

UNA CULTURA Y UNA POLÍTICA DE LOS “DEBERES” HUMANOS

Algunos puntos de vista del magisterio social de Juan Pablo II

Stefano Fontana*

En la encíclica *Centesimus Annus* (1991) Juan Pablo II, refiriéndose a los “acontecimientos de 1989”, afirmaba que “una ayuda importante e incluso decisiva” para la liberación de los regímenes de la dictadura ideológica, “la ha dado la Iglesia, con su compromiso en favor de la defensa y promoción de los derechos del hombre”¹. Y continuaba después así: “En ambientes intensamente ideologizados [...] la Iglesia ha afirmado con sencillez y energía que todo hombre -sean cuales sean sus convicciones personales- lleva dentro de sí la imagen de Dios y, por tanto, merece respeto”. Manifestando que en los regímenes del Este europeo esto ha producido una transición pacífica hacia la libertad, él deseaba que esta experiencia pudiera repetirse también en otras situaciones en el futuro. La indicaba, por tanto, en cierto sentido, como un modelo. El modelo del encuentro entre una Iglesia comprometida en la defensa de los derechos del hombre y un pueblo que resiste a la dictadura. Por lo demás, él en primera persona ya se había situado sobre este terreno desde 1978 y allí estaría hasta su muerte, el 2 de abril de 1985. No es un terreno nuevo para la Iglesia, indudablemente, pero al que Juan Pablo II ha dado una importancia especial. Toda la opinión pública mundial ha oído del papa la voz más alta y éticamente más cualificada entre cuantas intervenían en el consenso internacional en defensa de los derechos del hombre y en la Iglesia católica ha visto al agente mundial más importante en la defensa de los derechos.

Defendiendo y promoviendo los derechos del hombre, Juan Pablo II ciertamente captaba una sensibilidad especial del hombre de hoy, tan interesado en la persona vista como sujeto y en los derechos individuales de la misma. Además, defendiendo los derechos humanos, él los entendía siempre como fundados no tanto sobre la dimensión subjetiva –o simplemente individuales- de la persona humana, sino sobre un fundamento objetivo peculiar y no sujeto a manipulación por ella misma. En esto su magisterio se distanciaba no poco de la visión moderna de los derechos humanos. Por ejemplo, en el texto de *Centesimus annus* visto antes, los derechos se fundan en el carácter propio de la persona como “imagen de Dios”, carácter este que le pertenece “cualesquiera que sean sus convicciones personales”. Hay en la persona –y, como veremos, no sólo en la persona- algo que la persona “descubre” en sí misma, que no “se da” ella a sí misma, sino que lo recibe de otro o de otros. Algo que, con lenguaje filosófico, podremos decir que está “en ella” pero que no está “por ella”. El fundamento de los derechos no es tanto el sujeto, como principalmente en el aspecto objetivo del sujeto, en aquella dignidad que la persona “es”, incluso independientemente de ella misma. En el hecho de que existe en nosotros un residuo sobre el que nosotros mismos no podemos disponer, consiste la existencia de

* Director del Osservatorio Internazionale Card. Van Thuân sulla Dottrina Sociale della Chiesa Verona (Italia).

¹ Juan Pablo II, *Centesimus annus*, n. 22. [NdT.: siempre que es posible se utiliza *11 Grandes mensajes*. Col. "BAC Minor". Madrid, 1992. 831 pp. 14ª ed., que contiene: RN. QA. MM. PT. ES. PP. GS. OA. LE. SRS. CA. Para otros documentos se acude a la *web vatican.va* en español].

derechos no relativos a las propias convicciones personales, sino que están enraizados en una dimensión “dada” y, por tanto, “no disponible”. Pero esto significa precisamente que los derechos se fundan sobre un cuadro previo de deberes. Todo lo que “nos damos” presupone todo lo que “nos es dado”, cuanto hacemos presupone cuanto debemos hacer, nuestro “yo” presupone un “sí mismo” como espacio propio de objetividad capaz de dar consistencia a ese yo.

Por tanto es obligatorio destacar el incansable magisterio social de Juan Pablo II sobre los derechos del hombre, pero quizá todavía más ahora afirmar la prioridad del deber sobre el derecho que, en el fondo no es más que un aspecto de la prioridad de la verdad sobre la libertad².

En el Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz, de 1 de enero de 2003, Juan Pablo II retomaba la enseñanza de la Iglesia sobre los derechos humanos, recordando el tratamiento amplio que hay en *Pacem in terris*, de la que se conmemoraba el cuarenta aniversario y de la que el Mensaje mismo toma impulso. Hacía caer en la cuenta de que mientras en nuestro tiempo ha sido importante la reflexión sobre los *derechos* humanos, no lo ha sido tanto sobre los *deberes* del hombre: “Debe hacerse todavía una observación: la comunidad internacional, que desde 1948 posee una carta de los derechos de la persona humana, ha dejado además de insistir adecuadamente sobre los deberes que se derivan de la misma. En realidad, es *el deber* el que establece el ámbito dentro del cual *los derechos* tienen que regularse para no transformarse en el ejercicio de una arbitrariedad. Una mayor conciencia de los *deberes humanos universales* reportaría un gran beneficio para la causa de la paz, porque le daría la base moral del reconocimiento compartido de *un orden de las cosas* que no depende de la voluntad de un individuo o de un grupo”³.

La prioridad de los deberes sobre los derechos –en cuanto que el deber “establece el ámbito dentro del cual los derechos deben estar contenidos” para ser lo que son y no reivindicaciones arbitrarias- aporta a los derechos “la base moral” de su reconocimiento y los hace depender “no de un individuo o de un grupo” sino de un “orden compartido de las cosas”. Así pues, la prioridad de los deberes no sólo funda los derechos en cuanto que los delimita, dándoles un sentido, sino que también los robustece haciéndolos más sólidos.

De esta manera se convierte en auténtico paladín de los derechos, más aún que el pensamiento moderno, que al no fundamentar los derechos sobre los deberes, termina por debilitarlos. ¿Cómo se hace para obligar al respeto de los derechos sin quitar la libertad? ¿No es acaso un derecho también el no respetar los derechos? Se trata de la fuerza-debilidad de la libertad moderna, es decir de los derechos sin los deberes. Esta no sabe defenderse de los ataques antilibertarios, porque para hacerlo debería negar a alguno la libertad.

² “La libertad reniega de sí misma [...] cuando no reconoce ni respeta su vínculo constitutivo con la verdad” (Juan Pablo II, *Evangelium vitae*, sobre el valor y la inviolabilidad de la vida humana, n. 19. Idéntico concepto expresa, en un tono más positivo que negativo, *Centesimus annus*: “La libertad, no obstante, es valorizada en pleno solamente por la aceptación de la verdad” (n. 46); “una libertad que rechazara vincularse con la verdad, caería en el arbitrio y acabaría por someterse a las pasiones más viles y destruirse a sí misma” (n. 4); “es el error que, como ya se ha dicho, consiste en una concepción de la libertad humana que la aparta de la obediencia de la verdad y, por tanto, también del deber de respetar los derechos de los demás hombres” (n. 17).

³ *Pacem in terris* una tarea permanente. Mensaje de Su Santidad Juan Pablo II para la celebración de la Jornada Mundial de la Paz. 1 de enero de 2003, n. 5.

La objetividad de la conciencia subjetiva

La prioridad de los deberes sobre los derechos se funda, en última instancia, sobre la “correcta concepción de la persona humana”⁴ y puesto que la persona es sobre todo conciencia, aquí entendida como autoconciencia, capacidad de sobrepasarse a sí misma y de mirarse, capacidad de asumirse y de proyectarse, el discernimiento auténtico resulta precisamente que es la conciencia⁵. Muchos filones de pensamiento moderno han elaborado una visión de la conciencia como “pura”, es decir, capaz de producirse a sí misma, sin referencia a un ser dado. Más aún, como capaz de producir al mundo entero a partir de sí. Como garantía de esta visión de la conciencia se puede aportar la frase hegeliana lapidaria: “La grandeza de nuestra edad está en el reconocimiento de que la libertad es la propiedad del Espíritu, en virtud de la cual él está en sí y ante sí y tiene en sí esta conciencia”⁶. La conciencia pura sostiene que se constituye libremente a sí misma, más acá de cualquier vínculo o unión real. Por eso está vacía de ser y, por tanto, es potencialmente inmanentista y nihilista.

Estos temas estuvieron estado en el centro de las reflexiones de Karol Wojtyła cuando era profesor y arzobispo de Cracovia, cuando se preocupaba por la antropología y se ponía ante el pensamiento de Santo Tomás de Aquino y de Edith Stein. San Agustín había sugerido el camino de la metafísica de la interioridad, Santo Tomás el camino del realismo y Karol Wojtyła el de la fenomenología realista. Distintas manera de argumentar pero las mismas conclusiones. En el capítulo I de la primera parte de su obra principal *Persona y Acto*⁷ Karol Wojtyła describe fenomenológicamente la conciencia mostrando la “objetividad y la simultánea subjetividad del hombre”⁸. La conciencia no se sitúa como “puro yo” –la conciencia pura de Descartes y de los modernos- en cuanto que vive en la relación entre *conciencia* propiamente dicha y *autoconciencia*. La primera no conoce intencionalmente, pero desarrolla una función de “representación” e “irradiación” de todo lo que conozcamos, permitiendo a cuanto se da objetivamente a la conciencia que llegue a ser subjetivo. La segunda –la autoconciencia- conoce intencionalmente los objetos, incluido el yo. Conciencia y autoconocimiento permiten formar *autoconciencia* o conciencia de sí. De esta manera, como él escribe, “se hace más comprensible, por una parte la objetividad del sujeto y, por otra, la subjetividad de aquel objeto complejo que es el “yo”.

⁴ *Centesimus annus*, n. 11.

⁵ Cf A. Modugno, *Verità, coscienza e libertà nel pensiero di Giovanni Paolo II*, in “Bolletino di doctrina sociale della Chiesa” I (2005) 3, pp. 4-9.

⁶ G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, tr. it. E. Codignola e G. Sanna. La Nuova Italia, Firenze, III, 2, p. 283. [NdT: en español puede acudirse a: HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Prólogo de José Ortega y Gasset; versión de José Gaos. Alianza Editorial. Madrid, 2004]. Para una presentación sintética del problema de la conciencia también en relación con el tema de los derechos humanos cf G. Crepaldi, *Chiesa e diritti umani: percorsi* in “Alpha Omega”, VI, (2003) 2, pp. 163-166.

⁷ K. Wojtyła, *Persona e atto*, a cura di G. Reale e T. Styczeń, Rusconi, Milano 1989, pp. 83-166. [En español puede verse en: WOJTYLA, Karol. *Persona y acción*. Texto definitivo establecido en colaboración con el autor por TYMIENIECKA, Anna-Teresa y FERNÁNDEZ ZULAICA, Jesús. Col. “Biblioteca de Autores Cristianos”, 436. La Editorial Católica. Madrid, 1982. XVIII-350 pp.].

⁸ *Ibid*, p. 123.

Para decirlo en otras palabras, el filósofo Wojtyła sostiene que la conciencia intencional del sujeto se funda sobre un “estar presente” del sujeto a sí mismo, que tiene carácter de objetividad. Todo nuestro conocimiento, incluido el de nosotros mismos, se irradia sobre un transfondo que lo precede y que no está constituido por este. Precisamente por eso nuestro yo no se posee (no se conoce) nunca por completo. Es evidente la repercusión inmediata de esta concepción antropológica sobre nuestro tema. Si la conciencia es “pura” sólo tiene derechos en cuanto que esta se constituye libremente y puede crearse como deseo; en cambio, si la conciencia es ante todo conciencia “de sí”, de un “sí mismo” no reducible a la vertiente subjetiva, aunque sea constitutiva del sujeto, entonces esta tiene en primer lugar deberes. Deberes con el propio “sí mismo”, todavía antes que con los otros “yo”. Su libertad resulta así originariamente limitada y sus derechos vinculados por un deber: el de asumir el propio “sí mismo” como tarea.

Las conclusiones a las que llega Karol Wojtyła en cuanto filósofo, no difieren de las de otros pensadores cristianos⁹. En sus consideraciones se siente, en efecto, el eco de San Agustín y de Santo Tomás. El primero sostiene que el espíritu, cuando “no se piensa a sí mismo, ciertamente no se ve a sí mismo y no informa de sí su mirada, pero a pesar de esto se conoce como si fuera para sí mismo la memoria de sí mismo”¹⁰. Esta autoconciencia implícita –o sea, la presencia continua del espíritu ante sí mismo también cuando no piensa en sí mismo- es la condición objetiva previa de cualquier otro conocimiento subjetivo, incluido el conocimiento de nosotros mismos. Por eso nosotros no nos constituimos originariamente, sino que sobre todo nos encontramos o, todavía mejor, nos re-encontramos. Con este fin releamos un famoso pasaje de San Agustín: “Por tanto el espíritu se conoce a sí mismo. Pues cuando busca conocerse, este se conoce ya en el acto de buscar. Por este se conoce ya. También cuando se conoce como no conocedor de sí mismo, por este mismo hecho se conoce. El hecho mismo que esto se intenta es la prueba de que para sí mismo es más conocido que desconocido”¹¹. Nuestro espíritu nos precede, nuestro “sí mismo” es el transfondo receptivo de nuestro “yo”, es su espacio ontológico. Es posible para nosotros buscarnos, en cuanto que de alguna manera ya nos hemos encontrado. Es posible moverse hacia nosotros mismos en cuanto que ya estamos presentes a nosotros mismos. Si no fuéramos ya presentes a nosotros, tampoco nos buscaríamos ni nos encontraríamos. El yo se construye en cuanto se descubre como algo que no es “por sí”. El constituirse va paralelo con el sentirse constituido por otro. Por esto la única manera para encontrarnos a nosotros mismos es salir del propio “yo” y venir a parar en el propio “sí mismo”. Es la objetividad en la subjetividad. Nuestra subjetividad se funda sobre el aspecto objetivo –la conciencia implícita- del yo subjetivo.

⁹ Ibid, p. 115. Sería interesante verificar la dimensión objetiva del sujeto también en otro gran pensador cristiano como Soren Kierkegaard, para quien la elección de sí mismo, propia de la vida ética, no significa autocelebración del propio “yo puro”, al contrario, significa el reconocimiento en sí mismo de un “yo absoluto” fuente de deberes de origen transcendente. También para Kierkegaard, el deber precede al derecho y lo funda. También para él la conciencia subjetiva se funda sobre la trascendencia porque “el individuo que no está ante Dios carece de un yo y vive fuera de sí mismo” (M. Fazio, *Un sentiero nel bosco. Guida al pensiero di Kierkegaard*, Armando, Roma 2000, p. 58).

¹⁰ *De Trinitate*, 14, 4, 8. [SAN AGUSTÍN, Obispo de Hipona. *Tratado sobre la Santísima Trinidad*. (Texto latino y traducción en español). introd. y notas del P. Luis Arias. Col.: “Obras de San Agustín” 5-“BAC”, 39. La Editorial Católica. Madrid, 1968. XVIII-752 pp. 3ª ed.]

¹¹ Ibid, 10, 3-4.

A su vez, esta conciencia tácita que nos permite constituirnos como sujetos en cuanto que nos permite estar presentes a nosotros mismos y, por tanto, de poder “experimentar”, se constituye debido a una iluminación trascendente, o sea, a una “vocación” como diremos con más propiedad a continuación. En efecto, en el famosísimo libro X de las *Confesiones* San Agustín afirma: “cuanto sé de mí, lo se porque tu me iluminas; cuanto no sé, no lo sabré hasta cuando mis tinieblas no se conviertan en un sol de medio día ante tu rostro”¹². Si todo pudiera reconducirse a nuestro “yo”, producido por nosotros mismos, la trascendencia nos sería cerrada. Esta camina majestuosa desde el principio mismo de nosotros en cuanto que el “sí mismo” trasciende al “yo”. El sí mismo es una presencia para el yo consigo mismo, que no puede ser el yo que hay que producir. Hemos sido “constituidos”.

Santo Tomás también es de este parecer, aunque él se mueva más en el terreno de la aprehensión del ser. En la intuición originaria del ser, el entendimiento capta implícitamente también al propio yo como “conciencia del ser”¹³. Sobre ella se funda, pues, la actividad de la razón cognoscente, que profundizará el conocimiento de sí mismo y del mundo, pero a partir no de una conciencia pura o vacía, sino de una conciencia de ser o del ser como conciencia..

También en la concepción de la conciencia, propuesta por Sto. Tomás, se descubre después su relación estructural con la trascendencia. En efecto, en el mismo acto intuitivo con el que el intelecto capta originariamente el ser, nosotros no sólo advertimos la conciencia de nuestra subjetividad, sino también la existencia de Dios. Efectivamente, percibimos el ser, y nuestro yo dentro del ser, como insuficientes para sí mismos y por tanto necesitados de una Causa y de un Fundamento.

De estas consideraciones dirigidas sobre el pensamiento antropológico de Karol Wojtyła, a su vez situado sobre el fondo de la tradición de la filosofía cristiana, podemos extraer conclusiones importantes para establecer la relación entre deberes y derechos: a) la conciencia no es “conciencia pura”; el yo no es “yo puro”; b) la conciencia se constituye subjetivamente sobre un transfondo de objetividad. El sujeto es objetivo. La conciencia es originariamente “relación” del yo consigo mismo, o mejor, relación entre el polo subjetivo del yo y su polo objetivo, del que surge una disponibilidad del yo no completa consigo mismo y, por tanto, de los deberes originarios también ante sí mismo; d) la conciencia se constituye en presencia de la dimensión trascendente que funda la misma trascendencia del sujeto respecto a sus actos, y, por tanto, también respecto a la conciencia de sí mismo.

Un “sí mismo” que asumir como tarea y como deber

Es totalmente evidente que este pensamiento, propio de la filosofía cristiana y del filósofo Karol Wojtyła, también alimenta al magisterio social del papa Juan Pablo II. A modo de ejemplo, queremos retomar aquí tres temas sociales muy queridos por Juan Pablo II: el de

¹² *Confessioni*, 10,5 en San’Agostino, *Soliloqui e Confessioni*, a cura di A. Moda, Utet, Torino 1997, p. 554. [En español: SAN AGUSTÍN, Obispo de Hipona. *Confesiones*. Trad. de José Cosgaya. Col. “BAC minor”, 70. Ed. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1994. 506 pp. 3ª ed.].

¹³ Sobre esto se han ocupado insignes estudiosos de Santo Tomás, desde Maritain a C. Fabro. Puede verse un tratamiento exhaustivo en A. Livi, *Filosofía del senso comune*, Ares, Milano, pp. 44-49.

la llamada de Dios que nos constituye como personas y como pueblos; el de la “gramática natural”, o sea, la de una vocación que depende de la condición natural de creatura y el tema del significado antropológico del trabajo. En estos tres ámbitos encontraremos el tema de la “vocación”, o sea, de la llamada a asumir un “sí mismo” como deber para nuestro “yo”.

El ámbito del “sí mismo” y la llamada de Dios

Un primer ámbito de gran importancia en todas las encíclicas sociales de Juan Pablo II y en la totalidad de su magisterio social es que la persona se constituye como tal no en un “vacío de conciencia”, sino en la respuesta a una llamada trascendente. Por eso la persona no “se constituye” sino que “viene constituida”. Leamos el bellissimo texto de *Centesimus annus* donde se dice exactamente esto: “Precisamente en la respuesta a la llamada de Dios, implícita en el ser de las cosas, es donde el hombre se hace consciente de su trascendente dignidad. Todo hombre ha de dar esta respuesta, en la que consiste el cúlmen de su Humanidad y que ningún mecanismo social o sujeto colectivo puede sustituir. La negación de Dios priva de su fundamento a la persona y, consiguientemente, la induce a organizar el orden social prescindiendo de la dignidad y responsabilidad de la persona”¹⁴. ¿Qué es lo que quiere decir esta última frase –“prescindir de la dignidad y responsabilidad de la persona”- sino la proclamación de los derechos sin los deberes precedentes? El ateísmo propone al hombre que sea constructor de sí mismo, a la conciencia que sea medida de sí mismo y al yo que no tenga en cuenta un “sí mismo” como ámbito propio de significado objetivo. Si el hombre, de esta manera, sólo tiene derechos, poco importa si para satisfacerlos, sea un aparato político burocrático centralizado o un mercado quien satisfaga las ganas y transforme los deseos en derechos.

El ámbito del “sí mismo” y la condición natural de creatura

El segundo ámbito considera la naturaleza y la condición natural de creatura humana. También la naturaleza como creación, dice Juan Pablo II, es una “vocación”¹⁵.

El magisterio de la Iglesia no considera nunca la naturaleza como un conjunto de hechos biológicos o de orden naturalista. Siempre ve la naturaleza en relación con Dios y con el hombre, no la ve sólo como un conjunto de “cosas”, sino también de “significados”: como las cosas y a la vez su sentido y su horizonte, que encuentran expresión sólo en la relación de las cosas con Dios y con el hombre, en un diálogo histórico que comprende también la relación con la naturaleza. “El mundo –afirma Guardini- no tiene el carácter de la naturaleza, sino el de una historia que Dios va realizando”¹⁶.

Las cosas, como decíamos, no sólo son cosas sino también son significados que las unen entre sí. Para el hombre este orden se convierte en normativo en sentido moral. Esto es evidente precisamente porque mira a la naturaleza del hombre mismo. También la naturaleza del hombre es un acto, pero no es un acto estático sino dinámico: es un acto que se asume como proyecto, un acto que se va realizando. Mientras que para las plantas y los

¹⁴ *Centesimus annus*, n. 14.

¹⁵ Así se expresa Juan Pablo II en el *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz* de 1990, n. 3.

¹⁶ R. Guardini. *Mundo e persona*, Brescia 2000, p. 43. [En español: GUARDINI, Romano. *Mundo y persona*. “Ensayos para una teoría cristiana del hombre”. Trad. de Felipe González Vicén. Col. “Ensayos”, 165. Ed. Encuentro. Madrid, 2000. 166 pp.].

animales, el proyecto de su naturaleza se realiza en virtud del despliegue de la naturaleza misma y como tal está garantizado, para el hombre el proyecto de la propia naturaleza debe ser asumido, querido, alcanzado. En otras palabras, es un dinamismo moral y salvífico, no simplemente naturalista. Para realizar este proyecto, la persona debe asumir libremente el proyecto que ella misma es, asumirlo como deber a cumplir y hacerlo objeto de compromiso moral. En este compromiso moral ella puede, y a veces debe, contradecir las inclinaciones biológiscistas o naturalistas, porque la propia naturaleza no se reduce a naturalismo. Esta contiene, precisamente, una norma que satisfacer y un punto de llegada que alcanzar. La naturaleza humana es tal que el hombre está llamado –por naturaleza- a sobresalir por encima de la propia naturaleza, entendida de manera naturalista. Mas esto, entiéndase bien, no es posible con un acto arbitrario, sino como sumisión a la propia naturaleza o, como decíamos, asumiendo la propia naturaleza como un deber.

Por un lado la naturaleza es un “don” y por otro es un “proyecto” que ha sido confiado al hombre para que colabore a su realización. La naturaleza, así entendida, es una “vocación” para el hombre: él está llamado a leer en la propia naturaleza personal, pero también en la naturaleza de los seres infrahumanos, el proyecto de Dios, a no oponerse y a colaborar a su realización. Esta llamada en la que consiste la creación, según Guardini, tiene el efecto de producir la participación real del propio “yo”: “El hombre tiene absolutamente la necesidad de entenderse a sí mismo como un yo autónomo, sólo porque brota de la llamada de Dios y persiste en la fuerza de tal llamada”¹⁷. Recibiéndose a sí mismo como tarea junto con toda la naturaleza física, el hombre se constituye en la propia identidad. El pecado ha debilitado esta percepción humana de la propia tarea, pero no la ha anulado. La venida de Cristo en la que Dios ha asumido la naturaleza humana, se sitúa como inicio de un proceso de recapitulación y de reconciliación de todas las cosas con Él mismo¹⁸, superior a la de las personas, curando definitivamente las carencias e imperfecciones humanas.

El importante Discurso de Juan Pablo II a la Asamblea General de la ONU (5 octubre 1995) puede considerarse como una pequeña “summa” magistral de lo que estamos diciendo.

El ámbito del “sí mismo” y el trabajo

El tercer ámbito grande es el del trabajo. *Laborem exercens* afirma, por un lado, que el trabajo es *actus personae* y, por tanto, su significado es propiamente subjetivo, por otro lado afirma que precisamente por este trabajo –como la llamada de Dios y la propia condición de creatura vista antes- es “vocación”. Este es una llamada a convertirnos en lo que seremos. En el trabajo el hombre no se autocrea, como sostenía la visión marxista de la praxis, sino que es acogido como tarea. En el trabajo el hombre no elige tanto este tipo de acción transitiva u otra distinta, éste se escoge a sí mismo. “Como persona, -dice Juan Pablo II- el hombre es pues sujeto del trabajo. Como persona él trabaja, realiza varias acciones pertenecientes al proceso del trabajo; éstas, independientemente de su contenido objetivo, han de servir todas ellas a la realización de su humanidad, al perfeccionamiento de esa vocación de persona, que tiene en virtud de su misma humanidad”¹⁹.

¹⁷ Ibid, p. 47.

¹⁸ Col 1, 19-20; Ef 1, 9-10.

¹⁹ *Laborem exercens*, 6.

Para Juan Pablo II el trabajo es importante, no por las cosas que se hacen sino por la persona que se es. En el trabajo no asume sólo una tarea, se asume a sí mismo como tarea. En el trabajo uno se asume a sí mismo, se reconoce, decide aceptarse como deber a realizar. El trabajo emana de la asunción de algunos deberes, con la empresa, con la familia, con la sociedad, pero ante todo deberes consigo mismo, con aquel hombre que nosotros queramos ser. Así se descubre también la solidaridad del mundo del trabajo, que no se basa en las reivindicaciones o en el hecho de trabajar codo a codo, sino sobre la asunción de una tarea, sobre la elección por la propia humanidad, en la lucha por su valoración. Incluso los elementos más oscuros del trabajo, sus elementos de fatiga, de dolor y también de injusticia, según Juan Pablo II, encuentran una luz en el hombre que trabaja y en la gran dignidad con la que asume conscientemente sobre sí esta tarea de humanizarse y de humanizar.

En el trabajo, según Juan Pablo II, el hombre responde a una vocación. Siente una llamada, se siente atraído hacia fuera de sí mismo, porque está llamado no a hacer más sino a ser más. Esta vocación lo invita a poner en acto que el sentido de su trabajo no es su trabajo, sino él mismo y que el sentido de sí mismo no es él mismo, sino Alguien más grande. La experiencia de trabajar es, pues, reveladora de un proyecto sobre mí y mío como proyecto para mí mismo. Por eso entra Cristo con el mundo del trabajo. Juan Pablo II siempre ha combatido la idea de que el trabajo se hiciera digno por lo que se hace. Él siempre ha dicho, en cambio, que en el trabajo el hombre se encuentra a sí mismo y a los otros como proyecto y se abre al proyecto que Dios tiene sobre él mismo y sobre los demás.

Esta visión del trabajo, expresada en *Laborem exercens*, con facilidad se puede reconducir a la antropología de Karol Wojtyła, elaborada antes del pontificado²⁰. Si la conciencia entendida como “yo” encontrara un deber primario en un “sí mismo” anterior a ella y sin reducirse nunca a un conocer *ex novo*, sino siempre a un re-conocer, entonces la praxis subjetiva no se reduce jamás a un simple hacer, en cuanto que tiene una recaída en un sí mismo anterior a la praxis, precisamente el “sí mismo” del hombre que trabaja. El polo subjetivo del trabajo es pues intransitivo: en cuanto que actúa es “yo”, en cuanto que recibe la acción hecha ante todo sobre sí mismo, es precisamente un “sí mismo”.

En conclusión, el hombre descubre que tiene derechos en cuanto que previamente descubre que tiene deberes. Aquellos derechos los siente como ordenados a los deberes. El deber surge como respuesta a una llamada, a la vocación de Dios, a la vocación de la propia naturaleza, a la vocación del trabajo.

La dinámica de los deberes y la de los derechos

Ciertamente la tesis de la reciprocidad o complementariedad entre derechos y deberes está muy presente en el magisterio de Juan Pablo II. Esta tesis es verdadera sobre todo en su nivel más radical: está el deber de respetar los derechos y está el derecho de asumir los deberes. Los derechos, sin ninguno que sintiera el deber de respetarlos, tampoco se percibirían como derechos. El deber, sin que ninguno sienta el derecho de asumirlos sobre sus propias espaldas, tampoco se sentiría como deber. En este sentido radical se afirma precisamente que los derechos y los deberes son recíprocos y complementarios. Y, en efecto, la Doctrina social de la Iglesia siempre ha afirmado esta enseñanza y, de manera

²⁰ H. Fitte, *Lavoro umano e redenzione. Riflessione teologica dalla Gaudium et spes alla Laborem exercens*, Armando Editore, Roma 1996, principalmente las pp. 251-256.

particularmente intensa, Juan Pablo II. Pero creo que hoy deberíamos preguntarnos además si Juan Pablo II no nos habría invitado también a superar esta misma dimensión de la complementariedad entre deberes y derechos para pronunciarnos de manera más convincente por una cultura y una política de la prioridad de los deberes para evitar el deslizamiento relativista de la misma doctrina de la reciprocidad y complementariedad entre derechos y deberes.

Los derechos son por su propia naturaleza infinitos; la reivindicación de los derechos, si se deja a su propia dinámica interna, no encuentra nunca fin: existirá siempre otro derecho por reivindicar. Tener derechos, en efecto, significa “poder hacer” y las cosas por hacer son infinitas. Los derechos, por sí mismos, no conocen el concepto de “límite”. El deber, en cambio, es la asunción de una tarea, o sea, la renuncia a poder hacerlo todo, y, por tanto, es por su naturaleza precisamente definido. Cuando me digo “debo” hacer una cosa, quiero decir que me digo “no puedo hacer otras”. El derecho es una reivindicación de un “poder hacer”, el deber es, en cambio, la consciente asunción de “no poder hacer cualquier cosa” porque debo hacer otra. Esta asimetría entre derechos y deberes, en virtud de la cual, si se dejan a sí mismos, tienden a agotar el límite, mientras que los deberes parten ya desde su inicio de la asunción de un límite, explica por qué se debería superar la simple posición de la reciprocidad o complementariedad.

La asimetría continúa si pensamos que el derecho está dirigido estructuralmente al deber. El derecho “a ser yo mismo” implica que se da un “yo mismo” como realidad y como proyecto. Asumirlo significa asumir el deber de mi vida. Con frecuencia se dice: tengo el derecho a ser yo mismo. Mejor sería decir: tengo el derecho a asumir para mí la tarea de ser yo mismo.

Continúa también la asimetría si reflexionamos sobre el hecho de que *los derechos se vuelven pasivos*, mientras que son los deberes los que movilizan a las personas. Alguien podría hacer notar que, en cambio, precisamente los derechos provocan la participación, y efectivamente, muchas personas se movilizan por la defensa de los derechos. Pero viéndolo bien, cuando sucede esto es porque muchas personas sienten como “deber” la lucha para salvaguardar un derecho. Si este deber no fuera sentido, nadie haría nada por defender el más obvio de los derechos. Y esto sucede porque aquel derecho es entendido no como subjetivo sino como objetivo, es decir, como algo que se nos impone, como un deber. Existe el derecho a recibir algo, y en este caso el derecho implica una pasividad. Existe, pues, el derecho a hacer algo y esto implica una responsabilidad, o sea, un deber. El derecho por sí sólo produce pasividad, la asunción de un deber me hace activo y comprometido, también para defender los derechos.

En muchos países europeos la reivindicación de los derechos individuales frente a un Estado social dedicado sólo a satisfacerlos sin pedir a cambio ninguna asunción de responsabilidad²¹, produce ciudadanos pasivos, reduciendo la participación y el protagonismo social. Las mismas socialdemocracias del norte de Europa, con su estado social “desde la cuna hasta la tumba”, están produciendo pasividad y nihilismo.

²¹ “Al intervenir directamente y quitar responsabilidad a la sociedad, el Estado asistencial provoca la pérdida de energías humanas y el aumento exagerado de los aparatos públicos, dominados por lógicas burocráticas”. *Centesimus annus*, n.48.

Una última reflexión para sostener la asimetría entre deberes y derechos mira al hecho de que *los derechos dividen, mientras que los deberes unan*. Hoy existe una proliferación de la exigencia de satisfacción de derechos, también de los derechos no conformes con los deberes y exigidos sólo por fines egoístas y hedonistas. En estos y en otros casos, la ampliación de los derechos subjetivos, tan heterogéneos y dispares, divide a los ciudadanos y rompe la unidad social en muchísimos itinerarios individuales e incluso egoístas. El deber, en cambio, unifica. Si comparamos los derechos a la libertad y el deber a la verdad –comparación pertinente en cuanto que el derecho es precisamente reivindicación de poder hacer algo y el deber es reconocimiento de una tarea objetiva que me es dada- si hacemos esta comparación, veremos inmediatamente que una libertad individual exasperada enfrenta a los ciudadanos y crea anarquía, mientras que la adhesión a una verdad nos pone juntos al uno con el otro, haciéndonos salir de nuestro aislamiento²².

Para concluir

La prioridad del derecho sobre el deber no le quita importancia a los derechos. Más aún, los precisa y los refuerza. Si consideramos los grandes principios de la Doctrina social de la Iglesia –el bien común, el destino universal de los bienes, la solidaridad y la subsidiariedad- nos ponemos de acuerdo inmediatamente es que se leen como articulaciones de un deber que podría compendiarse así: “existe algo que es debido al hombre porque es hombre”²³. Exactamente: “es debido”, o sea, un deber. Hay algo que es debido, porque en el hombre hay un Sí mismo que precede al yo, porque cada uno de nosotros trasciende el propio yo en cuanto que es constituido por Otro y no por sí mismo.

A partir de este cuadro que hemos propuesto, creemos que es posible prefigurar para el futuro una nueva cultura y una nueva política de los deberes.

Traduce del texto original italiano y adapta para España Juan Manuel Díaz Sánchez.

²² Cardenal Renato Raffaele Martino, *Pace e Guerra*, Cantagalli, Siena 2005, pp. 51-58.

²³ *Centesimus annus*, n. 34