

V

La actividad humana en el mundo: el hombre, ser creativo

Bibliografía: ALFARO, J., *Hacia una teología del progreso humano*, Barcelona 1969; AUER, J., *El mundo, creación de Dios*, Barcelona 1979, 416-447; DAVID, J., «Teología del trabajo y de la técnica», en *MystSal II*, 608-622; GANOCZY, A., *Homme créateur, Dieu créateur*, Paris 1979; GONZALEZ MONTES, A., *Razón política de la fe cristiana*, Salamanca 1976; NICOLAS; A. de, *Teología del progreso*, Salamanca 1972; NISBET, R., *Historia de la idea de progreso*, Barcelona 1981; STECK, O. H., *Welt und Umwelt*, Stuttgart 1978; THIELICKE, H., *Esencia del hombre*, Barcelona 1985, 323-339, 375-396; VV.AA., *La teología al encuentro del progreso*, Bilbao 1973; VV.AA., «El trabajo», en *RCI* (n.º monográfico, marzo-abril 1984).

En el capítulo anterior hemos reflexionado sobre dos de las tres relaciones que, según la Biblia, constituyen al ser humano, la relación a Dios y la relación a la imagen de Dios: el hombre es ser personal y ser social. Debemos atender ahora a la tercera relación, la vigente entre el hombre y el mundo.

La mundanidad, en efecto, no menos que la personalidad y la socialidad, es un elemento integrante de la condición humana, como ya tuvimos ocasión de señalar anteriormente (*supra*, cap. III, 3.3 y 3.4). Allí advertíamos que ser-en-el-mundo es más que un mero *estar*, y que el hombre ejerce su mundanidad constitutiva en la forma de la trascendencia respecto de lo mundano; la idea de *creatividad*, que fi-

gura en el título de este capítulo, es quizá la que mejor refleja esta peculiar instalación del ser humano en la realidad mundana.

Diciendo que el hombre es un ser creativo, queremos decir que: a) la suya es una presencia dinámica y activa, no estática y pasiva; b) su relación al mundo es de superioridad, no de inferioridad (como lo es la relación a Dios) o de igualdad (como lo es la relación al tú). Para realizarse a sí mismo, el hombre precisa plasmarse en la acción. En la relación que así se establece, el primado corresponde al hombre, no al mundo, pues «mientras el ser del mundo se agota en su relación al hombre, el ser del hombre no se agota en su relación al mundo»¹.

Nuestro tema es sumamente amplio y denso. A él pertenecen nociones tan complejas como las de trabajo y progreso, ciencia y técnica, arte y cultura, praxis y política, etc. Para un tratamiento *teológico* del mismo, parece pertinente partir de los datos básicos que nos suministran la Biblia y el capítulo tercero de la *Gaudium et Spes*. La reflexión sistemática abordará luego algunos de los problemas que la actividad humana plantea en nuestros días.

1. La mundanidad humana según la Biblia

1.1. Los relatos de creación del hombre

Los dos relatos de creación del hombre contienen, como hemos visto (*supra*, cap. I), precisas indicaciones sobre la mundanidad humana y la relación hombre-naturaleza. Según el yahvista, la indole terrena de Adán se manifiesta en su origen (Gn 2,7) y su destino (Gn 3,19), y se ejerce en una actividad sobre la *adamah*, que la hace productiva a la vez que la tutela (Gn 2,15). El trabajo humano no es, pues, consecuencia penal de la culpa, como alguna vez se ha querido deducir de Gn 3,17-19, sino encargo divino y reconocimiento de la connatural afinidad del hombre y la tierra. La perícopa de la creación de los animales (Gn 2,18-20) certifica la superioridad de Adán frente al resto de los seres vivos, pero sobre las bases de una comunidad de origen (tanto el uno como los otros han sido «formados de la tierra») y de la recíproca familiaridad y la convivencia pacífica.

Después del pecado, este marco original de relaciones armónicas entre el hombre y su medio sufrirá una significativa degradación; el

(1) ALFARO, 45; cf. ID., *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, Salamanca 1988, 201ss.

trabajo humano se ve afectado por un coeficiente penal (Gn 3,17-19) y desprovisto del estatuto paradisiaco que Dios había previsto. Debe notarse, sin embargo, que la sentencia divina no condena el trabajo, sino al trabajador que ha pecado, transfiriendo su desequilibrio interior al mundo que lo rodea y a su actividad². El episodio de la torre de Babel (Gn 11,1-9) denuncia las consecuencias desastrosas del pecado colectivo; y no es éste el único lugar en que el yahvista expresa sus reservas ante un desarrollo técnico que no está rectamente orientado al fin querido por Dios³. Con todo, tampoco aquí hay una condena de la técnica, sino de la *hybris* de sus protagonistas. Pues «allí donde el hombre es dominado por las cosas que él debía dominar, surge el no-hombre»⁴.

La cosmología del sacerdotal (Gn 1) contempla la relación hombre-mundo desde la categoría clave de «imagen de Dios»; en cuanto tal, al hombre se le confiere un «dominio» sobre la tierra y los animales (vv. 26 y 28). ¿Cuál es el alcance exacto de ese dominio? Se ha sugerido⁵ que, al menos en el v. 26, se trata de una *Konfliktregel*; si surgen contenciosos entre los diversos órdenes de la creación, es el hombre, «imagen de Dios», quien debe sustanciarlos. En el v. 28 el dominio de la tierra estaría en función de la reproducción («sed fecundos, multiplicaos, llenad la tierra y *sometedla*»); Israel experimentó en Egipto (Ex 1,7-22) que sólo teniendo dominio se puede llenar la tierra; de lo contrario, la superpoblación conduce a la esclavitud.

La validez de estas sugerencias exegéticas puede ser discutida. Pero, en todo caso, lo que sí es cierto es que la idea subyacente a este encargo de dominar la tierra es la del señorío regio (cf. Sal 8); como el rey preside a Israel, así el hombre ha de presidir la creación. Ahora bien, el modelo ideal del rey israelita no es el de un sátrapa a cuya disposición arbitraria se entrega el reino; el monarca es en Israel el garante del orden social y cósmico, el custodio del derecho, sobre todo del derecho de los débiles, como los huérfanos y las viudas (Sal 72). El dominio regio tiende, pues, a la liberación de los seres a los que se refiere, no a su sojuzgamiento; es una función de promoción —y eventualmente de restablecimiento— del *shalom*, de la paz uni-

(2) WOLFF, H. W., *Anthropologie des Alten Testaments*, München 1973, 191s.

(3) STECK, 58-61.

(4) WOLFF, 326.

(5) LIEDKE, G., *Im Bauch des Fisches. Oekologische Theologie*, Stuttgart 1984⁴, 132ss.; la idea se encuentra ya en STECK, 78s.

versal, que no es sólo la ausencia de conflictos, sino concordia armónica, bienestar gozoso, prolongación sobre toda la creación de la bendición de Dios («los bendijo Dios y les dijo... llenad la tierra y *sometedla*»)⁶.

De otro lado, el hombre es señor de la creación *en cuanto imagen de Dios*; el suyo es, pues, un dominio *vicario*, no propio. Son muy numerosos los textos veterotestamentarios en los que Dios reclama su carácter de *único* señor del universo. La tierra habitada por los israelitas es «propiedad de Yahvé» (Jos 22,19; Os 9,3; Sal 85,2; Jr 16,18; Ez 36,5; etc.). Más aún, la tierra entera le pertenece (Lv 25,23; 1 Cro 29,11; Sal 24,1; etc.). Es precisamente el pecado de desmesura, la pretensión de erigirse en señor absoluto, lo que provoca, junto con el envilecimiento del hombre, el de su entorno; el mundo de la humanidad pecadora es también el mundo del conflicto ecológico, en el que al régimen vegetariano estipulado en Gn 1,29-30 sigue el régimen carnívoro (aunque con significativas restricciones: Gn 9,2-6), y a la paz universal sucede la lucha sangrienta por la vida. Os 4,1-3 e Is 24,3-6 nos hablan de un mundo en el que el pecado del hombre ha impreso los estigmas de la degeneración y la muerte.

El poema sacerdotal de la creación contiene, en fin, una teología de la historia que rompe con el círculo mágico de un tiempo eternamente recurrente, que no tiene fin porque no tiene comienzo, que no conduce a ninguna parte porque no viene de ninguna parte, sino que se realimenta perpetuamente a sí mismo girando incansablemente sobre sí. A esta representación, Gn 1 opone una lectura de la realidad en la que la perfección no está al comienzo, sino al final; el tiempo no mide un proceso de alejamiento del principio fontal, una degeneración, sino un proceso de construcción progresiva del mundo. Cuando Dios concluye su parte en esta tarea (Gn 2,2), ello no significa que la obra esté definitivamente acabada, sino que se han puesto los cimientos de un edificio en cuya construcción toma ahora el relevo la imagen de Dios. La actividad humana será, pues, prolongación de la divina; el hombre es con creador de su mundo.

1.2. *La actividad humana en el resto del A. T.*

De acuerdo con los dos relatos de creación, Israel entendió la actividad humana como cumplimiento de un mandato divino. Pero este

(6) Cf. ALTNER, G., «Mundo técnico-científico y creación», en (VV.AA.) *Fe cristiana y sociedad moderna XX*, Madrid 1987, 101-139, sobre todo las pp. 122ss.

precepto del trabajo se sitúa, significativamente, en el horizonte del reposo sabático; actividad y descanso conforman así una singular «coincidentia oppositorum», sobre cuyo sentido se ofrecen distintas —y complementarias— interpretaciones⁷.

Así, en Dt 5,12-15 («guardarás el día del sábado... Seis días trabajarás... Acuérdate de que fuiste esclavo en el país de Egipto y de que Yahvé tu Dios te ha mandado guardar el sábado»), el descanso sabático es evocación de la liberación; el trabajo no puede, consiguientemente, significar una nueva forma de esclavitud, sino la libre disposición por parte del hombre del tiempo que Dios le concede graciosamente. Sólo desde esa libertad regalada por Yahvé a su pueblo puede éste conferir a su actividad el ritmo preciso en la sucesión de trabajo y descanso.

Otra versión del doble mandato trabajo-descanso se sitúa, como no podía ser menos, en el contexto de la teología de la creación: «recuerda el día del sábado... Seis días trabajarás... pero el día séptimo es día de descanso... Pues en seis días hizo Yahvé el cielo y la tierra... y el séptimo descansó» (Ex 20,8-11). El sábado, declara nuestro texto, hay que descansar, porque Dios descansó; el resto de la semana hay que trabajar, porque y como Dios trabajó; el trabajo humano prolonga y perfecciona el trabajo divino, a la vez que reproduce la secuencia de actividad y reposo inaugurada por el propio Dios. El mundo resulta ser así creación de Dios y concreción del hombre. El pasaje contiene además otra sugerencia: una realidad que procede de la iniciativa creadora divina debe ser vista como don y no como imposición onerosa, y la actividad humana debe ejercerse desde la misma actitud de generosidad creativa que Dios desplegó en los seis días de su obra.

La tercera versión del trabajo-descanso es la de Ex 23,12, «una de las más antiguas formulaciones del mandato sabático»⁸: «seis días harás tus trabajos y el séptimo descansarás, para que reposen tu buey y tu asno, y tengan un respiro el hijo de tu sierva y el forastero». Sorprendentemente, la única finalidad que parece asignarse aquí al sábado es la de recordar al fiel israelita que el señorío humano está limitado por la obligación de proteger a los más desprotegidos, desde los animales domésticos hasta las personas jurídicamente vulnerables. Un paralelo de este texto se encuentra en Dt 5,14, donde el des-

(7) WOLFF, 198-206.

(8) *Ibid.*, 205.

canso sabático se justifica «para que puedan descansar, como tú, tu siervo y tu sierva». La igualdad fundamental de todos los hombres ante Dios se revalida así frente a todo intento de extenuar a los más débiles en favor de los más fuertes.

En resumen, las tres lecturas del doble mandato apuntan a una comprensión positiva de la actividad humana, que ha de desplegarse como ejercicio de libertad y creatividad en el horizonte del sábado, esto es, de la salvación escatológica y la plenitud de la creación. El trabajo es para el descanso, y no viceversa; el sábado impide la degradación del hombre al nivel de simple máquina productiva; en cuanto sacramento de la alianza, opera como correctivo permanente a todo intento humano de confundir el orden de los medios (la actividad) con el orden de los fines (la consumación salvífica); en cuanto «fiesta de la creación»⁹, el reposo sabático recuerda incesantemente que las obras de Dios y, por tanto, las del hombre se orientan a «la entrada en el descanso» (Hb 4,1-11). Dicho de otro modo: la actividad humana no puede producir por sí sola la consumación de la creación, de modo análogo a como no ha sido ella la productora del comienzo.

La predicación profética subraya con énfasis ese carácter indisponible de la consumación del proceso creativo, que será don escatológico. Tal consumación implica también a la naturaleza, destinada por su creador a una plenitud fecunda, en la que florecen las estepas y los desiertos se transforman en vergeles (Is 35,1-10). La paz de Dios restablecerá el equilibrio ecológico, la convivencia familiar de los animales entre sí y con el hombre; los textos de Is 11,6-9 y 65,25 son elocuentes al respecto, como lo es también que en ninguna de las descripciones proféticas del *éschaton* se mencione el dominio del hombre sobre la creación; se trataba, pues, de un encargo funcional, con vistas a la economía de la historia. Llegada ésta a su término, desaparece la función; el señorío vicario del hombre caduca una vez consumado el Reino de Dios.

La literatura sapiencial se detiene con frecuencia en la consideración del trabajo. La pereza o la holganza se condenan con categórica dureza (Pr 6,6-11; 12,24; 24,30-34), mientras que el trabajo, incluso en sus formas más humildes, es valorado positivamente; pueden servir de ejemplo los textos antológicos de Pr 31,10-31, con su cálido

(9) MOLTSMANN, J., *Gott in der Schöpfung*, München 1985², 279.

elogio a las ocupaciones del ama de casa, y Si 38,25-34, que contiene un variado inventario de oficios manuales, de los que dice que «aseguran la creación eterna».

Esta apreciación del sencillo trabajo artesanal distaba de ser compartida por otras culturas; así, «el trabajo manual era para los griegos trabajo de esclavos; un hombre libre no se ensuciaba las manos con tal trabajo»¹⁰. En el fondo de esta diversa valoración late un motivo estrictamente teológico: para el pensamiento griego el mundo no es creación de Dios, sino manipulación de un demiurgo o infradiós; Dios no puede rebajarse hasta la materia. Correlativamente, tampoco los hombres pueden hacerlo, sino sólo los infrahombres. En la cultura mesopotámica, los hombres son creados por los dioses para ahorrar a éstos la fatiga y el yugo del trabajo y permitirles disfrutar del ocio. Ninguno de estos puntos de vista puede ser compartido desde la óptica de la fe en la creación, que ofrece una visión diametralmente opuesta de la relación Dios-mundo y, por ende, una distinta comprensión de la relación entre el hombre, imagen de Dios, y el mundo, creación de Dios.

1.3. *La mundanidad asumida en Cristo*

La aportación neotestamentaria a nuestro tema es cuantitativamente muy parca. Son ya tópicas las obligadas referencias al oficio artesanal del padre de Jesús (y, por tanto, presumiblemente, del propio Jesús), al trabajo manual de Pablo para ganar su sustento y no ser gravoso a la comunidad, y a sus duras palabras contra los miembros de la misma que «viven desconcertados, sin trabajar nada, pero metiéndose en todo» (2 Ts 3,6-15).

Sin embargo, lo que el Nuevo Testamento nos depara es cualitativamente decisivo. La encarnación de Dios es el sí definitivo al mundo y a la historia (2 Co 1,18-20), que han sido asumidos por la humanidad del Verbo. La realidad es cristiforme y cristocéntrica: Cristo está en el comienzo, en el centro y en el término de la misma¹¹.

El orden de la creación y el de la salvación obtienen así un punto de confluencia. El mundo no es mero escenario de la historia de la

(10) KROLZIK, U., *Umweltkrise – Folge des Christentums?* Stuttgart 1980², 61; LIEDKE, 41.

(11) RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *Teología de la creación*, Santander 1987², 67ss.; ALFARO, *Hacia una teología...*, 17-25.

salvación; también él quedará tocado por la gracia de Cristo (Rm 8,19-22)¹² y está llamado, a través de la mediación humana, a la unidad de un destino en el que «Dios será todo en todas las cosas» (1 Co 15,28).

De ahí se sigue que no hay una historia profana, animada por el dinamismo del progreso, y una historia sagrada, impulsada por el dinamismo de la gracia. Progreso y gracia se integran en una historia única y apuntan al mismo y único fin. Todo lo cual no autoriza, naturalmente, a identificar al uno con la otra; la unidad no es confusión; más bien surge de la diversidad cualitativa. Pero, a su vez, esta diversidad no puede ser interpretada como divergencia o paralelismo de dos magnitudes condenadas a no encontrarse nunca; la estructura cristológica estipulada por Calcedonia para las dos naturalezas del Verbo encarnado (*DS* 302 = *D* 148: «inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter») es normativa también aquí.

2. La actividad humana en la «Gaudium et Spes»

2.1. *Los antecedentes*

Hasta el Vaticano II, el magisterio extraordinario no había abordado *explícitamente* nuestro tema (sí lo hizo, en cambio, el magisterio ordinario en diversas encíclicas sociales). Con todo, puede hablarse de una toma de postura *implícita*, contenida en dos tesis defendidas permanentemente por la tradición cristiana.

La primera es la referida a la bondad radical de la materia y del tiempo. Contra los varios dualismos surgidos a lo largo de su historia, la fe cristiana ha sostenido siempre que lo material y lo temporal no son ni mera apariencia ni subproducto degenerado de un principio malo. Esta tesis proporciona los presupuestos de una valoración positiva del progreso, esto es, del perfeccionamiento en el tiempo de las realidades materiales y del orden mundano. Como se verá luego, la misma idea de progreso debe no poco a la teología cristiana de la creación y de la historia.

En segundo lugar, hay que mencionar la doctrina de la gloria de Dios como fin de la creación. El sentido bíblico y patrístico del concepto de gloria de Dios es el de participación de la bondad divina; en

(12) RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión. Escatología cristiana*, Santander 1986³, 218s.; BINDEMANN, W., *Die Hoffnung der Schöpfung. Römer 8,18-27*, Neukirchen-Vluin 1983.

ese sentido abunda la definición del Vaticano I sobre el fin de la creación¹³. De ahí se sigue que: a) todo auténtico progreso del orden profano contribuye al fin de la creación, al ser una participación de la bondad divina; y esto aunque los móviles de la acción promotora no sean reflejamente religiosos; b) cuanto mayor sea el progreso alcanzado, tanto mayor será la aproximación lograda al fin querido por Dios. «La acción del hombre sobre el mundo es, por consiguiente, *en sí misma y por sí misma...* el complemento necesario y la exigencia absoluta de la creación del mundo y del hombre por Dios»¹⁴.

La actividad humana no debe valorarse, por tanto, sólo a partir de la categoría moral, *subjetiva*, de la buena intención; tiene en sí un valor ontológico, *objetivo*, que (claro está) se incrementa si se le sobreañade el propósito de hacer con ella la voluntad de Dios, pero que no depende exclusivamente de tal propósito¹⁵.

Hay que admitir que estas dos tesis no siempre fueron atendidas, junto con sus consecuencias, en la teoría y en la praxis de los cristianos¹⁶. Indudablemente ha habido siempre un criptodualismo, latente o emergente, en el modo de entender la relación del cristiano con el orden profano y en ciertas formas ascéticas promotoras de una *fuga saeculi* que se plasmaba en el desinterés o la devaluación de la realidad mundana¹⁷. Pero nada de ello obsta a que la tradición en su conjunto —y la mejor teología— haya permanecido fiel al doble principio antes enunciado.

No se puede tildar, pues, al Vaticano II de oportunismo por decidirse a abordar expresamente nuestro asunto, ni la doctrina de la *Gaudium et Spes* que analizaremos a continuación representa un *novum* absoluto; es más bien la explicitación y el desarrollo consecuente

(13) RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, 108s., 146-150; GONZALEZ DE CARDEDAL, O., *La gloria del hombre*, Madrid 1985.

(14) ALFARO, *Hacia una teología...*, 55.

(15) DUQUOC, Ch., *Ambigüedad de las teologías de la secularización*, Bilbao 1974, 118s.: «los teólogos siempre han hablado de las 'realidades terrestres', pero hablaban como moralistas... Un teólogo de los siglos pasados, cuando se preguntaba sobre el trabajo, no intentaba fijar su esencia ni su significado en los designios divinos, sino el uso que el hombre debe hacer de él para ejercer moralmente su actividad».

(16) Vid. ejemplos en RATZINGER, J., *Dogma und Verkündigung*, München 1973, 196ss.

(17) Véase en METZ, J. B. (*Teología del mundo*, Salamanca 1971, cap. 4) cuál es —o debería ser— la recta inteligencia cristiana de la *fuga saeculi*.

de premisas largamente sostenidas por la interpretación cristiana de la realidad creada.

2.2. *El capítulo tercero de la «Gaudium et Spes»¹⁸*

El capítulo consagrado a «la actividad humana en el mundo» comienza (n. 33) con un planteamiento del problema. El progreso científico-técnico ha inducido una profunda mutación en el significado de la acción humana; dirigida hasta no hace mucho a asegurar al hombre los medios elementales de subsistencia, lo capacita ahora para «dilatarse su dominio sobre la naturaleza». Con ello se hacen ineludibles los interrogantes acerca del sentido, el valor y la finalidad de este «gigantesco esfuerzo». Tras estos interrogantes están, sin duda, la crisis del ingenuo optimismo finisecular, el ocaso de la fe en el progreso y la traumática experiencia de las dos guerras mundiales y de los diversos totalitarismos antihumanistas; el n. 10,1 de la constitución había ya formulado, incluso más incisivamente, esta problemática.

El concilio advierte (n. 33,2) que la Iglesia «no siempre tiene a mano respuesta adecuada» a todas las cuestiones involucradas en el planteamiento inicial. Para resolverlas, en efecto, no se puede apelar sin más a la verdad revelada, que sólo ofrece indicaciones en el plano de los grandes principios. Pero «la luz de la revelación», unida a «la competencia de todos», puede contribuir al esclarecimiento del camino emprendido por la humanidad.

Tras esta modesta declaración de intenciones, el texto enuncia el primer principio sobre la actividad humana; ésta, «considerada en sí misma, responde al propósito de Dios» (n. 34,1). Dicho principio, añade el Concilio, es válido para cualquier actividad, «también para los quehaceres cotidianos» (n. 34,2), entre los que se cita explícitamente el trabajo femenino en el marco de la familia. Se confirma, pues, el valor *objetivo*, no sólo *subjetivo*, del trabajo, por humilde que éste sea, sobre el que habíamos llamado la atención anteriormente; a este respecto es oportuno recordar que fue suprimido un inciso sobre la buena intención (el trabajo es bueno «si recte ordinatur») que figuraba en un esquema preparatorio¹⁹ y, en cambio, se habla del trabajo *in seipso consideratum*.

(18) Cf. FLICK, M., «L'attività umana nell'universo», en (VV.AA.) *La Chiesa nel mondo contemporaneo*, Torino 1966, 581-631; SMULDERS, P., «La actividad humana en el mundo», en (VV.AA.) *La Iglesia en el mundo de hoy*, Madrid 1967, 351-377.

(19) SMULDERS, 358.

¿En qué se basa esta categórica afirmación del valor de la actividad *en sí misma considerada*? La primera razón es que «los hombres y mujeres... con su trabajo desarrollan la obra del Creador... y contribuyen de modo personal a que se cumplan los designios de Dios en la historia» (n. 34,2). Es decir, la acción humana coopera a la acción creadora divina, es su prolongación; el trabajo es creación del mundo. Nótese de nuevo que esto vale de *cualquier* trabajo; no sólo los grandes creadores contribuyen al plan de Dios sobre la historia; en ese plan tienen un lugar también las tareas modestas y oscuras de quienes ejercen calladamente su servicio «al bien de los hermanos».

La conexión *Dios creador-hombre concreador* excluye taxativamente la suposición según la cual el progreso humano atentaría contra la soberanía divina. Más bien «las victorias del hombre son signo de la grandeza de Dios». De esta afirmación teórica se desprende una conclusión práctica: «el mensaje cristiano no aparta a los hombres de la edificación del mundo..., sino que, al contrario, les impone como deber el hacerlo» (n. 34,3).

Este último pensamiento reviste una gran importancia en la mente de los padres conciliares, que volvieron sobre él en otros cuatro lugares (ns. 21,3; 39,2; 43,1; 57,1). La idea estaba ya sugerida en LG 35,1, y con ella se responde a la extendida objeción, popularizada por el marxismo, de que «la religión, por su propia naturaleza, es un obstáculo para esta liberación [socioeconómica], porque, al orientar el espíritu humano hacia una vida futura ilusoria, apartaría al hombre del esfuerzo por levantar la ciudad temporal» (n. 20,2).

El n. 35 aduce todavía una segunda razón justificativa de la bondad objetiva del trabajo: «la actividad humana, así como procede del hombre, así también se ordena al hombre. Pues éste con su acción no sólo transforma las cosas y la sociedad, sino que... se perfecciona a sí mismo». El trabajo es, pues, bivalente: amén de ser *perfectio operis*, es *perfectio operantis*. También a esta idea se le dio gran importancia en el aula conciliar; es reiterada en el n. 53,1 y, muy enfáticamente, en el n. 57,2: «el hombre [con su actividad]... cumple personalmente el plan mismo de Dios... de someter la tierra y perfeccionar la creación, y al mismo tiempo se perfecciona a sí mismo».

De las dos razones esgrimidas en pro de la bondad de la acción humana, ¿cuál es la prioritaria? Revalidando la inequívoca opción personalista presente en la entera constitución, el texto se inclina por la segunda: la autorrealización del hombre «es más importante que las riquezas exteriores que puedan acumularse». Y ello —se agrega en

una formulación que recuerda a G. Marcel— porque «el hombre vale más por lo que es que por lo que tiene». En suma, concluye el Concilio, «ésta es la norma de la actividad humana: que... sea conforme al auténtico bien del género humano y permita al hombre... cultivar y realizar íntegramente su plena vocación» (n. 35,2).

Así pues, ni los bienes de producción, ni la clase, ni el Estado, ni mucho menos el progreso por el progreso, son fines últimos de la actividad humana, *sino la persona*, de la que el capítulo primero había dicho, como vimos, que no puede ser puesta en función de nada, dado que todo está en función suya. Consiguientemente, al trabajo no se le adjudica una norma exterior y heterogénea, sino la que se implica en su propia razón de ser, en cuanto manifestación y autogénesis de su sujeto activo. Cuando se sacrifica el hombre concreto al progreso técnico o a la presunta liberación del hombre genérico —y esto es lo que ocurre en el capitalismo y en el socialismo marxista, respectivamente—, se está atentando contra la esencia y el recto sentido de la acción humana.

El n. 36 plantea uno de los aspectos más espinosos de la problemática del capítulo: la autonomía de la realidad terrena. El concilio comienza constatando el temor de «muchos contemporáneos» de que la religión pretenda controlar la actividad humana, lesionando así su legítima autonomía. Tal temor no es ciertamente injustificado, habida cuenta de penosos precedentes históricos, de los que el texto cita discretamente el ya proverbial caso Galileo (en la nota 7).

La respuesta conciliar a este temor se articula en dos fases. Ante todo, se propone lo que el concilio entiende ser la recta comprensión de la autonomía temporal: «las cosas creadas y la sociedad misma gozan de propias leyes y valores», y ello «responde a la voluntad del Creador». En efecto, «por la propia naturaleza de la creación, todas las cosas están dotadas de consistencia, verdad y bondad propias y de un propio orden». Dicho equivalentemente: el ámbito de lo secular no puede ser sacralizado; la realidad mundana, en sus diversas manifestaciones, no puede ser regulada por una legislación diversa de aquella con la que el designio creador la ha dotado; la actividad humana no puede ser mediatizada por intereses confesionales o religiosos.

Otros dos textos conciliares formulan con análoga claridad este principio de la autonomía de lo temporal: GS 59,3 (citando al Vaticano I: «la Iglesia no prohíbe que las artes y las disciplinas humanas gocen de sus propios principios y de su propio método...; reconociendo

esta justa libertad, la Iglesia afirma la autonomía legítima de la cultura humana, y especialmente la de las ciencias») y AA 7,2 («todo lo que constituye el orden temporal... así como su evolución y progreso, no son solamente medios para el fin último del hombre, sino que tienen además un valor propio puesto por Dios en ellos»).

Toda vez que la autonomía del orden profano se funda en la voluntad creadora divina, es decir, tiene el mismo fundamento que el orden de la salvación, hay que descartar la posibilidad de un conflicto *real* entre ambas esferas; la teoría de la doble verdad nunca podría ser admisible para la conciencia cristiana, porque equivaldría a negar que «las realidades profanas y las de la fe tienen su origen en un mismo Dios» (n. 36,2).

Dicho cuanto antecede, se aborda la segunda fase de la respuesta conciliar a nuestra cuestión. Hay una forma ilegítima de entender la autonomía de lo temporal; consiste en conferir a la criatura una independencia ontológica que la desvincula de su creador, tanto en su origen como en su fin. El texto rechaza con cortante laconismo esta interpretación de lo real: «la criatura sin el Creador se desvanece».

Estamos aquí, como es obvio, ante uno de los asertos irrenunciables de la confesión de fe cristiana, y quien estime que la formulación conciliar significa una recuperación del viejo integrismo (tal fue la opinión de Garaudy al conocer el texto que comentamos) debiera recordar lo que escribió Bonhoeffer (uno de los padres de la teología de la secularización) veinte años antes del Vaticano II: «Hay que oponerse a lo temporal en el mismo momento en que se encuentra en peligro de autonomizarse... Cuando lo temporal viene a presentarse como sector autónomo por sí, se niega el hecho de la asunción del mundo en Cristo... Cuando lo temporal blande su propia ley al margen del anuncio de Cristo, entonces el mundo queda entregado a su propia corrupción y debe finalmente situarse en el lugar de Dios»²⁰.

Con su habitual penetración, el teólogo alemán pone al descubierto el flanco vulnerable de la posición denunciada; atribuir al mundo una autonomía entendida como autosuficiencia e independencia ontológica es acabar con su profanidad, equivale a «divinizar lo temporal»²¹ mistificando la temporalidad auténtica y liquidando la genuina secularidad. Secularizar el mundo es, ante todo, purgarlo de un pretendido carácter sacro que no tiene. Al relativizarlo recordándole su

(20) BONHOEFFER, D., *Ética*, Barcelona 1968, 138, 208.

(21) *Ibid.*, 209.

dependencia de Dios, la fe cristiana cumple su función respecto al mundo *secularizándolo*, tutelando su naturaleza profana, desmintiendo su autosuficiencia y su presunto carácter de fin último.

Así pues, las dos fases en que se articulaba la respuesta conciliar, la positiva y la negativa, lejos de excluirse, se reclaman mutuamente. Esta complementariedad recíproca de ambas está muy bien expresada en otro texto conciliar: «el mismo Dios es Salvador y Creador; ...en esta misma ordenación divina la justa autonomía de lo creado, y sobre todo del hombre, no se suprime, sino que más bien se restituye a su propia dignidad y se ve en ella consolidada» (n.41,2).

Hasta aquí ha prevalecido en nuestro capítulo un tono nítidamente positivo; no pocos padres conciliares mostraban su insatisfacción frente a lo que estimaban «optimismo unilateral e ingenuo» del texto²². No se cedió a sus reservas, pero tampoco podía silenciarse lo que en ellas había de razonable. El n.37 trata de la distorsión que el pecado induce en el progreso, aun reiterando (lo que es significativo) que éste representa «un gran bien para el hombre». Tal distorsión tiene lugar cuando «se subvierte la jerarquía de valores» y se deja que prevalezca el egoísmo personal y social. Por este camino «el poder acrecido de la humanidad está amenazando con destruir al propio género humano» (n.37,1).

Así pues, el progreso, que es bueno en sí mismo, es ambivalente en el uso que de él se haga; «puede servir a la verdadera felicidad humana» o «puede transformar en instrumento de pecado la actividad humana» (n.37,3). Para obviar este peligro, el hombre ha de aprender a «amar las cosas creadas por Dios», a *gozar* de ellas, y no sólo a *usarlas*, «en pobreza y libertad de espíritu». La observación es importante, porque sale al paso de un *uso* de las criaturas tal que éstas acaban por esclavizar al que debía ser su señor. Lo que Marx llamaba «el fetichismo de la mercancía» es en realidad la subversión del primado de la persona sobre las cosas. A revalidar este primado apunta la cita paulina con que concluye el n.37: «todo es vuestro, vosotros sois de Cristo y Cristo es de Dios».

Como ocurría en los dos capítulos anteriores, también éste contiene una referencia a la dimensión cristológica del tema (n.38). Por su encarnación, el Verbo ha recapitulado toda la realidad creada y la entera historia humana, estableciendo como «ley fundamental de la perfección humana» y de la transformación del mundo «el mandato

(22) SMULDERS, 364.

nuevo del amor». Realmente, si el mundo ha surgido del amor gratuito de Dios, como enseña la doctrina de la creación²³, sólo lo construirá debidamente una praxis que se atenga a esa ley fundacional del amor.

De hecho, es el Espíritu —continúa el texto— quien está ya a la obra en «los generosos propósitos con que la familia humana intenta hacer más llevadera su propia vida y someter la tierra a este fin». Es decir: el auténtico progreso humano no es mero fruto de un dinamismo inmanente; es también efecto de la gracia. Como se ha señalado anteriormente, el hecho de la encarnación descarta la existencia de dos historias, la profana y la sagrada, y de dos fines, el natural y el sobrenatural. Cristo es el único fin de la única historia; el Espíritu de Cristo actúa en esa única historia conduciéndola hacia su único fin. Por eso el compromiso temporal es ya «preparación del material del reino celeste» (n.38).

Con esta última observación se nos sitúa ante la cuestión con que se cierra el capítulo (n.39): la relación entre el mundo presente y el mundo futuro o, si se quiere, la dimensión escatológica de la acción y el progreso humanos. El problema es estudiado en los tratados de escatología²⁴. Baste señalar aquí que el concilio afirma una continuidad de base entre el progreso que edifica la ciudad terrena y el Reino que instaura la Jerusalén celestial. «Todos los buenos frutos de la naturaleza y de nuestro esfuerzo... volveremos a encontrarlos limpios de toda mancha, iluminados y transfigurados» (n.39,3). La ingente empresa de concrear el mundo, de la que se nos hablaba al comienzo del capítulo, no está destinada a caer en el vacío; será asumida y consumada en la nueva creación. Se entiende así que la esperanza escatológica cristiana no sólo no amortigua, sino que aviva «la preocupación de perfeccionar esta tierra», y que el progreso temporal —aunque no identificable sin más con el crecimiento del Reino— «interesa en gran medida al Reino de Dios» (n.39,2). El cristiano, pues, debiera saber conferir a la actividad humana «una finalidad pascual»²⁵; no otra cosa se indicaba en el mandato bíblico que ordena el trabajo al descanso, la acción cotidiana a la fiesta sabática.

(23) RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, 134-139, 266-269.

(24) RUIZ DE LA PEÑA, *La otra...*, 215-226.

(25) CLÉMENT, O., *Sobre el hombre*, Madrid 1983, 207.

2.3. Evaluación

El capítulo que comentamos es una pieza central en la lógica del discurso de la entera constitución pastoral. Desafortunadamente, fue redactado con una extrema premura de tiempo²⁶. La elaboración teológica de su delicada problemática había sido efectuada, en los años inmediatamente anteriores al concilio, por las teologías del trabajo, de las realidades terrenas o del progreso²⁷. El texto conciliar recoge las mejores aportaciones de estas corrientes teológicas, pero a la vez adolece de sus limitaciones.

Una de ellas, acaso la más importante, es la indefinición que rodea a la noción clave de *progreso* en el texto conciliar. Se tiene la sensación de que, cuando se utiliza, se la está entendiendo como progreso *científico-técnico*; así, en el n.33 se habla de «la ciencia y la técnica» como factores decisivos del actual desarrollo humano, y en otro lugar de la constitución (n.64) se afirma que «hay que favorecer el progreso técnico». Ciertamente, también se advierte que los avances éticos en dirección de una justicia y una fraternidad mayores «valen más que los progresos técnicos» (n.35,1), idea sobre la que se extienden otros pasajes de la segunda parte de la constitución. Pero, tal vez, habría sido conveniente precisar en la primera parte, que expone la infraestructura teórica del entero documento, el concepto mismo de progreso y, sobre todo, recoger al menos algunos de los síntomas de preocupación, que empezaban a hacerse perceptibles, en torno a las consecuencias de un progreso entendido unilateralmente como progreso *técnico*.

Se menciona tan sólo la amenaza del holocausto nuclear (n.37,1), pero se silencia por completo la crisis ecológica. Asimismo, no se destaca suficientemente la dimensión sociopolítica de una teología de la praxis; se habla de la libertad personal (ns.37,4; 38,1 *ad finem*), pero sin situarla en el horizonte de la liberación social.

Con todo, los aspectos positivos del capítulo son innegables. Por primera vez, el magisterio extraordinario se pronuncia sobre las com-

(26) SMULDERS, 351: «ningún otro capítulo padeció tanto a consecuencia de la escasez de tiempo, que perjudicó la elaboración de todo el texto».

(27) CHENU, M. D., *Pour une théologie du travail*, Paris 1955; THILS, G., *Teología de las realidades terrenas*, Bilbao 1956; RONDET, H., *Éléments pour une théologie du travail*, Paris 1959; TRUHLAR; C. V., *Labor christianus*, Madrid 1963; CONGAR, Y.-M., *Jalons pour une théologie du laïcité*, Paris 1953. Cf. NICOLAS, *Teología del progreso*.

plejas y conflictivas realidades humanas del trabajo y el progreso. Y lo hace sin ocultar su simpatía por ellas, con un talante abierto y receptivo que sabe dar fe de sus logros y estimular sus expectativas. Cuando se señalan los peligros que acechan a la actual fase de la historia humana, ello se hace no para desacreditar el proceso en curso, sino para ayudar a sortear las tentaciones que encierra. La interpretación pesimista o fatalista de dicho proceso está expresamente excluida en el n.38, cuando se reconoce que «la virtud del Espíritu» está obrando en el mismo.

Un buen complemento de la doctrina conciliar es el ofrecido por la encíclica de Juan Pablo II *Laborem exercens*, de la que alguien, tan poco sospechosa de simpatizar con la persona de su autor como la teóloga feminista Dorothee Sölle, ha dicho que es «uno de los más importantes documentos de nuestro tiempo para una comprensión teológica del trabajo»²⁸.

El texto papal insiste incansablemente en la tesis conciliar del primado del hombre sobre el trabajo y en la prioridad de su aspecto subjetivo sobre el objetivo, en el carácter creativo y liberador que la actividad humana debería tener para cumplir sus fines y en la problemática ética y política implicada en ella: justicia y solidaridad han de ser los componentes básicos de una nueva teología del trabajo.

La perspectiva en que se sitúa la encíclica no es, como parecía ser la de *Gaudium et Spes*, la del primer mundo, ni se dirige principalmente a los países industrializados —como había sido el caso de anteriores encíclicas sociales—; es, más bien, una perspectiva global, sensible a las consecuencias negativas que tiene para el tercer mundo el sedicente «progreso» del primer mundo²⁹.

3. Reflexiones sistemáticas

Como se ha indicado ya al principio del capítulo, nuestro tema opera con categorías antropológicas clave (tales son las de *trabajo* y *progreso*) y plantea complicados problemas de indole político-social.

(28) SOELLE, D., *Lieben und Arbeiten. Eine Theologie der Schöpfung*, Stuttgart 1986³, 121s. La autora denuncia «el abierto sexismo del autor polaco», quien en otros documentos «limita —según ella— el rol social de la mujer a la familia» (*ibid.*, 122).

(29) Cf. LEDURE, Y., «L'encyclique de Jean-Paul II sur le travail humain», en *NRTh* (1983), 218-227; cf. también la síntesis de SOELLE, 122-125, 137s.

A su indagación, aunque de forma obligadamente sumaria, nos dedicamos seguidamente.

3.1. *El trabajo; su significado antropológico*

De cuanto llevamos visto se sigue que, según la fe cristiana, Dios ha querido y creado al hombre como *homo faber*, y que así es como éste cumple su vocación de imagen de Dios. Por consiguiente, la disyuntiva «o Dios o Prometeo», puesta en circulación por los modernos ateísmos postulatorios, no es endosable al pensamiento cristiano. Marx llamaba a Prometeo el gran santo del calendario laico; pero Prometeo tiene cabida también en el santoral cristiano, al menos si por tal se entiende al artífice de la ciencia y la técnica que promueven la condición humana. Ni el Dios bíblico es la divinidad helénica, celosa y rival del hombre, ni el hombre bíblico es el concurrente de Dios, sino su imagen y, en cuanto tal, su colaborador en la obra de la creación³⁰. La acción humana, lejos de atentar contra la prerrogativa creadora divina, está prevista y querida por Dios como continuación de su acto creador.

Supuesta esta premisa básica, queda ahora por precisar cuales son las dimensiones antropológicas del trabajo. Este es, como ya apuntara Marx, lugar privilegiado de la mediación entre el hombre y la naturaleza; pero es además, y sobre todo, expresión de la mundanidad específicamente humana y realización de su ser personal. Podemos, pues, distinguir en la acción humana las siguientes cuatro dimensiones: la natural, la personal, la social y la configuradora de lo real.

a) *La dimensión natural-biológica* es, estructuralmente, la primera a considerar en una antropología de la acción humana. El hombre está constituido de tal forma que el inacabamiento pertenece a su condición nativa. Es «un ser desesperadamente inadaptado»³¹ y de una mediocridad biológica sorprendente. Desde el punto de vista morfológico, y en comparación con los restantes mamíferos superiores, ostenta una serie de carencias espectaculares: no tiene medio propio, no está especializado, no posee instintos. Biológicamente, pues, se diría de él que es un animal inviable y que su supervivencia es un milagro altamente improbable.

(30) RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, 130-133.

(31) GEHLEN, A., *El hombre*, Salamanca 1980, 38.

Si, con todo, el milagro se ha producido, es porque este ser naturalmente inverosímil se resarce de sus severas limitaciones y su inacabamiento por la vía de la acción. Animal de carencias, tiene que elaborarse a sí mismo, ha de ser para sí su propia obra; su capacidad de trabajo, «el don de la acción»³² que le ha sido conferido, no sólo cubre su déficit originario, sino que lo despega y libera de los límites que hipotecan crónicamente la acción del resto de los seres vivos. *El hombre es un ser carencial al que no le queda más remedio que autocompletarse siendo un ser práxico; a tal fin, está equipado de la capacidad de transformar los condicionamientos carenciales en oportunidades vitales por medio de la praxis.*

De otro lado, a la vez que se completa con la acción, el hombre produce un impacto en la realidad ambiente, toma posesión de ella y la modifica en su propio provecho. Dado su inacabamiento orgánico y su inadaptación biológica, le resulta imposible sobrevivir en un medio puramente «natural», en una «naturaleza no desvenenada»³³. Su praxis tiende, por tanto, a crearse un mundo que ya no es, sin más, el mundo natural, sino que es el mundo cultural. La cultura es para el hombre su segunda naturaleza; el ser humano es más un producto cultural que una hechura natural³⁴. Con razón ha afirmado, pues, el Vaticano II que «es propio de la persona humana el no llegar a un nivel verdadera y propiamente humano si no es mediante la cultura... Siempre, pues, que se trata de la vida humana, naturaleza y cultura se hallan unidas estrechísimamente» (GS 53,1)³⁵.

b) Las consideraciones precedentes preparan el terreno para la reflexión sobre la segunda dimensión del trabajo, *la dimensión personal*. Lejos de constituir un factor parcial de lo humano, que no afectaría sino a este o aquel aspecto de su problemática, el trabajo es la condición de posibilidad de la realización del hombre como persona. En este punto insistía, como vimos, la doctrina conciliar; la tesis de

(32) *Ibid.*, 38.

(33) *Ibid.*, 42.

(34) La problemática de la cultura es amplísima; para una primera aproximación, vid. RUIZ DE LA PEÑA, «Cultura y fe cristiana», en *Salm* (1984), 49-64; SEBASTIAN, F., *Antropología y teología de la fe cristiana*, Salamanca 1975², 299-332; PANNENBERG, W., *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983, 305-312.

(35) Para un análisis del capítulo que la *Gaudium et Spes* dedica a la cultura, vid. RUIZ DE LA PEÑA, «Fe y cultura en la actual sociedad española», en *Educadores* (1988), 7-27.

que «el hombre vale más por lo que es que por lo que tiene» implica una ruptura con las visiones economicista o funcional de la actividad humana, a las que antepone la visión personalista.

Para ponderar en su justo valor el alcance de este giro, recordemos que la *Rerum Novarum* contemplaba como finalidad primaria del trabajo la de proporcionar al trabajador la remuneración necesaria para asegurarse sus medios de subsistencia³⁶. Como es obvio, la perspectiva conciliar no niega esta función; lo que hace es situarla en su horizonte último, que no es otro sino el de la autorrealización integral de la persona. En realidad, tras esta doble valoración del trabajo, la de la encíclica y la del concilio, late una diversa utilización de los datos bíblicos fundamentales: Gn 3,17-19 debe subordinarse a Gn 1,26-28 y Gn 2,5.15, y no viceversa. Frente a la actividad como lucro o medio de supervivencia, ha de primarse la actividad como cumplimiento de la propia vocación.

Desgraciadamente, la estimación del trabajo en función de su valor contable sigue estando a la orden del día. La idea de rechazar un empleo bien remunerado porque no permite la realización personal suena a peligrosa excentricidad para la mentalidad consumista de nuestra cultura dominante. Y, sin embargo, es innegable que una elección del trabajo o la profesión orientada por criterios exclusivamente lucrativos es la raíz del sentimiento de profunda insatisfacción que aqueja a muchos de nuestros contemporáneos. Y así, los síntomas de malestar general en el mundo del trabajo se multiplican: pérdida de profesionalidad, baja productividad, ausencia de motivaciones, sensación de hastío, desaparición del orgullo por la tarea bien hecha, proliferación de la chapuza...³⁷ El hombre que pone su vida al servicio del *tener*, y no del *ser*, da vía libre a una dinámica de frustración psicológica (y ontológica) de su personalidad; la actividad así elegida es un mecanismo de alienación, cuando debería serlo de apropiación de la mismidad personal.

En un momento en que el drama del paro ensombrece la existencia de un gran número de hombres y mujeres, puede rozar el sarcasmo esta invitación a *elegir* un trabajo no alienante; por desgracia, son legión las personas que no pueden permitirse el lujo de elegir y que se darían por satisfechas con *cualquier* trabajo, sea el que sea, incluso con ese trabajo negro de la economía sumergida que es una in-

(36) LEDURE, 224.

(37) BELARDINELLI, S., «Trabajo y vida feliz», en *RCI* (1984), 148-155.

humana forma de explotación. Sin embargo, no por ello debe dejar de denunciarse el que la idea del trabajo se asocie comúnmente a la de salario, no a la de creación o realización, y que se dé por sobreentendido que un «buen» trabajo es un trabajo «bien pagado», o que un trabajo no pagado (como el de las amas de casa) «no es verdadero trabajo»³⁸.

¿Hay alguna actividad en la que se manifieste modélicamente el sentido ideal del trabajo? También este interrogante puede parecer sarcástico a quienes sufren el azote del desempleo y, con todo, es ineludible, al menos como referencia para la denuncia profética y como premisa de una propuesta utópica con vistas a la recuperación de la genuina esencia de la actividad humana y humanizadora. Hay, en efecto, un género de trabajo en el que se revela lo que *todo* trabajo debería ser: la creación artística. En ella se da un obrar que es descansar y un descansar que es obrar; un actuar gratuito y gratificante que encuentra su sola compensación en el gozo de la obra bien hecha; un ejercicio del poder del hombre sobre la materia que, lejos del frenético abuso de la *hybris* tecnocrática, la ennoblece, imprimiendo en ella la huella del espíritu, en lugar de envilecerla y exprimirla. El artista no mantiene con el mundo material una relación utilitaria dictada por la necesidad o la carencia, sino una relación creadora dictada por una plenitud que tiende a expresarse y difundirse.

Algo semejante puede decirse de la actividad científico-técnica cuando está animada por la sed de verdad y por el propósito de controlar y doblegar las coacciones que la naturaleza impone al desarrollo de las virtualidades de la persona. La ciencia y la técnica, si se ejercen ordenadamente, son, en último análisis, tan creativas como el arte. El investigador comparte con el artista la pasión por el trabajo que tiene entre manos, el desinterés por todo lo que no sea el fin perseguido, el hallazgo de gratificación en la actividad misma, y no en algo sobrevenido a ella desde fuera, como pueden ser la consideración social o la remuneración económica.

Es demasiado obvio que no todo hombre es un artista o un científico de primera fila, y que no todo trabajo puede ser una búsqueda creativa de la belleza o dar como resultado una invención o un descubrimiento trascendental. No obstante, tampoco puede perderse de vista que «un trabajo realmente bueno incluye siempre un componen-

(38) SOELLE, 83.

te artístico»³⁹ y debe cumplir, de una u otra forma, la necesidad que el ser humano siente de crear y de crearse a sí mismo. Y, en cualquier caso, está fuera de toda duda que el horizonte ideal de una forma modélica de trabajo es indispensable, al menos como alternativa crítica frente a la incitación representada por los modelos que la sociedad consumista oferta incesantemente.

c) La dimensión personal del trabajo que acabamos de considerar conduce a la ponderación de su *dimensión social*. A más de ser punto de articulación de la relación hombre-naturaleza, el trabajo lo es también de la relación individuo-sociedad. No podía ser de otro modo; toda vez que el hombre es ser personal y ser social, su acción ha de repercutir simultáneamente en su personalidad y su socialidad.

El trabajo crea comunidad: la *labor* es *co-laboración*. O, mejor, debiera serlo. Porque también aquí se produce una lamentable distorsión del sentido original de la actividad humana: en vez de ser espacio de cooperación, se convierte muchas veces en escenario de una feroz competitividad. Contra esta tendencia creciente (cuyo arquetipo, entre patético y cómico, es el «ejecutivo agresivo» y cuya plasmación real es la insaciable voracidad de las multinacionales), hay que recuperar el sentido comunitario del trabajo, la conciencia de que la actividad de los individuos y los grupos ha de coadyuvar al bienestar de todos, debe contribuir a la satisfacción de las necesidades generales, es una obligación de solidaridad y un servicio de fraternidad interhumana.

Donde más trágicamente se manifiesta la pérdida del sentido social del trabajo (que, a más de ser un *deber*, constituye también un *derecho*) es, de nuevo, en el fenómeno del paro. Una sociedad que no sabe o no quiere asegurar a sus miembros el derecho a una ocupación digna es una sociedad sólo sedicentemente democrática, que en realidad reproduce los viejos modelos de dominación y esclavitud, señorío y vasallaje. El paro es una especie de excomunión; el parado no sólo pierde su puesto de trabajo, sino también sus canales de comunicación con el tejido social; se siente excluido de la colaboración en la empresa común, no tiene parte en la producción de los bienes económicos y culturales. La consecuencia es, más pronto o más tarde, «la desintegración de su personalidad»⁴⁰, la pérdida de su autoestima, la

(39) *Ibid.*, 116; la actividad artesanal de otras épocas es buena muestra de ello.

(40) *Ibid.*, 134.

creciente sensación de marginalidad. Aunque los mecanismos subsidiarios del Estado le aseguren los mínimos vitales —comida, vestido, vivienda—, difícilmente impedirán que el parado se sienta vacío, inseguro e inútil. No puede ser de otro modo, si el trabajo es lo que hemos dicho anteriormente que era.

El capitalismo tecnocrático nos anunciaba no hace mucho la llegada de la civilización del ocio; lo que nos ha llegado es la incivildad del paro. Las consecuencias de una estabilización —o una prolongación indefinida— de esta situación son imprevisibles. Según los pronósticos más atendibles, en los próximos decenios «el paro ...no se va a aliviar cuantitativamente hablando, sino todo lo contrario»⁴¹. ¿Dónde encontrará el hombre el espacio para su maduración personal y su integración social en un mundo en el que el trabajo escasee hasta el punto de convertirse en un lujo prohibitivo? ¿Qué sociedad resultará de una población con una alta tasa de «condenados al paro»? La respuesta es: «una sociedad compuesta de un tejido social quebrado, insolidario..., una sociedad autoritaria, represiva e inestable, en la que las actuales contradicciones se verían seriamente agudizadas»⁴².

Desde la perspectiva cristiana, el problema del paro no puede ser encarado con la actitud fatalista que se cruza de brazos ante lo irremediable. No compete ciertamente a la teología diseñar las estrategias económico-sociales destinadas a combatirlo, pero sí es función suya denunciar el egoísmo de los individuos, los grupos y los estados más favorecidos, que es en última instancia el factor desencadenante de la crisis, y reclamar la reconversión de una cultura de los intereses en una cultura de la solidaridad⁴³. Como tendremos que señalar luego, a propósito de la idea de progreso, sin motivaciones éticas las soluciones técnicas se quedarán siempre cortas, porque no atacarán el mal en la raíz. Hay que recuperar para la conciencia colectiva el sentido del trabajo como acción solidaria y cooperativa que se orienta a promocionar personas, no a destruirlas, que «une las voluntades, aproxima los espíritus y funde los corazones», de modo que, «al realizarlo, los hombres descubren que son hermanos» (*Populorum Progressio*, 27).

(41) GARCIA-NIETO, J. - ROJO, E., «Paro, trabajo, planificación de futuro», en *Quaderns Cristianisme i Justícia* 8, Barcelona 1985, 14.

(42) *Ibid.*, 15.

(43) *Ibid.*, 24.

d) Una última dimensión del trabajo es su *función configuradora del mundo*. Ella es, además, la que revela más nitidamente la creatividad del hombre, su capacidad para construir la realidad. El ser humano es más que el mundo, la persona es más que la naturaleza. Esa plusvalía de lo humano frente a lo mundano desautoriza una comprensión *arcádica* de la relación hombre-mundo, en la que aquél sería mero pastor o conservador de éste, e impone una comprensión *utópica*, en la que el *homo faber* promueve y dirige la génesis de lo real hacia su consumación⁴⁴.

Este proceso de transformación de la tierra a la medida de las necesidades y las aspiraciones humanas (lo que Marx llamaba «la humanización de la naturaleza») se expresa comúnmente con la categoría de *progreso*, de la que nos ocupamos a continuación.

3.2. *La idea de progreso: entre la crisis y la remodelación*

Que la antigüedad clásica ha desconocido la idea de progreso es una tesis propuesta por K. Löwith⁴⁵ y, según P. Henrici, «aceptada por la mayoría»⁴⁶. El pensamiento griego, por ejemplo, está dominado por la vigencia absoluta del círculo: se vive en una *polis* circular, emplazada en un cosmos circular; la naturaleza se mueve en torno a una órbita cíclica: el movimiento de los astros, el decurso de las estaciones, la secuencia biológica semilla-árbol, nacimiento-muerte, etc.

La justificación filosófica de este reinado del círculo es la homologación de lo circular con lo inmutable, de lo inmutable con lo eterno y de lo eterno con lo verdadero. En el movimiento cíclico, en efecto, no hay ni novedad ni cambio ni crecimiento hacia la emergencia de lo diverso; hay sólo la perpetua recurrencia de lo mismo. Nada existe más conservador que este tiempo cíclico: en vez de revolución, circumvolución; en vez de instauración de lo nuevo, restauración de lo antiguo; en vez de expectación, resignación ante lo inevitable.

(44) Sobre la antítesis Arcadia-utopía, vid. BLOCH, E., *Atheismus im Christentum*, Frankfurt a.M. 1968, 265-267.

(45) *El sentido de la historia*, Madrid 1973⁴, 11-15.

(46) HENRICI, P., «Del progreso al desarrollo: historia de las ideas», en *La teología al encuentro...*, 60; vid., no obstante, las matizaciones de NISBET, 27ss., 59, y SECKLER, M., «Tradición y progreso», en (VV.AA.) *Fe cristiana y sociedad moderna* XXIII, Madrid 1987, 35ss.

De esta representación circular se nutren la tragedia griega, desgarrada meditación sobre el poder absoluto de la *ananké* (el destino ciego e inexorable), y el fatalismo proverbial de no pocas religiones orientales. Lo que nos vaya a suceder está ya escrito, ha sucedido antes, está sucediendo desde siempre y para siempre. Es inútil resistirse, hay que plegarse; hay que sufrir la historia como sino. Toda rebelión acaba en tragedia, como notifica el mito de Prometeo.

El término mismo de progreso (*prokopé*) aparece por primera vez en el vocabulario estoico⁴⁷, pero con el significado de «adelantamiento en la virtud». Se aplica estrictamente al individuo; ni la naturaleza humana ni el cosmos son sujetos de la *prokopé*. Más aún: dado que el adelantamiento en la virtud se logra con el ejercicio del binomio *abstine-sustine*, la idea estoica de progreso incluye un manifiesto desinterés por la evolución del mundo exterior.

Este círculo vicioso que aprisionó el pensamiento de la antigüedad extrabíblica fue roto por la fe en la creación y la concepción lineal del tiempo en ella contenida⁴⁸. El curso de la historia no gira sobre sí mismo; avanza desde un principio hacia un término, de forma que el tiempo mide la génesis de lo real, no su degeneración o su incansable y desesperante repetición.

No deja de ser irónico, estando así las cosas, que el cristianismo haya llegado a considerarse como enemigo del progreso, o que los cristianos hayan mirado a éste con hostilidad o suspicacia. Responsables de este colosal malentendido, que tan nefastas consecuencias ha tenido para la credibilidad del evangelio, lo son las dos partes enfrentadas. La Iglesia y los cristianos no supieron reconocer en determinados momentos críticos la legítima autonomía de lo temporal, como el propio Vaticano II admitió (GS 36)⁴⁹; la cultura secularizada blandió esa autonomía en muchas ocasiones como arma arrojada contra las creencias religiosas.

Este doloroso proceso de desconfianza o de hostilidad declarada tiene sus antecedentes en el Renacimiento, con la pujante emergencia de las ciencias experimentales⁵⁰, cristaliza con los racionalismos ilus-

(47) HENRICI, 63.

(48) RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, 139-144.

(49) La historia atesora inagotables reservas de sorpresas irónicas; en 1864 un Papa condena la proposición según la cual «el Romano Pontífice puede y debe reconciliarse con el progreso» (DS 2980 = D 1780); un siglo más tarde, otro Papa redactará una encíclica que lleva por título «*Populorum Progressio*».

(50) AUER, 422ss.; SECKLER, 39ss.

trados de los siglos XVII y XVIII⁵¹ y se consolida con la euforia científica del siglo XIX y los primeros decenios del siglo XX. La «fe en el progreso» es presentada como reemplazo de la fe en la providencia; la creencia en un avance creciente e imparable, inmanente e indefinido, en todos los órdenes de la vida y merced a la ciencia y la técnica, se propone como alternativa a la creencia en un final trascendente de la historia. A la fe en el mundo futuro sucede la fe en el futuro del mundo⁵²; en ambos casos, la certeza de las posiciones respectivas asume la forma axiomática del dogma.

Pero la vigencia de esta especie de «religión universal del progreso»⁵³ no duró mucho⁵⁴. Su crisis se gesta, más que en una crítica especulativa de la misma, en la percepción directa de la inhumanidad de muchos de sus efectos. La crisis estalla con la experiencia devastadora y acumulativa de las dos guerras mundiales, que ponen en evidencia los peligros de una tecnología manipulada por los totalitarismos. Se percibe también, cada vez más claramente, que el crecimiento cuantitativo no siempre representa un mayor índice de la calidad de vida, y que una civilización supertécnica puede ser sumamente experta en medios y, a la vez, inexperta en fines. Se advierte que la racionalidad científica fracasa a la hora de ajustar cuentas con el problema del sentido de la vida.

Pero, sobre todo, la fe en el progreso se ha visto sacudida por las dos grandes amenazas que se ciernen actualmente sobre la humanidad y su entorno natural: el holocausto nuclear y el creciente desequilibrio ecológico. Ambas son fruto de un proceso de crecimiento canceroso, de una mala utilización de los avances científico-técnicos y, a la postre, de una concepción sesgada y parcial de la idea misma de progreso⁵⁵.

Como saldo resultante, se constata que «la fe occidental en el progreso se va marchitando rápidamente en todos los niveles y todos los campos, a lo largo de la última parte del siglo XX»⁵⁶. La idea de progreso adolece de una ambigüedad que es preciso despejar si se la

(51) LOEWITH, 69ss.; SECKLER, 41ss.

(52) KNOX, R. A., cit. por LOEWITH, 70.

(53) NISBET, 23.

(54) SECKLER, 43.

(55) Sobre la crisis ecológica vid. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, cap. 6, con la bibliografía allí indicada. Cf. también ALTNER, 101-107.

(56) NISBET, 25.

quiere seguir utilizando; las versiones sectoriales de la misma se han revelado peligrosamente insatisfactorias.

Y así, el progreso genuino no puede consistir *sólo* en avances científicos. Ante todo, porque el conocimiento científico, que libera un enorme potencial utilitario y dinamiza la racionalidad pragmática, «no tiene ningún significado para la pregunta por la orientación existencial del hombre»⁵⁷. Además, porque la ciencia pura deviene fatalmente ciencia aplicada, y ésta, también fatalmente, termina siendo secuestrada por los grandes grupos económicos que pueden pagarla (la ciencia es, en efecto, un lujo caro) y dirigirla a fines sórdidos e incluso criminales. Es conocida la crisis de conciencia que acometió a ciertos físicos atómicos de los años 40 cuando comprobaron que sus descubrimientos en el campo de la energía nuclear habían causado decenas de miles de muertos.

El progreso tampoco puede consistir *sólo* en avances tecnológicos. La tecnología alberga una especie de dinámica autónoma que, una vez puesta en marcha, tiende a escapársele al hombre de las manos si no la controla eficazmente. No son pocas las voces que se alzan para denunciar lo que ha dado en llamarse «la rebelión de los medios técnicos», que reproduce curiosamente la leyenda del aprendiz de brujo. El desarrollo técnico genera sus propias leyes, en virtud de las cuales deviene autodesarrollo y amenaza con imponerse al hombre; en él late la posibilidad de «convertir al *homo faber* en *homo fabricatus*»⁵⁸. Al decir de un experto, «los procesos expansivos [del dominio técnico] resultan cada vez menos controlables desde fuera y no disponen de ninguna capacidad interna de autocontrol»⁵⁹.

Tampoco puede considerarse como progreso auténtico *sólo* el crecimiento económico; en realidad, tal crecimiento lo es sólo de una minoría privilegiada, a costa de una mayoría explotada; la brecha existente entre el primero y el tercer mundo, entre clases altas y bajas, entre individuos ricos y pobres, no sólo está muy lejos de haberse soldado, sino que parece agrandarse indefinidamente. Ante esta si-

(57) SECKLER, 46.

(58) THIELICKE, 325; la biotecnología aplicada a la genética humana ratifica esa posibilidad.

(59) SECKLER, 52; vid. *ibid.*, 53, una cita de H. Jonas: hay un automatismo del proceso científico-técnico en virtud del cual «podemos lamentar su realidad y abominar sus frutos, pero tenemos que caminar con él, porque... el monstruo seguirá avanzando y engendrando constantemente vástagos mutantes en respuesta a las solicitudes y seducciones de cada hora».

tuación, calificar de progreso la acumulación creciente de riqueza en cada vez menos manos es un obvio y cínico dislate.

Igualmente falaz se revela utilizar como índice de progreso el aumento de los bienes de consumo. La sociedad consumista tiende a convertir al consumidor en consumido; la fiebre del tener, sagazmente avivada por las técnicas del *marketing*, ahoga la preocupación por el ser, según observaba el Concilio.

¿Qué hacer, pues, con la idea de progreso? ¿Debemos abandonarla como definitivamente inservible? ¿O cabe remodelarla, de forma que recupere su significatividad? A la primera opción parecen inclinarse quienes patrocinan un veto a toda manipulación del hombre sobre el mundo y proponen, como contrapartida, un quietismo antropológico que, llevado a sus últimas consecuencias, provocaría una huelga planetaria de brazos caídos. Amén de ser inviable por obvias razones, tal opción desconoce la peculiaridad del humano ser-en-el-mundo. El hombre, según hemos visto anteriormente, ejerce su mundanidad constitutiva en el modo de una activa transformación de su entorno. Siempre —y no sólo ahora— ha sido así, y no puede ser de otro modo⁶⁰. La creación extrahumana es el patrimonio familiar interhumano; prohibir su utilización sin más equivale, pura y simplemente, a despojar al hombre de su esencia.

La única alternativa válida es, pues, la consistente en redefinir el concepto de progreso. Tal redefinición requiere, ante todo, un cambio de acento; si hasta el momento se privilegió la dimensión científico-técnica, es hora ya de ir hacia una comprensión más equilibrada, global y complexiva de la idea. *Por progreso habría que entender el proceso de enriquecimiento armónico del hombre y la naturaleza que facilite «el desarrollo integral de todo el hombre y de todos los hombres» (Populorum Progressio, 14,42)*⁶¹. Proceso en el que se insertan las versiones parciales antes señaladas: avances científicos, culturales, económicos, técnicos. *Pero también avances éticos* en los órdenes de la convivencia, la justicia, la solidaridad e igualdad, la fraternidad y el respeto mutuo.

En todo caso, está fuera de lugar (y sería necio e injusto) hacer de esta operación de reconversión una requisitoria contra la ciencia y la técnica. El «afecto anticientífico», que parecen albergar hoy algunos

(60) LIEDKE, 25ss.

(61) COSTE, R., «L'Encyclique 'Populorum Progressio' vingt ans après», en *NRTh* (1987), 161-181.

de nuestros contemporáneos, es tan miope como el cientifismo al que pretende suceder. No es lícito ignorar lo mucho que la humanidad debe a los avances científicos, ni las espectaculares mejoras en la calidad de vida que ha producido el desarrollo tecnológico. Tampoco cabe cerrar los ojos a lo que la ciencia y la técnica ofrecerán al hombre en el próximo futuro, desde la victoria sobre enfermedades ahora tenidas por incurables hasta la resolución de problemas físicos o enigmas históricos, pasando por la elevación del nivel cultural medio y la cada vez mayor comunicación entre naciones y grupos humanos.

La nueva concepción del progreso, más humanista que tecnicista o cientifista, se está abriendo paso incluso entre científicos de reconocida solvencia. «Lo bueno y lo bello han sido subyugados por el cientifismo y el pensamiento tecnocrático», escribe uno de ellos, quien añade que «la mente humana va camino de convertir la tecnología en oponente de la vida y, por ende, del alma humana; ...la técnica amenaza con establecerse como tirana de la humanidad». Pero «todavía existe la esperanza de que el destino de la humanidad se oriente en otra dirección. Para que suceda tal cosa, la moral y las apreciaciones humanas de los valores deberán triunfar sobre otras tendencias del comportamiento humano»⁶². J. Ruffié señala que la actual crisis ecológica debe alumbrar «una nueva ética» que anteponga la felicidad colectiva a la individual y cuyas exigencias «están claras: más justicia, más cooperación, más conciencia...; adoptar un comportamiento altruista específicamente humano»⁶³.

Exigencias análogas habían sido formuladas anteriormente por Randers y Meadows: «en el próximo futuro tendremos que decidir la base ética sobre la que operar para utilizar lo imprescindible en un mundo con límites finitos... Todavía no contamos con mecanismos y orientaciones morales para resolver los conflictos entre la población del presente y la del futuro»⁶⁴.

M. Bunge⁶⁵ dedica excelentes páginas a comentar «el dilema moral del tecnólogo»; advierte que «los procesos tecnológicos han sido guiados, y a menudo extraviados, por máximas de tipo axiológico o moral desviadas» y que «ya es tiempo de estudiar una nueva ética

(62) LORENZ, K., *Decadencia de lo humano*, Barcelona 1985, 14, 124, 138.

(63) RUFFIÉ, *De la biología a la cultura*, Barcelona 1982, 190, 194.

(64) En DALY, H. E. (ed.), *Toward a Steady-State Economy*, San Francisco 1973, 299-301.

(65) *Epistemología*, Barcelona 1980, 222-228.

de la tecnología», sin la cual sería cada vez más frecuente «el caso del Dr. Jekyll, merecedor del premio Nobel por sus contribuciones a la ciencia básica, que de noche se convierte en un Mr. Hide merecedor de la pena máxima por diseñar medios diabólicos de asesinato en masa»⁶⁶.

En suma: la idea de progreso es irrenunciable, pero a condición de que se entienda adecuadamente. Lo cual sólo será posible si se introyecta en ella el componente ético que le devuelva su carácter humano y sus virtualidades humanizadoras. A este propósito, Pablo VI hablaba de «la búsqueda de un humanismo nuevo que permita al hombre moderno encontrarse a sí mismo, asumiendo los valores superiores del amor» (*Populorum Progressio*, 20).

3.3. *De la teología del progreso a las teologías de lo político*

Como se señaló más arriba, la *Gaudium et Spes* ha recogido y consagrado la teología del progreso (o de las realidades terrenas) elaborada en los años 50 y 60 del presente siglo. Pero en el mismo momento en que el documento conciliar oficializaba sus aportaciones, comenzaba a hacerse evidente que tal teología no era más que un primer ensayo de aproximación a la problemática en ella involucrada.

Efectivamente, basta recordar cuanto acaba de decirse sobre la ineludible dimensión ética de una noción aceptable de progreso para percatarse de que el discurso cristiano sobre las realidades terrenas debe extenderse a la praxis sociopolítica. De otro modo, las consideraciones que se hagan sobre el trabajo o el progreso humano se quedarán en el nivel de lo meramente especulativo, sin poca o ninguna incidencia en la configuración efectiva de la realidad, sea ésta la realidad mundana o la social. Si el progreso digno de tal nombre es un movimiento hacia cotas cada vez mayores de libertad, justicia, igualdad, solidaridad, etc., entonces una auténtica teología del progreso ha de desembocar en una teología de la praxis político-social.

(66) Como es lógico, entre los teólogos son mucho más frecuentes apreciaciones de esta clase. Por ejemplo la siguiente: «se ha pensado que las ciencias naturales y la técnica eran axiológicamente neutras y se hallaban, en cierto modo, más allá del bien y del mal... Al menos desde la explosión de las bombas atómicas..., este mito tendría que haber caído por tierra» (ALTNER, 108). Véase también la Declaración del episcopado alemán *Zukunft der Schöpfung. Zukunft der Menschheit*, Bonn 1980.

De hecho, es justamente esto lo que sucedió. Al modelo *teología de las realidades terrenas* sucedieron, poco después del Concilio, los modelos *teologías de lo político*: la teología política⁶⁷, la teología de la revolución⁶⁸ y la teología de la liberación⁶⁹. Común a estos tres ensayos es la voluntad de llevar adelante una reflexión sobre las mediaciones entre fe y praxis, identidad cristiana y compromiso temporal, confesión de fe y relevancia histórico-social de la misma. Más precisamente, las teologías de lo político se esfuerzan, cada cual a su modo, por esclarecer la articulación de una acción cristiana sobre la realidad social concreta, en el horizonte de la esperanza escatológica del Reino de Dios.

En el marco de este libro no es posible describir los modelos aludidos⁷⁰. Merece advertirse, en cambio, que «las teologías políticas y revolucionarias nacieron de una exigencia del Vaticano II, a la vez que de una decepción sobre el mismo»⁷¹. Dejando a un lado el aspecto decepcionante, sobre el que algo se ha apuntado ya más arriba, veamos cómo la doctrina conciliar exige el nacimiento de las teologías de lo político.

Una serie de afirmaciones de la *Gaudium et Spes* componen la secuencia lógica de la que cabe inferir la necesidad de una praxis cristiana en la esfera sociopolítica:

a) El progreso de la humanidad «responde a la voluntad de Dios» (n.35,1).

b) Para poder cumplir con los objetivos perseguidos por un auténtico progreso, «hay que proceder... a profundas reformas de la sociedad» (n.26,3). Hay que ir, con otras palabras, a un verdadero cambio estructural. Pero ¿qué ocurrirá si los poderes del orden establecido se oponen —como es de esperar— a tal cambio?

(67) METZ, J. B., *Teología del mundo*.

(68) COMBLIN, J., *Teología de la revolución*, Bilbao 1973.

(69) GUTIERREZ, G., *Teología de la liberación*, Salamanca 1973.

(70) La bibliografía sobre el tema es inmensa, sobre todo en lo tocante a la teología de la liberación. Acerca de ésta, vid. una completísima reseña bibliográfica en LOIS, J., *Teología de la liberación. Opción por los pobres*, Madrid 1986, 477-500. Sobre la teología política, vid. (VV.AA.) *Diskussion zur «Politischen Theologie»*, Mainz 1969. Sobre la teología de la revolución, vid. (VV.AA.) *Diskussion zur «Theologie der Revolution»*, Mainz 1969. Sobre las teologías de lo político en general, vid. GONZALEZ MONTES, o.c.; BOFF, C., *Teología de lo político. Sus mediaciones*, Salamanca 1980; COSTE, R., *Évangile et politique*, Paris 1968.

(71) DUQUOC, 131.

c) «Los ciudadanos están obligados en conciencia a obedecer» cuando «el ejercicio de la autoridad política» se realiza «dentro de los límites del orden moral para procurar el bien común». Mas «cuando la autoridad pública... oprime a los ciudadanos, éstos no deben rehuir las exigencias objetivas del bien común; les es lícito, sin embargo, *defender sus derechos y los de sus conciudadanos contra el abuso de tal autoridad*» (n.74,4-5).

Cuanto aquí se dice no hace sino trasponer al plano político el viejo principio moral del derecho a la legítima defensa; es derecho (y deber) de los cristianos instrumentar una acción política tendente a defenderse (y a defender a los más débiles) de un poder opresivo y, por tanto, ilegítimo. Bloch decía que es difícil hacer una revolución sin tener la Biblia en la mano; más difícil aún es tener la Biblia en la mano y no hacer la revolución cuando lo demanda el bien común.

No otra cosa es lo que se postula, en líneas generales, en las teologías de lo político. Tales teologías cuentan, pues, con el aval de una doctrina clásica en la tradición cristiana que ha sido solemnemente revalidada por el Vaticano II. De ahí que Duquoc tenga toda la razón cuando establece una relación de causa-efecto entre la *Gaudium et Spes* y dichas teologías. En la lógica del discurso conciliar están puestas las bases para las mismas, y con ello está dado el primer paso para la superación de la teología del progreso hacia una teología de la praxis político-social.

¿Podemos dar un paso más y preguntarnos si la caución del Concilio llega hasta esa forma extrema de acción política que es el uso de la violencia? Con otras palabras: ¿puede una teología de la revolución *violenta* apelar a la doctrina tradicional cristiana para legitimar su opción?⁷² Quiérase o no, éste es el interrogante crucial de cualquier ensayo de teología de lo político: ¿hasta dónde puede llegar el cristiano en la lucha por la libertad y la justicia de los pueblos o de las clases?⁷³.

(72) Este tema tiene su lugar propio en el marco de una ética social cristiana. Con todo, su evidente actualidad y trascendencia aconseja que se toque, aunque sea brevemente, en el presente contexto de una antropología cristiana fundamental.

(73) Aunque los teólogos de la liberación no incluyen *programáticamente* en sus propuestas el uso de la violencia, se ha observado con razón que «la liberación no puede excluir de antemano todo recurso a la guerra» (COMBLIN, J., *Antropología cristiana*, Madrid 1985, 273).

Como es sabido, el principio tradicional antes aludido del derecho a la legítima defensa prevé en determinados casos el empleo lícito de la violencia⁷⁴, que puede llegar incluso al tiranicidio. La legitimidad de la guerra justa ha sido refrendada todavía por el Concilio: «mientras exista el riesgo de guerra, ...no se podrá negar el derecho de legítima defensa a los gobiernos» (n.79).

En principio, pues, no se ve por qué el compromiso creyente contra la opresión y en pro de la liberación deba descartar, sin más y de antemano, como no cristiano *todo* recurso a la violencia armada. Resuelta de este modo la cuestión especulativa, lo que resta es un problema de discernimiento en el diagnóstico de la situación concreta; dado que la violencia es siempre un mal, hay que determinar en qué condiciones puede ser utilizada como *mal menor*. Tales condiciones pasan por la respuesta a las preguntas siguientes: a) ¿se trata de una situación injusta?; b) ¿no se puede cambiar por otros medios?; c) el recurso a la violencia ¿será eficaz?

El simple enunciado de estas preguntas, de las que pende el sí o el no a la licitud de la violencia armada, hace comprensible la pluralidad de respuestas posibles *en conciencia*; ninguna de ellas puede ser ventilada con la certeza apodíctica de una conclusión «científica»; todas conllevan un análisis apreciativo de elementos muy complejos que demandan una decisión arriesgada, sobre cuyo acierto no cabe la evidencia demostrativa o empírica. Por eso no parece posible emitir *desde fuera* un juicio resolutivo; son los actores del drama los que tienen que asumir el riesgo de la opción. Y si dicha opción ha sido hecha en conciencia, merece ser respetada, aun en el caso de que *a posteriori* se mostrase equivocada.

Las ideologías de derechas suelen abordar este dramático problema con notable incoherencia. No es infrecuente encontrar cristianos del primer mundo que se escandalizan ante el hecho de que creyentes del tercer mundo hayan optado por la revolución armada, y esgrimen contra ellos el evangelio de la no-violencia. A estos cristianos habría que recordarles la declaración colectiva del episcopado español declarando lícito en 1937 un alzamiento militar que dio origen a una guerra civil.

(74) MOLTMANN, J., *El experimento esperanza*, Salamanca 1977, 109-126; DIEZ-ALEGRIA, J. M., «Juicio cristiano de la violencia en relación con el progreso», en (VV.AA.) *La teología al encuentro...*, 203-244.

En suma, el problema a solventar por los cristianos empeñados en los movimientos de liberación, cuando se plantean el uso de las armas, es un problema de lucidez para discernir atinadamente la situación real en que versan, el alcance y los límites de la acción violenta, la proporción entre los medios y los fines, los resultados previsibles, etc. Pero no se puede, desde la tradición moral cristiana, oponer un veto categórico e indiscriminado a *todo* uso de la violencia armada. Es posible, en conclusión, una teología cristiana de la revolución violenta, aunque tal teología nunca podrá imponer a la conciencia individual de los cristianos su opción como la única válida y vinculante para todos; cada cristiano habrá de asumir, de forma intransferible, el peso de la decisión⁷⁵.

Dicho lo cual, no será inútil añadir algunas cosas más. Por ejemplo, que la violencia engendra violencia; que es muy difícil dosificar escrupulosamente las dosis de violencia cuando se está inmerso en un proceso que se realimenta casi automática e insensiblemente; que es todavía más difícil ejercer la violencia *desde el amor* (¡pues sólo así la acción violenta sería cristiana!). Y, en fin, que el ideal evangélico de la no-violencia es, en todo caso, el horizonte de referencia ineludible para todo creyente.

Por todo ello, la opción más aconsejable para una teología de lo político parece ser la de *la no-violencia activa*. Nombres como los de Luther King y Helder Camara la avalan; hechos como la descolonización de la India, con el liderazgo no-violento de Gandhi, demuestran su eficacia. «En la acción no violenta hay posibilidades únicas de eficacia revolucionaria»⁷⁶; por el contrario, «si se parte del amor al prójimo, abierto incluso al enemigo, es difícil poder llegar, sobre esa raíz, a acciones armadas contra otros hombres»⁷⁷.

Como se ve, cuando una teología de la praxis política llega hasta el fondo de sus planteamientos, las cuestiones implicadas son de tal calado que suscitan una embarazosa sensación de perplejidad. No puede ser de otro modo, toda vez que entre la fe y la praxis hay que

(75) Todo cristiano debería suscribir estas palabras: «cuando la voluntad de Dios nos impulsa a la acción, no nos pone en la mano un *plano topográfico* en el que esté perfectamente señalizada nuestra ruta... Lo que se me pone en la mano es más bien una *brújula*... Estoy condenado a la libertad de interpretar de forma responsable la realidad, los 'accidentes topográficos', de llegar a compromisos con todo ello y de explorar los rodeos necesarios en servicio al prójimo» (THIELICKE, 296s.).

(76) GIRARDI, G., *Marxismo y cristianismo*, Madrid 1968, 328.

(77) DIEZ-ALEGRIA, 239.

intercalar un análisis socioeconómico y político, *no teológico*, que sitúa a la teología ante interrogantes para los que no cuenta con respuesta propia.

Sólo un necio fundamentalismo de corte jomeinista puede pretender que la reflexión teológica avale al 100 % una concreta opción política. Lo cual, con todo, tampoco tiene por qué conducir a un indiferentismo para el que *cualquier* opción política sería asumible por un cristiano. En este asunto, tan malo es hacer decir a la fe demasiado como demasiado poco; por eso, corresponde a las teologías de lo político seguir elaborando, con rigor y sensibilidad, los criterios teóricos y los modelos de acción más adecuados para que los creyentes, junto con los hombres de buena voluntad, ejerzan su papel de constructores de la realidad y animadores de una sociedad fraterna y justa.

* * *

Antes de poner fin a este capítulo, y a guisa de estrambote, me atrevo a sugerir la lectura y meditación de las páginas finales del libro de Nisbet⁷⁸, según el cual el futuro que aguarda a la idea de progreso depende del futuro que aguarda a la religión. Y ello porque aquélla ha estado siempre estrechamente vinculada a ésta, de la que ha tomado sus componentes decisivos: optimismo histórico, esperanza escatológica, fraternidad universal, etc. Desde Hesiodo hasta Marx, prosigue Nisbet, «siempre ha habido una relación orgánica entre la religión y el concepto de progreso», de modo que la irreligiosidad de nuestro siglo se plasma en su antiprogresismo. «Teniendo en cuenta la historia, para recuperar las condiciones vitales del propio progreso es necesario que aparezca una auténtica cultura en cuya raíz, en cuyo núcleo, se encuentre un profundo y amplio sentido de lo sagrado».

Estas apreciaciones, de las que, naturalmente, cabe disentir, recuerdan el impresionante párrafo final de uno de los más bellos libros de Bloch: «si el cristiano piensa todavía en la emancipación de los oprimidos y de los que sufren, si para el marxismo la profundidad del reino de la libertad subsiste y se identifica realmente con el contenido sustancial de la conciencia revolucionaria, entonces la alianza entre revolución y cristianismo en las guerras de los campesinos no habrá sido la última; y esta vez tendrá éxito»⁷⁹.

(78) *O.c.*, 487-495.

(79) *Atheismus...*, 353.

