.

CAFFARRA CARLO, «La famiglia come ambiente di crescita umana», en *Anthropotes*, Anno X, n.2, Roma 1994.

CAFFARRA CARLO, *Sexualidad a la luz de la antropología y de la Biblia*, Rialp, 3ª ed. Madrid 1992.

CAFFARRA CARLO, «Individuo o persona? Pensieri sull'antropologia odierna e di Giovanni Paolo II», en *Liberal*, II (3), Roma 2001.

CAFFARRA CARLO, prólogo a JUAN PABLO II, *Familia via Ecclesiae*, Magistero di Papa Wojtyła sul matrimonio e la famiglia, Cantagalli, Siena 2006.

CARDONA PABLO, CHINCHILLA NURIA, GARCÍA LOMBARDÍA PILAR, Las competencias directivas más valoradas, IESE, WP 01/4, Barcelona.

CASTILLA DE CORTÁZAR BLANCA, «La Trinidad como familia. Analogía humana de las procesiones divinas», en *Annales Theologici*, vol. 10 (1996).

- CASTILLA DE CORTÁZAR BLANCA, *Trabajo, paternidad y maternidad en el tercer milenio* en ANDRÉS GALLEGO y PÉREZ ADÁN (eds.), *Pensar en la familia*, Palabra 2001.
- CASTILLA DE CORTÁZAR BLANCA, *La complementariedad varón-mujer. Nuevas hipótesis*. DIF 13, Rialp, Madrid 2004.
- CASTILLA DE CORTÁZAR BLANCA, *Persona femenina, persona masculina*, DIF 22, Rialp Madrid 2004.
- CASTILLA DE CORTÁZAR BLANCA, *Varón y mujer en la «teología del cuerpo» de Karol Wojtyła*, en JUAN MANUEL BURGOS (ed.), *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*, Ed. Palabra, Madrid 2007.
- CHINCHILLA NURIA y MORAGAS MARUJA, *Dueños de nuestro destino. Cómo conciliar la vida profesional, familiar y personal*, Ariel, Barcelona 2007.
- CHINCHILLA NURIA, *Ser una empresa familiarmente responsable. ¿Lujo o necesidad?*, Pearson, Madrid, 2007.
- CHOZA JACINTO, «Sentido objetivo y sentido subjetivo del trabajo» en AA.VV., F. Fernández (dir.), *Estudios sobre la encíclica «Laborem Exercens»*, Ed. Católica, Madrid 1987.
- CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Carta a los Obispos de la Iglesia Católica sobre la colaboración del hombre y de la mujer*, Città del Vaticano 2004.

CORDES PAUL JOSEF, *El eclipse del Padre*, ed. Palabra, Madrid 2003.

DI NICOLA GIULIA PAOLA and DANESE ATTILIO, «The horizon of reciprocity in the family» en PONTIFICIUM CONSILIUM PRO LAICIS, *Men and Women, Diversity and mutual complementary*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2006.

DONATI PIERPAOLO, *Introduzione alla sociologia relazionale*, Franco Angeli, Milano 1983.

DONATI PIERPAOLO (a cura di) *Manuale di sociologia sanitaria*, La Nuova Italia Scientifica, Roma, 1987, traduzione spagnola: (a cargo de), *Manual de sociología de la salud*, Ediciones Díaz de Santos, Madrid, 1994.

DONATI PIERPAOLO, *Il lavoro che emerge. Prospettive del lavoro come relazione sociale in una economia dopo-moderna*, Bollati Boringhieri, Torino 2001.

DONATI PIERPAOLO, *Famiglia e lavoro: dal conflitto a nuove sinergie*, Ed. San Paolo, Milano 2005.

DONATI PIERPAOLO, *Manuale di sociologia della famiglia*, Laterza, Roma-Bari 1998, traduzione spagnola: *Manual de Sociología de la Familia*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 2006.

DONATI PIERPAOLO, IVO COLOZZI (a cura di), *Terzo settore e valorizzazione del capitale sociale in Italia: luoghi e attori*, FrancoAngeli, Milano, 2006.

DONATI PIERPAOLO, IVO COLOZZI (a cura di), *Capitale sociale delle famiglie e processi di socializzazione. Un confronto fra scuole statali e di privato sociale*, FrancoAngeli, Milano, 2006.

DONATI PIERPAOLO, «La soggettività sociale della famiglia: perché e come dobbiamo ripensare la politica familiare», en *Anthropotes*, Anno XXII, n.2 2006, Lateran University Press, Roma.

DONATI PIERPAOLO e PRANDINI RICCARDO (a cura di), *La cura della famiglia e il mondo del lavoro*, FrancoAngeli, Milano 2008.

DZIWISZ STANISŁAW, *Una vida con Karol*, Libreria Editrice Vaticana, 2007.

ESCRIVÁ-IVARS JAVIER Y SARMIENTO AUGUSTO, *Enchiridion familiae*, EUNSA, Pamplona 2004.

FERRER RODRÍGUEZ PILAR M., *Persona y amor. Una clave de lectura de la obra de Karol Wojtyła*, Grafite Ediciones, Bilbao 2005.

FERRER RODRÍGUEZ PILAR M., *Intuición y asombro en la obra literaria de Karol Wojtyła*, EUNSA, Pamplona 2006.

FROSSARD ANDRÉ, *No tengáis miedo*, Plaza & Janes, Barcelona 1982.

FITTE HERNÁN DIEGO, *Lavoro umano e redenzione: riflessione teologica dalla Gaudium et spes alla Laborem Exercens*, Armando Editore, Roma 1996.

FITTE HERNÁN DIEGO, «Il senso totale del lavoro. L'enciclica *Laborem Exercens*» en *Giovanni Paolo teologo. Nel segno dell'encicliche*, Mondadori, Milano 2003.

FITTE HERNÁN DIEGO, «*El círculo que une trabajo, familia y sociedad*», en DOMÈNEC MELÉ (Coord.), *Conciliar trabajo y familia: un reto para el siglo XXI*, EUNSA, Pamplona 2004.

FITTE HERNÁN DIEGO, «*La primacía de las personas en el gobierno de la empresa*», en DOMÈNEC MELÉ (Coord.), *Ética en el gobierno de la empresa*, EUNSA, Pamplona 2006.

FONTRODONA JOAN, *Trabajo y familia en el desarrollo de virtudes humanas*, en DOMÈNEC MELÉ (Coord.) *Empresa y vida familiar*, Estudios y Ediciones IESE, Barcelona 1995.

GAY BOCHACA JOSÉ (Coord.), *Cuestiones controvertidas del Cristianismo*, Palabra, Madrid 2002.

GENERALITAT DE CATALUNYA. INSTITUT D' ESTADÍSTICA DE CATALUNYA, *Comptes Satèl.lit de producció domèstica 2001*, Barcelona 2007.

GIL LLORCA JOSÉ, *La communio personarum en la "Gratissimam sane" de Juan Pablo II: elementos para una antropología de la familia*, Siquem, Valencia 1999.

GRAMATOWSKI W., WILINSKA Z., *Karol Wojtyła w swietle publikacji. Karol Wojtyła negli scritti*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1980.

GRANDIS GIANCARLO (a cura di), *Familia via Ecclesiae, Magistero di Papa Wojtyła sul matrimonio e la famiglia*, Cantagalli, Siena 2006.

GUERRA LÓPEZ RODRIGO, *Volver a la persona. El método filosófico de Karol Wojtyła*, Caparrós, Madrid 2002.

GUERRA LÓPEZ RODRIGO, «El aporte filosófico de Juan Pablo II», en *Aquinas*, Facoltà di Filosofia, Università Lateranense, Roma, Vol. XLVII, 2004, n. 4, 2.

GUITIÁN GREGORIO, «La relación trabajo-familia: un dialogo entre Doctrina social de la Iglesia y las ciencias sociales» en *Scripta theologica*, 41 (2009/2).

GUITIÁN GREGORIO, «Conciliating Work and Family: a Catholic Social Teaching perspective» en *Journal of Business Ethics* (2009) 88, p. 513-524.

GUZOWSKI KRZYSZTOF, *El personalismo de comunión en Karol Wojtyła*, en BURGOS JUAN MANUEL (ed.), *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*, Ed. Palabra, Madrid 2007.

HAALAND - MATLARY JANNE., *El tiempo de las mujeres*, Rialp, Madrid 2000.

KANT INMANUEL, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, (a cura di) P. Chiodi; introduzione di A. Bosi, TEA, Milano 1995.

LÓPEZ TRUJILLO ALFONSO, *Empeño pastoral del Santo Padre para la familia*, en *Varón y mujer los creó. Comentarios y texto de la Carta a las familias de Juan Pablo II, y Carta de los derechos de la Familia*. Edicep, Valencia 1994.

MELÉ CARNÉ DOMÈNEC, «La remuneración del trabajo», en *Estudios sobre la encíclica Laborem Exercens*, BAC, Madrid 1987.

MELÉ CARNÉ DOMÈNEC, *Empresa y economía al servicio del hombre: mensajes de Juan Pablo II a los empresarios y directivos económicos*, EUNSA, Pamplona 1992.

MELÉ CARNÉ DOMÈNEC (Coord.) *Empresa y vida familiar*, Estudios y Ediciones IESE, Barcelona 1995.

MELÉ CARNÉ DOMÈNEC (Coord.), *Conciliar trabajo y familia: un reto para el siglo XXI*, EUNSA, Pamplona, 2004.

MELÉ CARNÉ DOMÈNEC, «La empresa como comunidad de personas frente a otras visiones de la empresa», en BURGOS JUAN MANUEL (ed.), *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*, Ed. Palabra, Madrid 2007.

MELÉ CARNÉ DOMÈNEC (Coord.), *Ética en el gobierno de la empresa*, EUNSA, Pamplona, 2006.

MELINA LIVIO e GRYGIEL STANISLAW (a cura di), “*Amare l’amore umano*”. *L’eredità di Giovanni Paolo II sul Matrimonio e la Famiglia*, Cantagalli, Siena 2007.

MERECKI JAROSLAW, *Las fuentes de la filosofía de Karol Wojtyła* en JUAN MANUEL BURGOS (ed.), *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*, Ed. Palabra, Madrid 2007.

MONTORO GURICH CAROLINA. Y BARRIOS BAUDOR GUILLERMO., *Políticas familiares*, Eunsa, Pamplona, 2008.

O'SHEA COVADONGA, *La herencia de un santo*, Ed. Temas de Hoy, (T.H.), Madrid 2006.

POELMANS STEVEN A.Y. and CALIGIURI PAULA, *Harmonizing Work, Family, and personal life*, Cambridge University Press, 2008.

POLO LEONARDO, *Tener y dar. Reflexiones en torno a la segunda parte de la encíclica "Laborem Exercens"* en AA.VV., F. Fernández (dir.), *Estudios sobre la encíclica «Laborem Exercens»*, Ed. Católica, Madrid 1987.

POLO LEONARDO, *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid 1993.

POLO LEONARDO, *El hombre como hijo*, en *Metafísica de la Familia* (Editor Juan Cruz Cruz) Eunsa, Pamplona 1995.

PONTIFICIO CONSEJO "JUSTICIA Y PAZ", *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*, BAC, Ed. Planeta, Barcelona 2005.

PONTIFICIO CONSEJO PARA LA FAMILIA, *Carta de los derechos de la familia*, Città del Vaticano 1983.

PONTIFICIO CONSEJO PARA LA FAMILIA, *Conclusiones del Congreso teológico-pastoral con motivo del vigésimo aniversario de la "Familiaris Consortio"* (Roma, 20-XII-2001),
<<http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/family/documents/rc_pc_family_doc_20011220_xx-familiaris_it.html>>.

PONTIFICIUM CONSILIUM PRO LAICIS, *Men and Women, Diversity and mutual complementary*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2006.

REALE GIOVANNI e Boresław Taborski, *Karol Wojtyła, Tutte le opere letterarie. Poesie, Drammi e scritti sul teatro*, Bompiani, Milano 2001.

REALE GIOVANNI e Tadeusz Styczeń, *Karol Wojtyła, Metafisica della persona, tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*, Bompiani, Milano 2003.

REALE GIOVANNI, *Karol Wojtyła, un pellegrino dell'Assoluto*, Bompiani, Milano 2005.

REALE GIOVANNI, *Riflessioni sulla summula filosofica-teologica di Giovanni Paolo II «Memoria e Identità» del Pellegrino dell'Assoluto*, en REALE GIOVANNI, *Karol Wojtyła un Pellegrino dell'Assoluto*, Tascabili Bompiani, Milano 2005.

ROSSI ESPAGNET CARLA, "La dignità della donna", en BORGONOVO G., CATTANEO A. (a cura di), *Prendere il largo con Cristo. Esortazioni e lettere di Giovanni Paolo II*, Cantagalli, Siena 2005.

SANGUINETTI A.M., *Varón y Mujer. Hacia la confluencia de dos mundos. Claves antropológicas para la conciliación vida familiar-trabajo extradoméstico, desde el pensamiento de Edith Stein*, San José de C.R., Promesa, 2004.

SARTRE JEAN-PAUL, *Porta chiusa*, ed. Italiana Bompiani, Milano 1947.

SELLÉS FERNANDO, *Antropología para inconformes*, RIALP, Madrid 2006.

SERETTI MASSIMO, *Perché l'uomo. Scritti inediti di antropologia e filosofia*, Leonardo, Milano 1995.

SERRERI SANDRO, *Famiglia e lavoro nell'insegnamento sociale Della Chiesa*, Rubettino, Catanzaro 2006.

STYCZEŃ TADEUSZ, *Comprendere l'uomo: la visione antropologica di Karol Wojtyła*, a cura di Jarosław Merecki, presentazione di Rocco Buttiglione, Roma 2005.

STYCZEŃ TADEUSZ, *L'amore come vincolo matrimoniale e familiare nella prospettiva filosofica*, en MELINA LIVIO e GRYGIEL STANISŁAW (a cura di), "Amare l'amore umano". *L'eredità di Giovanni Paolo II sul Matrimonio e la Famiglia*, Cantagalli, Siena 2007.

SZULC T, *El papa Juan Pablo II. La biografía*, Martínez Roca, Barcelona 1995.

TISCHNER JÓZEF., *Etica del lavoro*, CSEO, Bologna, 1982.

VILADRICH PEDRO-JUAN, *El pacto conyugal*, Rialp, 3ª ed. Madrid 1992.

WEIGEL GEORGE, *Biografía de Juan Pablo II. Testigo de Esperanza*, Plaza & Janes Editores, Barcelona, 1999.

WIERZBICKI ALFRED, *La barca interiore. Affinità spirituale del pensiero di Karol Wojtyła con il pensiero di San Giovanni della Croce*, in REALE G., *Karol Wojtyła, Metafisica della persona, tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*, Bompiani, Milano 2003.
