



UNIVERSIDAD
DE PIURA

REPOSITORIO INSTITUCIONAL
PIRHUA

FRAGILIDAD Y DONACIÓN: ANTROPOLOGÍA DEL CUIDADO DEL ENFERMO

María Pía Chirinos Montalbetti

Barcelona, 2005



Esta obra está bajo una [licencia](#)
[Creative Commons Atribución-](#)
[NoComercial-SinDerivadas 2.5 Perú](#)

Repositorio institucional PIRHUA – Universidad de Piura

En *Actas del Congreso Árbol de la vida*, Barcelona 16-17 de abril 2005, Madrid 2005, pp. 101-114.

Fragilidad y donación: antropología del cuidado del enfermo

***Maria Pia Chirinos
Università della Santa Croce, Roma***

Empiezo a redactar estas líneas al acabar de participar en la Plaza de San Pedro en los funerales de Juan Pablo II. Llevaba días pensando en el modo de estructurar lo que ya tenía pensado decir, y tengo que confesar que esta ocasión absolutamente histórica me lo ha facilitado. Fui también testigo de la última bendición *urbi et orbe* del Papa, siempre en la plaza de San Pedro, y del ejemplo de *homo patiens* que en esa ocasión se manifestó ya en sus últimos estadios. Y mi pregunta es: ¿por qué un testimonio de vulnerabilidad, de fragilidad, de evidente enfermedad, ha provocado la reacción que todos hemos visto en el pueblo, hasta empezarlo a denominar ya desde el primer momento Juan Pablo II, el “Grande”? ¿No tiene algo de contradictorio esta respuesta?

Hay ciertamente explicaciones principalmente sobrenaturales. Sin embargo, aquí intentaré afrontar otras de tipo filosófico, que puedan servir de condición previa a las anteriores. En el intento de formularlas, recorreré algunas cuestiones que dejo ahora expuestas:

- La tradición filosófica desde los griegos hasta el s. XX no ha dejado de mostrarnos un ideal humano en el que prima el valor de lo extraordinario, de lo racional, de lo autárquico. La felicidad verdadera y plena es la del hombre independiente y autónomo, reza la definición kantiana, típica del pensamiento ilustrado. ¿Cómo es posible entonces defender un modelo antropológico que parta de la vulnerabilidad o de la fragilidad?
- El sufrimiento y el dolor, la enfermedad y sus cuidados, son cuestiones que, a la larga y según una mentalidad que intenta imponerse, se resuelven de dos modos: o bien se afrontan científica y técnicamente y se erradican –es la idea de que la medicina es omnipotente-, o bien, por contraste y cuando se descubre que esto no es así, la decisión es la contraria: ante el sufrimiento y la enfermedad incurable y grave, lo mejor es hacer desaparecer al sujeto que los sufre. Pero, ¿hay alguna posibilidad de superar este dilema?

La respuesta a estas cuestiones las desarrollaré en tres apartados:

- la vulnerabilidad como categoría antropológica;
- el cuidado del enfermo: racionalidad y libertad del trabajo manual;
- el paradigma del cuidado del enfermo en la parábola del buen samaritano.

La vulnerabilidad como categoría antropológica

Si recordamos *La República* -ese diálogo insuperable en el que Platón pone en boca de Sócrates su concepción del Estado como un macrocosmos respecto del hombre, que sería un microcosmos-, se nos presenta el ser humano con unas notas sublimes: el hombre es su alma, que, mediante el recuerdo, es capaz de contemplar las ideas eternas e inmutables, y se asemeja así los dioses. En esa medida, consigue la libertad y es feliz. En cambio, toda actividad corporal es una cárcel: fuente de error y de engaño, y por tanto de tensión; tensión que se fragua, desde este

momento de la filosofía, entre el sentido de libertad y de felicidad humanas, por un lado, y el reconocimiento, no menos evidente, de su vulnerabilidad en cuanto ser corpóreo. Esta vulnerabilidad se manifiesta no sólo en la fortuna o en la inexorable enfermedad, seguida de la muerte, sino también en la fragilidad cotidiana que le obliga a unas acciones del todo banales para satisfacer sus necesidades más básicas y sobrevivir.

Como ha señalado Martha Nussbaum, Aristóteles, su discípulo más aventajado, se disocia de su maestro también en este tema de la felicidad y de la vulnerabilidad, a pesar de que la mayoría de las interpretaciones no lo hayan afrontado¹. Ofrece una nueva propuesta de la ética aristotélica realmente sugerente: la vida del hombre virtuoso y feliz “necesita además de los bienes exteriores, como dijimos; pues es imposible o no es fácil hacer el bien cuando se está desprovisto de recursos. (...) La falta de algunas cosas empaña la ventura (...) Por consiguiente, la felicidad parece necesitar también de esta clase de prosperidad” (EN I, 1099a31-1099b6). Sin embargo, el ejemplo aristotélico de hombre virtuoso no termina de ser coherente con estas tesis: al magnánimo “le avergüenza recibir ayuda, porque es propio del superior prestarla y propio del inferior recibirla” (EN, IV, 1124 b 9-10), y por eso concluye que el “hombre magnánimo olvida lo que ha recibido, pero recuerda lo que ha concedido, y no le agrada que le recuerden lo primero, pero escucha con agrado lo segundo” (EN, IV, 1124 b 12-18).

Para Alasdair MacIntyre, en la historia de la filosofía moral, aquí se introduce el punto de vista de quienes se consideran superiores por su autosuficiencia. En efecto, el magnánimo es el perfecto, que no necesita de los demás: “ellos” –los imperfectos- son diferentes (e inferiores) a nosotros que somos perfectos: agentes sanos, agentes racionales y autónomos, agentes inteligentes e independientes. De ahí que el humanismo aristotélico sea claramente aristocrático: los mejores de la *polis* son los auténticos hombres, los que se pueden dedicar a la contemplación, a la virtud, los que se encuentran libres de preocupaciones y trabajos materiales, aunque tengan que admitir que los necesitan. Ciertamente, son también frágiles, pero muy a pesar suyo. Hay que ocultar esta condición de vulnerabilidad: el hombre que vale es el que se encuentra en la flor de su madurez, sin defectos.

Hoy en día hablar en estos términos ya no resulta posible. Aunque de hecho se haya dado en la historia de la filosofía un énfasis en la dimensión racional del hombre, en detrimento de su condición animal, es preciso volver a un principio claro: la vulnerabilidad es intrínseca al ser humano, cuyo cuerpo forma parte de su ser. Esta vulnerabilidad se manifiesta como dependiente, pero a la vez “el reconocimiento de la dependencia es la clave de la independencia”². Por eso, como afirma MacIntyre “las virtudes que el ser humano necesita para (...) llegar a ser un agente racional e independiente, así como las virtudes que requiere para hacer frente a la vulnerabilidad y la discapacidad (tanto las de uno mismo como las de los demás), pertenecen a un único conjunto de virtudes: las virtudes propias de los animales racionales y dependientes, cuyos rasgos de dependencia, racionalidad y animalidad deben ser entendidos en su relaciones recíprocas”³.

Llegados a este punto, no puedo dejar de referirme al mejor ejemplo de estas tesis, encarnadas por Juan Pablo II en los últimos años de su vida, con su enfermedad implacable y propagados por todos los medios de comunicación. De una humanidad llena de vigor, como la que ofrecía en 1978, hemos ido percibiendo año tras año, enfermedad tras enfermedad, un incremento de su debilidad, de su vulnerabilidad, y al mismo tiempo, una simbiosis plena entre estas manifestaciones corporales y sus fuerzas espirituales. La fragilidad formó parte no sólo de su vida

¹ M. C. NUSSBAUM, *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega* (tit. original: *The fragility of goodness. Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*; trad. Antonio Ballesteros), La balsa de la Medusa, Visor, Madrid 1995, *passim*: es una tesis central del libro.

² A. MACINTYRE, *Animales racionales dependientes*, Paidós Básica, Barcelona, 2001, p. 103

³ A. MACINTYRE, *Animales racionales dependientes*, p. 19

anciana sino también de su misión, porque dio lugar a unas virtudes distintas, menos “racionales” y más dependientes. Sus últimas apariciones fueron las lecciones de su humanidad paciente, que revelaron un mensaje distinto del meramente racional (si se puede hablar en estos términos, ya que fue fundamentalmente espiritual). Fuimos testigo de una compenetración total con el misterio de la Cruz. Y fue un mensaje que entendieron millones de personas, y al que millones de personas, durante los días de su velorio, han procurado responder.

El cuidado del enfermo: racionalidad y libertad del trabajo manual

Como quizá ya se haya apreciado, estas consideraciones nos conducen a otro nudo de la cuestión, presente también en la Antigüedad: concretamente, el lugar del trabajo -y del trabajo manual- en la definición de hombre. Si la vulnerabilidad genera dependencia, entonces la necesidad de los otros está presente desde el mismo instante del nacimiento hasta la vejez. Pero esta dependencia no es general, abstracta o ideal. Es una dependencia que se traduce en acciones concretas, muchas veces predominantemente materiales y ejercidas a través de las manos de otro: manos que deben saber cómo actuar, manos en cierta medida “expertas”, que cuidan del otro ejerciendo un trabajo.

Hoy en día, los avances positivos científicos en las ciencias de la salud, nos presentan unos trabajos altamente especializados, con técnicas de vanguardia, que exigen conocimientos antes innecesarios. Incluso en el campo de los cuidados básicos y también de los paliativos se han alcanzado desarrollos importantes. Asombrosamente esto no se ha traducido en una mayor tranquilidad en el paciente, que sigue viendo en la vulnerabilidad y en la enfermedad un signo negativo, que produce angustia y miedo⁴: nadie quiere ser “un peso” para el otro. Según M. Teresa Russo, el hecho de que la progresiva tecnificación y la despersonalización de las relaciones entre enfermo y profesional, obliguen a potenciar una mayor humanización de la medicina, es un tema que se ha convertido casi en *slogan* que, por más que se repita, cuesta realizarse⁵. Se habla de solicitud, de compasión, de empatía comunicativa del buen médico, pero no por ello se logra un cambio: muchos denuncian una actitud paternalista.

Partiendo de la clara aceptación de que los trabajos en una enfermera requieren hoy en día un alta preparación científica, el reto es afrontar en su raíz el tema del cuidado manual y material del enfermo en cuanto enfermo, es decir, en cuanto ser deficiente y dependiente, en cuanto vulnerable, sin caer en una visión paternalista.

No es fácil encontrar una valoración positiva desde la filosofía de estos trabajos. Hannah Arendt, por ejemplo, en *The Human Condition*, intenta revalorizar la visión aristotélica de la acción libre y de la virtud en la *polis*; y en el intento, se enfrenta con la doctrina marxista vigente en la época en que escribe (finales de los 50 del s. XX). En efecto, al formular su conocida distinción entre *labor*, *trabajo* y *acción*, Arendt define la labor –*the labor of our body*– como la actividad relacionada de modo inmediato con las necesidades vitales y con la conservación tanto del individuo como de la especie: alimentarse y preparar alimentos, crecer, curar deficiencias y enfermedades, protegerse de las inclemencias del tiempo. Es decir, siempre según Arendt, quehaceres claramente inferiores, irracionales, materiales, no libres, que mantienen el metabolismo de la vida y que —aparte de la vida misma— no dejan huella tras de sí. Curiosamente, esta tematización de la labor es la misma que la marxista: aliena totalmente al hombre, sólo que Arendt la rechaza porque da una alternativa distinta, que denomina trabajo o *the work of our hands*. Con

⁴ Se puede ver R. ESCLANDA- F- RUSSO (a cura di), *Homo patiens. Prospettive sulla sofferenza umana*, Armando Editore, Roma, 2003, que recoge varios estudios al respecto.

⁵ *Corpo, salute e cura*, Rubbetino Editore, Catanzaro, 2004, p. 168.

este término, en cambio, identifica la actividad manual que surge de la capacidad imaginativa y creadora del hombre, para producir instrumentos que no se consumen, sino que permanecen, adquiriendo por así decir una dinámica propia, ya que sirven o pueden servir, a su vez, como medios. Es decir, en su enfrentamiento con la doctrina marxista, acepta su concepto de trabajo —que denomina labor—, pero lo recluye en un nivel distinto e inferior, haciendo que surja otro “menos material y corporal”, más libre pero también más reductivo, ya que deja fuera, según acabamos de ver, tareas como el cuidado del enfermo.

Ciertamente, la propuesta de Arendt denunciaba una inversión de valores en la sociedad: el trabajo —entendido como *labor*, es decir, en su acepción marxista y materialista— predominaba la escena social, con el peligro de derivar en un economicismo inflexible. Era urgente volver a una revalorización de la inteligencia y de la virtud y también del trabajo. Pero el intento —a saber, la oposición entre dos tipos de trabajo, uno racional, libre y creativo, y otro irracional, necesario y mecánico— no superó lo que se puede definir como un *punctum dolens* de la filosofía clásica y también moderna, a saber, la valoración negativa de lo corporal y material y la exaltación de lo racional, en oposición a lo anterior. Se trata de una versión más del dualismo que no reconoce la definición aristotélica de “animal racional”, tal y como MacIntyre ha denunciado en su última obra⁶.

Fernando Inciarte ha dejado unas tesis de especial relevancia, que van a la raíz de la cuestión⁷. Parte de un dato de experiencia: el acto de nutrirse es propio tanto de las plantas —a través de las raíces—, como de los animales —bien sea con el pico o con el hocico o con otro tipo análogo de órgano—, y también del hombre, que come por la boca. Por tanto, siendo una característica de la forma de vida más elemental, está presente también en los niveles de vida superiores, pero ejercitada a través de órganos muy distintos. Otro ejemplo es el movimiento local, propio esta vez de animales y del hombre, no de las plantas. También aquí aparece la distinción a nivel órganos: el hombre cuenta con pies; el animal, en cambio, puede trasladarse según muchas otras posibilidades (con patas, los animales terrestres; con alas, las aves; con aletas, muchos peces, etc.).

El hombre posee sólo un alma, la racional, que encierra las funciones de las almas vegetativa y animal, pero que las ejerce según un modo propio suyo. Santo Tomás, en el Comentario al *De Anima*, lo explica en los siguientes términos: “en el hombre, la misma alma sensible (*ipsa anima sensibilis*) es racional”⁸. Para alimentarse, el hombre no sigue sólo su instinto ni se limita a cazar o pescar u obtener frutos de los árboles. Responde con otras actividades, que implican conocimiento y que se traducen en actos muchas veces manuales: aprende a fabricar lanzas y armas para matar animales; o descubre que puede plantar y asegurarse cíclicamente comida; y hasta se encuentra en condiciones de conservar y elaborar el alimento de maneras diferentes. La vivienda es otro fenómeno exclusivamente humano: el hombre transforma su medio y lo personaliza. Lo posee buscando un *habitat*, donde vivir en compañía de su familia. Aunque inicialmente vea en una cueva la solución contra las inclemencias climáticas, no se limita a ocuparla: la adorna, la adapta e incluso la abandona en favor de otras posibilidades mejores y construidas por él mismo.

Por esto se puede afirmar que, en el hombre, incluso los actos más propios de la vida vegetativa y de la animal, tienen una *naturalidad* distinta. Es decir, una acción como el comer, que es ciertamente muy “natural” se sirve de muchas acciones “artificiales”, y muestra claramente que

⁶ Cfr. *Animales racionales dependientes, passim*.

⁷ Cfr. “Das Leib-Seele-Problem aus aristotelischen Licht”, *pro manuscrito*, p. 3. La datación de este manuscrito no la tengo. Sin embargo, se sabe que Inciarte publicó tres artículos relacionados con este estudio, el primero de los cuales se titula “Die Seele aus Begriffsanalytischer Sicht”, en H. Seebab (ed.), *Entstehung des Lebens. Studium generale Wintersemester 1979/1980*, Aschendorf, Münster, 1979, pp. 47-70.

⁸ *In Aristotelis librum de Anima Commentarium*, Marietti, Torino, 1959, art. 11, ad 19.

el "estado puro" de la naturaleza humana es siempre cultural: incluso en los actos más propios de su dimensión corporal, se encuentra implicada la razón y su actuar libre. "La vida humana —afirma Millán-Puelles— ha sido siempre artificial en su modo de dar satisfacción a las necesidades naturales y, previamente a ello, en su efectiva manera de concebir estas mismas necesidades"⁹.

Si volvemos a las tesis de H. Arendt sobre la labor vemos que incluye varios tipos de actos: algunos son efectivamente metabólicos o fisiológicos, como el respirar; otros son corporales —como el comer, vestirse y habitar—, y finalmente se refiere a un tercer grupo —cocinar, coser, cuidar enfermos etc.—, que suponen, en cambio, una actividad para transformar la materia en orden a la supervivencia. Mientras la necesidad de oxígeno, el consumo de calorías, el sueño —actos fisiológicos comunes entre los mamíferos—, corresponden a lo más somático del organismo vivo y funcionan —por decirlo de algún modo— irracional y necesariamente; en cambio, comer, vestirse, habitar, siendo también corporales, pueden realizarse *more humani*, es decir, racional y libremente y, por tanto, también culturalmente. Existen —lo sabemos por experiencia— una educación, unas costumbres transmitidas de generación en generación, para aprender a comer de un modo determinado y diverso, para vestirse también de acuerdo a las circunstancias, etc.

Pero hay más: una cosa es alimentarse, vestirse y habitar, y otra, las que el hombre lleva a cabo para satisfacerlas. En este nivel hay también cultura y ciencia. Esto explica que *el modo* de satisfacer el hambre, la desnudez, de cuidar al enfermo, se concrete en artes y técnicas, que dan lugar a profesiones determinadas y que clasifican en buena medida, los distintos grupos sociales¹⁰. En el caso del cuidado de enfermos, no hay motivos para pensar diversamente. Y dentro de estos trabajos, cobra especial relevancia precisamente el cuidado corporal, directo, inmediato y más constante, en el que consisten no pocas de las actividades que una enfermera ejerce en servicio del enfermo, y que suelen realizarse con mayor eficacia en la medida en van acompañadas del correspondiente bagaje científico propio de esa ciencia. Leo unas líneas que pueden ayudarnos a captarlo: "Con frecuencia, el problema más acuciante (del enfermo) es el dolor pero una vez aliviado van tomando primer plano otros como el de la alimentación. Debemos recuperarle su sentido placentero y de convivencia. Es difícil pero no imposible. Y en ocasiones puede facilitarle el ofrecerle la posibilidad de comer, fuera de la habitación, junto con el familiar que habitualmente le cuida y con dieta libre. Respecto de los cuidados de la boca, decir que son fundamentales (...) como la morfina para el dolor"¹¹.

Por tanto, no hay por qué recluir el trabajo que se dirige a cubrir las necesidades básicas o a curar situaciones de enfermedad, en el nivel de lo irracional. Por un lado, el desarrollo científico que se ha llevado a cabo en los últimos decenios muestra que teóricamente hay mucho que potenciar: investigaciones de cuidados paliativos, medicinas con menos efectos secundarios, etc. Pero, junto a esto, las labores manuales manifiestan una racionalidad propia, que ya Aristóteles definió como un uso de la razón poética y que implican también técnicas, conocimientos, habilidades y metodologías que no se pueden improvisar. A través de este tipo de trabajos es posible defender un acceso quizá menos "abstracto", pero no por eso indirecto y poco evidente, a lo que constituye el corazón del hombre: sus necesidades, sus sufrimientos, su condición límite de criatura frágil. Es además un reconocimiento, a través del cuerpo doliente, de un ser con toda la dignidad y con todo el valor de persona, más agudo incluso cuando se encuentra en estado terminal, en coma o en estado vegetativo. Se establece así una relación interpersonal, en cuya base hay que admitir lo que S. Edith Stein denomina conocimiento empático: si la cara es el espejo del alma, el cuerpo entero revela los estados anímicos y los talentos éticos. "La empatía, afirma Alejandro

⁹ *Economía y libertad*, Confederación Española de Cajas de Ahorro, Madrid, 1974, p. 34.

¹⁰ Cfr. N. GRIMALDI, *El trabajo, comunión y excomunicación*, EUNSA, Pamplona, 2000, 109 ss.

¹¹ M.D. ESPEJO ARIAS, "Los cuidados paliativos", *Manual de ética y legislación en enfermería*, L.M. PASTOR Y F.J. LEÓN CORREA, (ed.), Mosby, Madrid, 1997, p. 129.

Llano, es una forma de intencionalidad transobjetiva que establece en directo la conexión entre las personas mismas. Es un contacto en cierto modo inapelable y absoluto, que trasciende las convenciones culturales e incluso lingüísticas”¹².

Todo esto conduce a una tesis de fondo que quizá ya se haya percibido: el trabajo manual que se dirige a cuidar al enfermo, manifiesta no sólo una racionalidad específica que exige conocimientos teóricos de alto nivel y también conocimientos prácticos, sino también manifiesta un actuar libre, que se inserta en la dinámica propia de toda persona para adquirir la virtud. Al trabajar –también al trabajar manualmente y en servicio de personas que quizá no lo perciben- el hombre o la mujer desarrollan capacidades antropológicas, que pueden facilitar, junto con el trabajo mismo, una serie de virtudes. El trabajo, también el manual, es una realidad alrededor de la cual, el hombre puede alcanzar la excelencia ética.

Como última conclusión de este apartado, podemos añadir ésta: la enfermedad, incluso la terminal, lejos de ser un “peso” para la sociedad, para el centro de salud, para la familia, para quienes cuidan al enfermo, es o puede ser un medio para dignificar a quien se ocupa de su cuidado. El contacto profesional con el sufrimiento físico, a través de un trabajo tan ordinario como limpiar al enfermo, curarlo adecuadamente de heridas, moverlo para que no se llague, adivinar sus dolores y aliviarlos, permite a quien lo ejerce que se convierta en “experto en humanidad”. Da lugar a una relación que ciertamente no es recíproca, pero que, justamente por eso, convierte el servicio en una relación humana de primera categoría, porque es desinteresada. MacIntyre lo desarrolla haciendo referencia a la virtud de la misericordia, propia de la perspectiva cristiana: “Entender la aflicción de otro como si fuera propia significa reconocer a ese otro como prójimo (...). Por lo que orientar la virtud de la misericordia hacia los demás supone ampliar las relaciones comunitarias hasta incluir a esos otros; a partir de ese momento, se debe cuidar de ellos y preocuparse por su bien, del mismo modo que se cuida de quienes ya pertenecen a la comunidad”¹³.

Conclusión: el paradigma del cuidado del enfermo en la parábola del buen samaritano

Tradicionalmente, la parábola del buen samaritano, descrita por el Evangelista médico, San Lucas, ha sido el ejemplo más aludido para mostrar la virtud de la misericordia y el amor al prójimo¹⁴. El contexto en el que Jesucristo la expone va en esa dirección, ya que es la respuesta a la pregunta: “¿quién es mi prójimo?” (v. 29). El relato es conocido. Curiosamente, al acabarlo, el Señor interroga: “¿cuál de estos tres te parece que fue el prójimo de aquel que cayó en manos de los salteadores?” (v. 36). Digo curiosamente porque la pregunta no es: ¿para cuál de estos tres, el herido fue el prójimo? Esto revela que la realidad “prójimo” no se predica en primer lugar de quien recibe los cuidados, sino de quien los ejerce. Concretamente, “del que tuvo misericordia con él” (v. 37), tal y como responde el doctor de la Ley. Es decir, la relación de proximidad aparece cuando, quien puede ayudar con su trabajo, con su quehacer, toma la iniciativa porque descubre una necesidad espiritual o corporal para aliviar y ejerce así la misericordia.

Ese descubrimiento no es tan fácil: de hecho, no lo llevan a cabo ni el sacerdote ni el levita, sino un samaritano, un hombre normal y corriente, que probablemente ejercería un oficio propio de la época. Superando las adversidades religiosas, ayuda al herido y lo sirve como a un igual. Pero, además de él, hay otro personaje que se convierte también en prójimo. Juan Pablo II lo describe así: “después de los primeros cuidados de asistencia al herido, el buen samaritano se dirige al posadero. ¿Qué hubiera podido hacer sin él? De hecho, el posadero, permaneciendo en el anonimato, realizó

¹² *El diablo es conservador*, EUNSA, Pamplona, 2001, p. 42.

¹³ *Animales racionales dependientes*, pp. 148.

¹⁴ Cfr. Lc., 10, 25-37. Sigo la edición de la Universidad de Navarra, EUNSA, Pamplona, 1985.

la mayor parte del trabajo. Todos pueden actuar como él cumpliendo sus propias tareas con espíritu de servicio. Toda ocupación ofrece la oportunidad, más o menos directa de ayudar a quien lo necesita”¹⁵. Es decir, es el espíritu de servicio el que convierte a alguien en prójimo. Un espíritu de servicio que hay que proponerse y que no hay que dar por supuesto, pero a la vez, que puede estar presente en cualquier actividad profesional, y muy especialmente en las que de modo oculto se dirigen a satisfacer necesidades básicas, que permiten la supervivencia o incluso vivir bien, con la dignidad que toda persona merece, se encuentre en el estado en el que se encuentre.

Puede ser el momento de comparar este modelo ético con el aristotélico del magnánimo. Veámoslo cómo el “hombre magnánimo olvida lo que ha recibido, pero recuerda lo que ha concedido, y no le agrada que le recuerden lo primero, pero escucha con agrado lo segundo” (EN, IV, 1124 b 12-18). En cambio, en el modelo antropológico que acabamos de proponer, y que ahora podemos denominar cristiano, de nos remite a una noción muy distinta: el desinterés por la propia honra o gloria, en servicio activo –a través del trabajo- de alguien necesitado, independientemente de que sea inferior, minusválido o que nunca vaya a restituir ni a reconocer ese favor. Por eso, en la antropología cristiana aparece una palabra clave que es el “dar”, el “don”, la “entrega”, que se desprende tanto del misterio trinitario –la Tercera Persona de la Santísima Trinidad es Don- como del misterio de la Encarnación-Redención, por el que el Dios-Hombre se entrega por los hombres.

En esta línea, y siempre según la antropología cristiana, el hombre no se define sólo desde su capacidad de poseer, sino sobre todo desde su capacidad de dar. “Esto, afirma Leonardo Polo, determina estrictamente la noción de persona. El hombre es un ser personal porque es capaz de dar”¹⁶. Y en este dar, cuyo acto más perfecto es el amor, se fundamenta su dignidad. El hombre, al amar, ejerce un acto de la voluntad: es una tendencia que también es capaz de poseer y de darse. Esto que, lógicamente, exige un desarrollo mucho mayor y que alcanza su plenitud en el acto de entrega a Dios, precisamente por lo escueto de la exposición puede parecer un discurso algo abstracto o demasiado espiritual. Sin embargo, precisamente la parábola del buen samaritano (con el personaje del posadero incluido) permite trazar de modo concreto cómo ha de entenderse ese amor del prójimo, es decir, cómo actuar en servicio de los demás. Es aquí donde puede situarse el valor del trabajo, ya que, retomando la cita de Juan Pablo II, “el cumplimiento fiel de los propios deberes profesionales es practicar ya el amor por las persona y la sociedad”¹⁷.

¹⁵ *¡Levantaos! ¡Vamos!*, p. 107.

¹⁶ “Tener y dar”, en *Estudios sobre la Enc. Laborem Exercens*, BAC, Madrid, 1987, p. 226.

¹⁷ JUAN PABLO II, *¡Levantaos! ¡Vamos!*, p. 108. Estas tesis han sido el núcleo central de la predicación de San Josemaría Escrivá de Balaguer, desde los años 20 del siglo pasado.