

EL TRABAJO COMO DON PERSONAL

UN APORTE DESDE LA ANTROPOLOGÍA TRASCENDENTAL DE LEONARDO POLO

En la sociedad occidental, nacida de la herencia de la civilización grecorromana y la cultura judía, asumidas y transformadas por los valores del cristianismo, el sentido del trabajo como ocupación humana ha ido variando, también con la influencia de los cambios filosóficos y políticos. No todas las culturas, naciones e imperios surgidos en este mundo occidental se han desarrollado de la misma manera ni las corrientes de pensamiento surgidas en ellas han sido homogéneas. Sin embargo, se puede analizar brevemente la evolución de la idea de trabajo con sus presupuestos y consecuencias antropológicas, como preámbulo a la visión que presentaré aquí.

En el Imperio Romano, con la generalización de la esclavitud, el trabajo manual era valorado como una ocupación inferior. El comercio daba a algunos la ventaja de ir amasando fortunas y, aunque en sí no era bien visto, el rico podía ser realmente libre. Es decir, no necesitar del trabajo para vivir. También entre la plebe, el dinero obtenido mediante el desempeño de una profesión podía ayudar a ocupar un mejor nivel social y ser considerado superior, dentro de su clase media, si tenía el dinero suficiente para vivir con mayor comodidad y tener acceso a más bienes. El ejército constituía otro orden en la sociedad. Los soldados tenían privilegios, no eran vistos como trabajadores, podían ascender de rango, y también de nivel social cuando destacaban en el campo de batalla.

El cristianismo primitivo, al expandirse entre personas de todas las clases sociales, de alguna manera pone en un mismo nivel a hombres y mujeres de distintos estratos. En este sentido, el cristianismo es una revolución en cuanto a la concepción del trabajo, pues ninguna situación humana queda excluida del plan salvífico de Dios una vez que el Hijo se ha encarnado en el mundo.

En los siglos V y VI los constantes enfrentamientos dentro de los extensos límites del Imperio Romano provocan un retroceso en la educación, la producción literaria y se detiene el desarrollo de la ciencia. Los desplazamientos humanos empobrecen e incluso arruinan ciudades, monasterios, bibliotecas, escuelas y dificultan el trabajo de los intelectuales y los científicos.¹

En el siglo VIII la nueva civilización se construye alrededor de las catedrales y los monasterios. En estos se aprenden oficios y la sociedad se va estratificando de acuerdo a los tipos de trabajo, a la vez que se consolida la sociedad feudal.

¹ Thomas E., WOODS Jr., *How the Catholic Church built western civilization*. Regnery Publishing. Washington. 2005.

Hacia el siglo IX, con el apoyo del imperio Carolingio, los monasterios se convierten en verdaderos focos de cultura al recolectar y copiar antiguos manuscritos griegos y romanos que podrían haberse perdido durante las conflagraciones de los siglos anteriores. Este espíritu de estudio y aprendizaje se mantiene despierto en los monasterios incluso durante las invasiones posteriores de vikingos, magiares y musulmanes. El monaquismo era una institución con una gran capacidad de recuperación e influyó en la reparación de los pueblos después de las devastaciones de las invasiones y los colapsos políticos en Europa². Más adelante, las escuelas catedralicias se convertirían en las primeras universidades europeas, modelo de la institución universitaria en Occidente y en el mundo.

En los monasterios benedictinos se ve no solamente la recuperación de un trabajo intelectual. Fueron también promotores de lo que se podría denominar artes prácticas. Promovieron la agricultura y la ganadería; se convirtieron en escuelas de estos oficios, que nadie más impulsaba, y cambiaron parte del paisaje europeo, al convertir importantes territorios en terrenos de labranza y de producción de animales para el servicio humano. Alrededor de estos monasterios se crearon verdaderos centros económicos y de desarrollo tecnológico al mecanizar muchos procesos de obtención de recursos -como el agua para el regadío- y de producción de bienes, desde productos de panadería hasta telas para confeccionar vestimentas. Otras órdenes religiosas se destacaron por el desarrollo de la metalurgia y por las aplicaciones prácticas de las matemáticas y la geometría para desarrollo de tecnologías, desde la confección de relojes, hasta la de instrumentos para estudiar el firmamento. Otro tipo de servicio promovido principalmente por miembros del clero y órdenes religiosas fue la hospitalidad, dar posada a los viajeros y el cuidado de los enfermos³.

Desde un punto de vista clásico, como sintetiza el Prof. Illanes, el trabajo se puede caracterizar por:

- a) ser una actividad transitiva, que, naciendo del hombre, desemboca en el mundo al que modifica y transforma;
- b) ser una actividad que implica esfuerzo, puesta en marcha de energías en orden a dominar una realidad exterior que se deja vencer solo gracias a la perseverancia y al empeño;
- c) ser una actividad en la que se entremezclan la intelectualidad y la corporalidad humanas: todo trabajo es, de un modo u otro, y como ya dijera los clásicos, obra de la inteligencia y de las manos, fruto de un proyecto de acción que se plasma y realiza a través de órganos corporales”⁴.

El mismo autor añade que, al hablar del trabajo, se debe hacer referencia a la sociedad “que se estructura y desarrolla gracias al mutuo entrecruzarse de actividades diversas, cada una de las cuales debe ser considerada no solo en sí misma, sino en relación con el conjunto”⁵.

Sin embargo, a pesar del trabajo intelectual y el desarrollo de las profesiones impulsados por los monjes medievales, el gran auge de la vida monástica coincide con un gradual debilitamiento del papel de los laicos como promotores de la construcción del reino de Dios a través de su

² *Ibíd.*

³ *Ibíd.*

⁴ José Luis ILLANES, *Ante Dios y en el mundo. Apuntes para una teología del trabajo*, Eunsa, Pamplona, 1997.

⁵ *Ibíd.*

trabajo. Poco a poco se abre paso la idea de que el apartamiento de las actividades seculares facilitaría la santidad, en la dedicación exclusiva a la oración y a la penitencia. A pesar de que no se niega la posibilidad de la santidad a la “gente común”, se va perdiendo la fuerza de la capacidad santificadora del trabajo que existía en el cristianismo primitivo.

“Con la llegada del sacro imperio en el siglo IX, la misión y la responsabilidad de ordenar los asuntos temporales según el Evangelio, propia de todos los laicos, se concentra en el “príncipe cristiano” (...) o la del caballero medieval, mientras el fiel común y corriente, el campesino, el artesano o el comerciante, pierden su perfil de cristianos llamados a la santidad”⁶.

Aunque la vida religiosa no es el único “lugar” en el que se puede encontrar la santidad, sí es, al menos un paradigma que aleja a los simples cristianos del ideal de santidad en el trabajo ordinario, al resaltar los peligros y obstáculos que se encuentran en el mundo para vivir una vida cristiana en plenitud.

Otro elemento, también de orden religioso, contribuye a construir la visión del trabajo en la cultura occidental es el protestantismo, más específicamente, el calvinismo. Max Weber trata el tema en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Por una parte, destaca la producción de riqueza que se da en tierras alemanas y otras naciones con un alto grado de población protestante a partir del siglo XVI, que da lugar a nuevas estructuras sociales que luego constituirían la clase burguesa. En el orden social de la época moderna en Europa, esta producción de riqueza que promovía la nueva industria requería de bachilleres que asistieran a talleres modernos de enseñanza de estudios técnicos en el campo industrial y mercantil. En este aspecto, Weber sostiene que los bachilleres católicos preferían las escuelas de formación humanista y en muchos casos no buscaban la riqueza sino tener lo indispensable para vivir modestamente.

Aunque esta descripción acerca de los destinos económicos de las personas de acuerdo con su filiación religiosa es una simplificación de un fenómeno mucho más complejo, se puede ver que el capitalismo nace principalmente entre la población protestante, y más específicamente, calvinista.

Calvinistas, puritanos, y otras corrientes religiosas pietistas consideraban el triunfo en los negocios como un signo de predilección divina. En este pensamiento tiene influencia el Libro de Job, “en el cual la intensa veneración a la Majestad Divina (...) surgía integrada con la convicción final de que Dios suele derramar sobre sus elegidos, justamente en esta vida, sus dones, sin excluir los materiales”⁷. Sin embargo, no se busca la riqueza en sí misma con el objeto de acumularla, sino para que esta produzca más riqueza y bienes para el cuerpo y para el espíritu.

En un principio, la concepción del trabajo, dentro del primer capitalismo es distinta a la que se desarrolló posteriormente, que llevó a la Revolución Industrial y más adelante a las grandes depresiones económicas, la sociedad de consumo, y otros fenómenos que escapan el objeto de estas reflexiones.

⁶ Ernst BURKHART – Javier LÓPEZ DÍAZ, *Vida cotidiana y santidad en la enseñanza de San Josemaría*, Rialp, Madrid, 2011, p. 43.

⁷ Max, WEBER, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Alianza Editorial, Madrid, 2012, p.113.

En el siglo XIX, el pensamiento de Karl Marx supone ciertamente una inflexión fuerte, de orden filosófico y con profundas consecuencias económicas y sociales. Aunque su influencia teórica y sus derivaciones políticas se han visto mermadas en estas dos últimas décadas, es indudable la impronta que ha dejado en la construcción del mundo y en la visión del trabajo.

Ya en el siglo XX, en el seno de la Iglesia Católica hay un avance en la valoración del trabajo humano. En efecto, si bien en el mundo occidental se valora el trabajo desde la perspectiva del desarrollo humano, como un “medio para dar rienda suelta al potencial humano, a la creatividad, a la innovación y a la imaginación... Permite a las personas ganarse la vida, es un canal de participación en la sociedad, proporciona seguridad y confiere un sentido de dignidad”⁸, la enseñanza de la Iglesia lo propone como un medio de santificación.

Este sucinto y necesariamente simplificado recuento histórico puede servir de marco para analizar, desde el punto de vista antropológico, los avances y retrocesos que se han registrado a lo largo de la marcha del pensamiento occidental respecto a esta actividad netamente humana: el trabajo.

Para este análisis, seguiré el pensamiento de un filósofo español contemporáneo, todavía no suficientemente conocido y que, a mi entender, abre amplias perspectivas en la comprensión de lo humano y de su núcleo más íntimo: la persona. Y, por tanto, del trabajo en su dimensión subjetiva y en su resultado objetivo, en su relación con la naturaleza, el mundo, la sociedad, la cultura y la historia. Me refiero a Leonardo Polo Barrena.

En la elaboración de estas páginas, he tomado como referencia los textos en los que Polo habla directamente del trabajo, si bien sus afirmaciones están fundamentadas en otras obras, a través de las cuales es posible conocer su propuesta antropológica completa. En la medida que sea necesario, haré referencia los principios de su Antropología Trascendental, en especial a su visión sobre la libertad como trascendental personal y lo que de este descubrimiento se deriva en cuanto al obrar humano, a la esperanza y al futuro.

Al hablar sobre el trabajo, Polo se fija en las diversas concepciones de esta realidad a lo largo de la historia de la cultura occidental, empezando por el mundo griego, pasando por la impronta del cristianismo, el giro de la modernidad y las propuestas contemporáneas. Entre estas últimas, el marxismo, que intenta comprender y evaluar desde el punto de vista filosófico. En el marco de este Congreso, pretendo presentar sintéticamente el diálogo intelectual que mantiene Leonardo Polo con Karl Marx.

“Para los griegos, lo rigurosamente característico del hombre –y esto es digno hoy de una larga meditación– es el tener”⁹. En la visión antropológica griega, especialmente aristotélica, el tener humano se halla en tres niveles: la posesión corpórea o *habitus* predicamental, la posesión cognoscitiva, y la posesión por medio de los hábitos de la voluntad.

⁸ Selim JAHAN, Repensar el trabajo por y para el desarrollo humano, en <http://www.undp.org/content/undp/es/home/ourperspective/ourperspectivearticles/2015/02/03/repenser-le-travail-pour-le-d-veloppement-humain.html>, (04.09.2016)

⁹ Así se expresa Leonardo POLO en unas páginas originariamente recogidas en F. Fernández, (coord.), *Estudios sobre la encíclica 'Laborem exercens'*, Madrid, BAC., 1987, 201-230, posteriormente publicadas en el libro *Sobre la existencia cristiana*, Pamplona, EUNSA, 1996, capítulo segundo, y más tarde en *Filosofía y Economía*, EUNSA, Pamplona, 2011, 216. Esta obra es una de las fuentes en las que se encuentra expuesto más ampliamente el pensamiento de Polo sobre el trabajo.

¿Dónde radica la importancia de esta visión a lo hora de entender el trabajo? El tener humano supone que el hombre se hace cargo de la relación medio-fin. “Ahora bien, en la medida en que el hombre ejerce la relación medio-fin, es dueño de su conducta práctica desde sus operaciones inmanentes, y dueño de estas últimas desde las virtudes. Ser dueño de la práctica y de las propias operaciones –lo que es posible precisamente porque el hombre vive según la relación medio-fin–, eso, dicen los griegos, es la libertad. Es el primer significado de la libertad. Para el hombre, ser libre es ser dueño de sus propios actos, lo cual es imposible si no establece relaciones medio-fin, si no subordina unos niveles (del tener) a otros, unos actos (poseivos) a otros. La capacidad de tener, vista sintéticamente, significa, en definitiva, libertad”¹⁰.

Así, el trabajo es un acto de libertad: “el acto de trabajar –dice Polo- es el cauce de las formas superiores de posesión orientada hacia la posesión y el dominio del mundo material. Por eso, el trabajo no es un mero proceso mecánico”¹¹. Evidentemente, esto no es nuevo, ni es idea de nuestro autor. Es una consecuencia que se desprende de la antropología griega y que sigue teniendo actualidad¹².

Como evidente consecuencia de esta comprensión, “el nivel de la economía es el nivel de los medios: en él no hay más que medios; los fines están arriba. Además..., el enlace de dos niveles es el acto de trabajar. Las virtudes y las operaciones inmanentes son fines de las acciones corpóreo-prácticas. La economía, sostienen los griegos, es una actividad práctica medial”¹³.

El trabajo es así un modo humano de relación con la naturaleza material que tiene su fuente en la racionalidad y que recibe de ella sus fines. De ahí que cabe preguntarse por la finalidad del trabajo.

Una primera respuesta es: el hombre trabaja para cubrir sus necesidades. “Ahora bien, si el hombre produce para satisfacer necesidades corpóreas, y si la producción presupone la teoría como condición de posibilidad, habrá que concluir que sin inteligencia el hombre no es viable. Desde este punto de vista, la importancia del trabajo reside en su ya señalado valor de cauce para la razón teórica a su uso práctico. Un resello de la unidad entre espíritu y naturaleza en el hombre”¹⁴.

El trabajo humano no se corresponde con la búsqueda instintiva animal de satisfacer necesidades o carencias. Es una búsqueda racional de medios para ello y para mucho más, como se va haciendo evidente a lo largo de la historia.

Una segunda idea, derivada también del pensamiento griego, es la supremacía de la contemplación sobre la actividad práctica. “La posesión según el pensamiento es más intensa que la posesión práctica, y por eso se define el hombre como ‘animal racional’. Ser racional es poseer íntimamente”¹⁵. Así, el hombre trabaja no sólo por indigencia biológica, sino por búsqueda de comprensión. “En rigor, la verdad no tiene sustituto útil. La vida práctica se

¹⁰ Leonardo POLO, *Filosofía y Economía*, p.218.

¹¹ *Ibíd.*, p.214.

¹² Es, en otras palabras, la distinción y relación entre los sentidos objetivo y subjetivo del trabajo, planteados por San Juan Pablo II en su encíclica *Laborem Exercens*. Y así lo señala Polo en las páginas citadas.

¹³ *Filosofía y economía*, p.215.

¹⁴ *Ibíd.*, p.224.

¹⁵ *Ibíd.*, p. 224.

asienta en la verdad, y tiene como fin el progreso en la adquisición de la verdad. Si desde la verdad no se controlan nuestras obras, se nos van, precisamente, de las manos”¹⁶.

Además, los griegos se dan cuenta de que el conocimiento no termina en un acto. Que la razón es susceptible de hábitos que la desarrollan. Y algo similar sucede con la voluntad. Así, como explica Polo, “la operación inmanente está abierta hacia arriba y hacia abajo: suficientemente enraizada para dirigir la práctica, pero, a la vez, da paso al enriquecimiento interior”¹⁷.

En resumen, la antropología griega da las pautas para entender el obrar humano, y por tanto el trabajo, como acción transitiva humana que surge de la racionalidad y le sirve al hombre para colmar sus necesidades, pero al mismo tiempo como medio de crecimiento de sus propias facultades superiores: la razón y la voluntad. El hombre que trabaja aprende y mejora. Teniendo en cuenta que es un crecimiento de doble influjo: obrar incrementa los hábitos, y éstos mejoran el obrar, también en su aspecto técnico porque “la virtud tiene carácter perfectivo también desde el punto de vista de los objetivos factibles –o sea, en el nivel práctico–”¹⁸.

Conocemos bien la impronta filosófica del pensamiento griego a lo largo de la Edad Media. Es preciso considerar ahora el aporte que el cristianismo supone para el conocimiento antropológico. Polo lo describe así: “El cristianismo abre perspectivas que hasta entonces estaban oscurecidas o cerradas. Lo único noble en el hombre era su actividad desinteresada, la teoría. Las actividades voluntarias no eran desinteresadas, sino tendenciales. Y abocaban en el orden de las tendencias útiles o se dirigían hacia el saber. Su justificación se centraba en la honestidad del bien deseado o practicado”¹⁹.

Pero Dios es Amor, y el hombre está llamado al amor. Desde este dato revelado, se plantea una pregunta: “¿Qué puede haber más allá de la tendencia a poseer y de la posesión misma? Obviamente, el dar, el donar. Si la actividad de la voluntad es donante, trasciende lo que los griegos entendían por télos. He aquí la hiperteleología cristiana.”²⁰ Y así, el obrar humano no tiende solo a la posesión, ni siquiera de la verdad o el bien, sino a la donación.

Es decir, la visión cristiana del hombre como criatura donal lleva a descubrir otra vertiente del obrar libre: más allá de la *voluntas ut ratio*, del querer que sigue a la razón en la búsqueda de fines y la elección de medios, hay una actualidad amorosa en el hombre, que no arranca de su condición necesitante, sino de su intimidad.

“El amor es una iniciativa; no es un puro despertarse ante lo deseable, sino que tiene una fuente íntima. El amor lleva a descubrir el carácter ‘personal’ del hombre. La antropología cristiana es ‘personalista’²¹. El descubrimiento del carácter personal de cada ser humano conlleva una enorme apertura a la profundización en el alcance de su libertad. “El hombre es un ser innovante, de cuya actuación depende algo que, sin ella, no existe de ninguna manera. Es novante porque aporta; y no desde el mundo, sino desde sí”²².

¹⁶ *Ibid.*, p. 230.

¹⁷ *Ibid.*, p. 234.

¹⁸ *Ibid.*, p. 241.

¹⁹ *Ibid.*, p. 242.

²⁰ *Ibid.*, p. 243.

²¹ *Ibid.*, p. 248.

²² *Ibid.*, p. 248.

Ciertamente, esta visión está implícita en la concepción cristiana del hombre, pero el desarrollo antropológico medieval y su continuidad histórica y cultural no han sacado todo el partido a este horizonte. Me atrevería a decir que la filosofía del hombre se entretuvo en la ética y no llegó a la antropología. O, en otras palabras, la atención al importante ámbito de la virtud dificultó ver más allá.

En efecto, para ver más allá, es necesario preguntarse por el estatuto real de la persona, de cada persona. Si bien en el panorama filosófico contemporáneo ha habido incisivas preguntas al respecto, Polo da un paso inédito: en su planteamiento antropológico, afronta la pregunta por el acto de ser personal, de tal manera que se propone esclarecer su realidad sin aplicar a la persona las categorías de la metafísica: afronta la tarea de fundamentar una antropología trascendental, es decir, de descubrir a cada persona como un acto de ser distinto.

A través de un arduo y agudo trabajo, sienta el método para acceder a un tema que no está al alcance del proceso racional y sus operaciones, sino que exige un modo de conocer intelectual más alto, a partir precisamente de descubrir el límite que supone el pensamiento racional, abstractivo, para alcanzar una realidad que no admite universalización: la persona.

La limitación de este trabajo y la ocasión de su presentación no me permiten exponer su método, ni la totalidad de su planteamiento antropológico²³. Para el propósito de estas páginas, me detengo solamente en el modo como Polo describe –no define, por indefinible– la realidad de cada insustituible persona: co-existir, conocer, amar y libertad. Cada una de estas descripciones es precisamente un trascendental del ser personal.

Cada persona es un existir irrepetible, una relación única, una apertura. Es, en expresión de Polo, un “además”. En cierto modo, dice Polo, cada persona no es, sino que será, en el sentido de que nunca está acabada, hecha, detenida: es libertad abierta, libertad donada y donante.

Dicho esto, vuelvo al análisis que hace Polo de la antropología clásica. “Se debe decir, desde luego, que la noción de virtud –una de las grandes adquisiciones de la meditación clásica sobre el hombre– implica la hiperformalización, esto es, la reestructuración optimizada e intrínseca de la naturaleza humana: el logro de puntos de partida nuevos, la ruptura del planteamiento lineal, del determinismo de las condiciones iniciales: el ejercicio de la libertad respecto de los medios. Sin embargo, el incremento de la comprensión del hombre que el cristianismo introduce lleva desde la hiperformalización a la hiperfinalización”²⁴.

Esta hiperfinalización, como la denomina Polo, es el ir más allá del fin del acto. Insisto, si bien está implícito en la comprensión cristiana, es precisamente Polo quien ha tematizado esta noción. Es lo que él llama también destinación. “Ir por más, en tanto que dar, es superior a tener”²⁵. La persona es así un futuro siempre abierto, “futuro no desfuturizable”, en expresión de Leonardo Polo. De modo que abre la puerta a la esperanza.

Una visión así comporta un modo de plantear la realidad humana del trabajo que va más allá del resultado, de la satisfacción de necesidades, de la búsqueda de dominio científico o técnico, del

²³ Una exposición completa de su planteamiento antropológico se halla en su obra *Antropología Trascendental*, vol 1 y 2, EUNSA, Pamplona 2010.

²⁴ *Ibíd*, pp. 248-249.

²⁵ *Ibíd*, 253.

crecimiento propio (la autorrealización, más o menos radicalmente entendida). El trabajo es innovación personal insustituible y el trabajo es don y tarea.

“Desde luego, la esperanza implica sujeto: sin él la tarea es imposible y la esperanza sería utopía. Como la esperanza está en el orden del amor, exige un beneficiario o destinatario, el cual debe ser otro que el sujeto. En la tarea aparecen riesgos porque los recursos no son todos... Pero se precisa, además, que la tarea esté bien dirigida, es decir que, en definitiva, haya respuesta. Alguien me la ha encomendado: la tarea no es mía tan sólo desde mí, puesto que yo soy persona como relación en el origen”²⁶.

“Si se prescinde de alguno de estos elementos –añade Polo- la esperanza es incompleta en su estructura. El nihilismo moderno se sigue de la restricción de elementos a que ha sido sometida la tarea esperanzada por parte de las ideologías. Tales ideologías son restricciones culturales dentro del ámbito de influjo histórico del cristianismo...”²⁷

En efecto, la esperanza cuenta con un sujeto, una libertad, una tarea, un beneficiario y una respuesta que se espera, porque “la tarea no es mía tan sólo desde mí, puesto que yo soy persona como relación en el origen”²⁸. La esperanza no es logro de resultados planificados, pero tampoco confianza en el destino. La esperanza está tan lejos de la necesidad como del azar. Y no está exenta de riesgo.

La técnica moderna refleja la realidad del riesgo humano: “Lo técnico no se reduce a lo producido, no está constituido sólo como lo puesto en presente (como cultura objetiva), sino que remite a posibilidades inacabables”²⁹. En efecto, media una gran distancia entre el instrumento fabricado en las épocas precedentes, pensado y construido para un uso, razón de su existencia, y el utensilio de la técnica actual. En un denso texto, Polo lo expone así: “La técnica no es un producto que esté objetivado fuera del psiquismo incluyendo alguna dimensión dinámica verdaderamente fundada, pues sólo se da en la medida en que la libertad reacciona frente a la condensación de la necesidad y suscita posibilidades nuevas. Aunque en la técnica se incorpore algún fragmento de mundo y lo transforme, su sentido operativo (saber-hacer) depende exclusivamente de la libertad. Más aún, lo técnico no consiste en el simple encuentro de la utilidad de las cosas para el hombre, no es una mera formalidad incorporada a un sector de materia para satisfacer una necesidad humana, sino que expresa más bien lo contrario, a saber, la superación de la necesidad”³⁰.

Pero, por otra parte el utensilio es más que eso: es un objeto cuyas posibilidades van más allá del fin para el que fue hecho. Y esta es la paradoja del mundo contemporáneo: lo producido alcanza una virtualidad no prevista, abierta a usos y finalidades diversos e incluso contrapuestos. En este sentido, la libertad humana se alarga, pues ya no consiste sólo en la posibilidad de usar correctamente un objeto, tanto desde el punto de vista técnico (valor objetivo del trabajo) como desde su vertiente ética (valor subjetivo), sino que se pone en juego

²⁶ *Ibíd*, 265.

²⁷ *Ibíd*

²⁸ *Ibíd*.

²⁹ Leonardo POLO, *El hombre en la historia*, Cuadernos de Anuario Filosófico N. 207, Ediciones Universidad de Navarra, 2008, p. 51.

³⁰ *Ibíd.*, p. 52.

en las actualización de las potencialidades inmersas en el objeto, que dependen no solo de decisiones, sino de la destinación íntima y personal de quienes las desarrollan.

“El esfuerzo humano que promueve la técnica no tiene resultado definitivo posible; toda previsión se queda corta, porque aquello que el esfuerzo suscita se “estira” y requiere un esfuerzo nuevo. Los resultados constituyen nuevos puntos de partida que se escapan de cualquier intento de control inicial. ¿Cómo puede ocurrírsele a nadie pensar en una culminación histórica en estas condiciones?”³¹. Lo que he venido exponiendo constituye uno de los argumentos sobre los que Polo asienta su diálogo crítico con el planteamiento de Marx: la imposibilidad real de un fin previsible de la historia y, más en concreto, del mundo humano, de la técnica.

La modernidad, con su quiebre hacia la primacía de la voluntad autónoma desligada de la razón, entiende el fin del hombre como un intento de autoproducción. Ciertamente, las vertientes de este derrotero han sido variadas. Algunas abocan en el nihilismo. Aquí me detendré solamente en la propuesta marxista del trabajo como autoproducción del hombre en la historia, y el análisis crítico que Polo hace de ella³².

“El marxismo es una interpretación de la cultura que tiene como criterio central la definición del hombre como pretensión de sí mismo.”³³. Para Marx, el hombre se hace históricamente en y a través del trabajo. Pero el trabajo no surge de una fuente humana personal. No es una expresión libre, sino natural. Su resultado es expropiable y con él, el hombre lo es también. “El hombre no se reconoce verdaderamente en la tarea de poner en el mundo la realidad técnica. No tiene cabida el gozo del trabajo entendido como la fase de acción expresiva de un contenido radicado originariamente en el sujeto. Para ser objeto de un uso gozoso, lo humano ha de estar ya en el mundo, producido según la virtualidad propia de la acción: no se consume como producto del sujeto, sino en la recuperación del producto por el sujeto. El gozo no está en la producción sino en el uso... Con otras palabras, la pretensión de sí mismo es satisfecha en el modo de una apropiación”³⁴. La culminación de la historia prevista por el marxismo es un estado de naturaleza socializada y humanizada, en el que el hombre genérico disfrutará de lo producido sin poseerlo.

En esta visión, el desarrollo de la técnica condiciona la situación histórica del hombre, a lo que Polo objeta que “la historia es situación de la libertad. La técnica, por ser intrahistórica, pertenece al orden de una posibilidad continuamente renovada pero insaturable y es, por tanto, insuficiente ... para resolver el problema del sentido humano”³⁵.

El sentido del existir humano no es una producción suya, ni es resultado de la necesidad dialéctica de la historia. Tampoco es una culminación temporal. Para Marx es todo esto, de tal modo que no cabe comprender al hombre, sino hacerlo. El hombre no es una realidad para contemplar, sino una praxis para construir.

³¹ *Ibíd.*, p. 56.

³² Un estudio pormenorizado de este tema se encuentra en Fernando MÚGICA, *El habitar y la técnica: Polo en diálogo con Marx*, en Anuario Filosófico XXIX/2, 1996, pp. 815-849.

³³ Leonardo POLO, *Hegel y el posthegelianismo*, EUNSA, Pamplona 1999, p.261.

³⁴ *Hegel*, p. 269.

³⁵ *Ibíd.*, p.270.

Es clara la distancia entre este planteamiento, y el que Polo propone en continuidad con la tradición, y llegando más allá. En definitiva, el mundo no nos es dado, sino que es obra de la racionalidad humana, que no queda fuera, sino que se ve incrementada por su propia obra. Pero el mundo no es tampoco el destino del hombre, ni siquiera en su versión más desarrollada, si pudiera darse. El trabajo es más que un instrumento del hombre para el hombre: es un don de la intimidad libre de cada persona y como tal, impredecible, insaturable y siempre nuevo.

Ana Isabel Moscoso, PhD

Universidad de Los Hemisferios

Quito-Ecuador

anaisabelm@uhemisferios.edu.ec

Andrea Puente, Mg.

Universidad de Los Hemisferios

Quito-Ecuador

andreap@uhemisferios.edu.ec

TESTO PROVVISORIO
PROTETTO DA COPYRIGHT