

TRABAJO

1. Constituye verdaderamente una novedad que la palabra «trabajo» se inserte en un diccionario de conceptos fundamentales de la teología: una novedad extraordinariamente significativa tanto en relación con la conciencia cristiana como respecto a la reflexión teológica. Este hecho no se debe a una concesión a la actualidad pasajera ni se realiza por miras puramente apolo-géticas. Por el contrario, con ello se da entrada en la estructura tradicional de la → teología cristiana a los progresos de la visión recientemente alcan-zada sobre la posición del hombre en la creación y en la historia.

Este progreso de la antropología se debe a la transformación de las condiciones del trabajo originada por la técnica, un acontecimiento que no sólo ha cambiado el comportamiento externo del hombre trabajador, sino también la experiencia de su ser-en-el-mundo. Si éste es realmente su origen, se deduce que la teología del trabajo no ha surgido de hecho en nuestro tiempo como un desarrollo *espontáneo e inmediato* de la meditación de la Sagrada Escritura o de una elaboración teológica de las enseñanzas de la revelación, sino que ha sido impulsada por el choque que produce la experiencia de una realidad terrena: la experiencia de una civilización industrial. Esto hace que el hombre comprenda mejor el plan de Dios en su obra, «el gobierno divino del mundo» (*gubernatio divina*), como decía el lenguaje de la Edad Media occidental, y, al mismo tiempo, la tarea que le corresponde al hombre en ella. Se advierte además que las grandes Sumas Teológicas de la Edad Media colocaban la antropología dentro del tratado de la creación, disposición que no han mantenido las obras modernas (→ hombre).

Así, pues, no se puede realmente seguir ignorando, ante el empuje arrollador de los cambios de la era técnica, el significado religioso y humano del trabajo, que ya era visible en los siglos pasados: un conocimiento articulado de la situación entitativa del hombre y del mundo se daba ya en el primitivo sistema artesano —antes del incremento de la técnica—. En este plano elemental, que constituye la base de todo ulterior desarrollo, se mueven los conceptos de la Sagrada Escritura y los Santos Padres, contemporáneos de esta primitiva forma del trabajo. Tales conceptos son decisivos como un «lugar teológico» de múltiples posibilidades.

Ocurre con estos términos exactamente lo mismo que con los que ofrecen las *lenguas* humanas en relación con las diversas culturas. Son términos imprecisos, nacidos de las circunstancias variables de una época, pero que compendian en sí una amplia experiencia. Ofrecemos algunos ejemplos entre los muchos que podrían aducirse. En el alto alemán y en el antiguo sajón, la palabra *Arbeit* (trabajo) se usa con un significado equivalente a *fatiga*, *necesidad* o *molestia*, de modo que encierra la idea de una necesidad opriente, de algo que impone una obligación y un sufrimiento, y causa cansancio y fatiga. Se ha observado que la palabra española *trabajo* se deriva del latín vulgar *tripalus*, que designa un aparato formado por tres palos al que se ataban fuertemente los caballos que eran difíciles de herrar. *Tripalare* significa «atormentar». Lo mismo puede decirse de *labor*, casi equivalente al anterior, que se deriva de *laborare*. En la época carolingia se llamaba *labor* al trabajo por el que se produce algo nuevo. *Laboratores* son los trabajadores especializados que, a diferencia de los jornaleros o peones, tienen sus herramientas propias. En la división tripartita de la sociedad, los *laboratores* forman una clase con su especial dignidad, por debajo de los *oratores* y los *bellatores*. Sin embargo, con el avance del desarrollo social, la palabra *laboratores* designó posteriormente, en un tono de baja valoración, a todos aquellos que realizan un trabajo fatigoso. «Labor, proprie tribulatio; laborare, proprie paenitere», observaba Alano de Lille († 1202) en su *Liber in distinctionibus dictionum theologalium*, una especie de enciclopedia (PL 210,

825 C-D). En cambio, después del triunfo de la técnica en los municipios, la Biblia de Guyot pudo decir: «Los ingenieros son más que caballeros». En la lengua de los indios de la América colonizada en el siglo XVI, la palabra que significa *trabajar* tiene la misma raíz que *morir*. Un caso completamente distinto: con la palabra vietnamita *sré* se expresa el oficio, el arte y la religión como una sola realidad; el trabajo, lo bello y lo santo se fusionan entre sí. Este examen podría extenderse también provechosamente a otros términos, como *instrumento*, *mecánica*, *técnica*. Tras la distinción de las «artes» en «mecánicas» y «liberales», que pasó desde la Antigüedad romana hasta los enciclopedistas latinos de la Edad Media, se encuentra toda una filosofía elaborada explícitamente y cuyos resultados adoptan los teólogos. Es también significativo que en el lenguaje de los pueblos no industrializados se use la misma palabra para designar la actividad profesional de los trabajadores manuales, de los artistas y de los industriales —así, por ejemplo, en el árabe moderno, la palabra *fann*—: una ambigüedad aleccionadora.

En este plano elemental, que muestra ya una multiplicidad de significados, deben situarse y entenderse las dos palabras que el lenguaje bíblico emplea para designar el trabajo: מְלָאכָה, la cual se utiliza, al hablar de la creación, para indicar la presencia de Dios en la historia y la prosecución de su plan, cuya realización comenzó en el amanecer de la creación, y עֲבֹדָה; que significa servicio, trabajo de esclavos, incluidas las prestaciones serviles en favor de Nabucodonosor. La interferencia de estos dos estratos y su mutua penetración en un conjunto lleno de paradojas constituyen la ley configuradora de la historia: es libre y determinada, es justicia liberadora y destino inexorable. Así conciben los → profetas la doble condición del trabajo: es un servicio en el cual alcanza el hombre su dignidad, pero es también una arena movediza en que se hunde. Este doble significado del trabajo se encuentra también en la lengua griega, que distingue entre *trabajo* (fatigoso, una cadena, κοπιῶ) y *obra* (que perfecciona y hace feliz, un camino hacia la plenitud, ἐργάζομαι).

2. Creemos llegado el momento de reunir aquí las afirmaciones del AT y del NT para poner con ellas el fundamento de la *doctrina cristiana* sobre el trabajo. La doctrina cristiana sobre el trabajo alcanza en nuestros días, en la civilización industrial, una fuerza iluminadora y una amplitud que ciertamente no sospecharon los profetas y los evangelistas. Pero esta doctrina tiene sus raíces en ellos o, mejor todavía, encuentra en ellos el amplio contexto de una visión concreta del plan de Dios sobre el mundo, dentro del cual adquiere el trabajo categoría teológica. Si se recurre a monografías especiales y se siguen cronológicamente las etapas del desarrollo de los acontecimientos y de las ideas, puede comprobarse que ambos se hallan estrechamente unidos entre sí, como lo demuestra, por ejemplo, el paso de la vida nómada a la construcción de ciudades permanentes o la legislación sobre el trato de los esclavos. Por su contenido y su actitud espiritual, la concepción del trabajo es distinta en los relatos de las grandes empresas constructoras de los reyes, en las enérgicas palabras de los profetas en favor de los pobres y los opri-

midos, y, finalmente, en los aforismos y sentencias de los libros sapienciales. Es imposible unificar en un solo sistema doctrinal estos elementos tan extremadamente dispares. A causa de su frecuente empleo posterior se prestó especial atención a las afirmaciones del libro de los Proverbios y del Eclesiástico (en éste, sobre todo, al pasaje de 38,24-34): tenemos aquí una filosofía bastante elemental, nacida de la sabiduría práctica de la vida y apoyada por un ideal terreno de previsión, de moderado goce de la vida, de anhelo comedido y un poco liberal de independencia, sin recurrir a la acción creadora de Dios y sin alabanza alguna del «trabajo de Dios». De estos textos sacó posteriormente sus citas escriturísticas aquel moralismo al que durante muchos siglos quedó limitada la reflexión teológica y espiritual sobre el trabajo.

Más que en estos elementos analíticos fundados en un pensamiento empírico utilitario, es en las grandes perspectivas de la obra de la creación, querida por Dios y realizada en la naturaleza y la historia, donde pueden encontrarse los motivos para una teología del trabajo (→ creación). Aquí se puede observar el contraste con las culturas de la Antigüedad pagana. El mismo Dios «trabaja» al realizar su obra. El primer capítulo del *Génesis* fue y continúa siendo el sustrato mítico de toda una teología del trabajo, encerrado en un poema simbólico. Desde esta creación del mundo, el poder creador, soberano y libre de Dios influye en la conducta de los pueblos y de los individuos. Su forma de expresión, múltiple y antropomórfica, nos pone de manifiesto el concurso de esta omnipotencia con la → libertad creada del hombre, que el Creador unió a su acción en el punto central del universo visible. Dios planta su viña y recoge su cosecha como viñador; es como un activo trabajador que se fatiga y experimenta fracasos; es como una mujer en dolores de parto. El trabajo, que tenía que haber sido una actividad espontánea y gozosa, es en realidad duro y penoso, y tiene carácter de castigo. La naturaleza no obedece al hombre y ha desaparecido la primitiva armonía. La teología posterior sobre el → pecado original vive de esta comprobación.

Todos estos elementos entran como sustrato en el NT, pero aquí aparecen situados en una clara perspectiva escatológica. El menosprecio de las actividades terrenas sólo encuentra su verdadero equilibrio cuando el abandono del mundo con la aceptación de la pobreza y del dolor se considera, por una parte, como un medio para alcanzar la libertad, y por otra, como la forma de hacer posible el → amor al prójimo, cuyas obras (las del amor), que influyen eficazmente en la edificación del → mundo, se manifestarán en el → juicio final, cuando Cristo vuelva a una perfecta comunidad de hombres. La historia de la exégesis muestra que los cristianos —tanto en la predicación popular como en la elaboración teológico-espiritual— se inclinaron, a lo largo de los siglos, unas veces en una dirección y otras en otra, y no siempre superaron de una manera positiva la duplicidad de aspectos del trabajo que se deduce del juicio del evangelio sobre el mundo y sobre la historia. Desde este punto de vista, son muy aleccionadoras la interpretación y la estima de Gn 1,27-30, que trata del dominio del hombre sobre la naturaleza.

También resultan muy instructivos los comentarios a Rom 8,18-22 sobre la expectación de la gloria del Hijo de Dios por parte de la creación.

3. La exégesis de estos pasajes en los *Padres de la Iglesia* constituye uno de los criterios más significativos sobre su concepción del hombre y la relación del hombre con la naturaleza. Mientras los Padres griegos, Juan Crisóstomo, Gregorio Niseno y Máximo, al interpretar los mencionados versículos de la epístola a los Romanos, entienden por *creación* el universo entero, comprendiendo también el mundo físico, Agustín y toda la tradición latina, que le sigue en este punto, restringen el significado de la palabra *creación* al de criatura *humana*: esta esperanza de liberación se refiere únicamente al hombre, mientras que el universo sólo es su vivienda provisional y no participa en el orden de la salvación. Este → agustinismo se convirtió en la tierra fértil donde se desarrolló una visión que menospreciaba e incluso despreciaba las tareas terrenas y la organización del cosmos. Zonas enteras del cristianismo occidental —también fuera del calvinismo y del jansenismo— sucumben bajo la carga de esta «espiritualización», en virtud de la cual el trabajo sólo tiene el valor que le prestan las buenas intenciones subjetivas que lo inspiran y, sobre todo, la aceptación del dolor como penitencia. La edificación del bien común y el progreso del mundo no se toman en consideración en el orden de la salvación, y por ello se destaca la decadencia senil de la humanidad. En cambio, los doctores griegos hacen suya la especulación de los antiguos filósofos sobre el hombre considerado como un microcosmos y se ocupan de la dimensión dialéctica del hombre, el cual permanece inserto en la naturaleza, incluso cuando la supera y se convierte en su dominador. Mientras Agustín ve la imagen viva de Dios en la estructura interna del alma humana, los Padres griegos la ven preferentemente en la → participación del hombre en la obra de Dios en el mundo.

En su historia posterior, el pensamiento cristiano sobre el trabajo está determinado al mismo tiempo por los problemas del desarrollo económico y social, y por el recurso al análisis filosófico de los antiguos. Se llegó primeramente a la rehabilitación del trabajo manual por parte de los monjes (→ monacato), pero, como consecuencia del ideal monástico de llevar en la tierra una vida ya celestial en la quietud de la contemplación, se mantuvo todavía cierto menosprecio de las actividades terrenas en sentido agustiniano. Al comenzar el siglo XII, el incremento de la técnica en los gremios y en los municipios obligó a pensar en la organización del bien común y en las nuevas relaciones humanas que originaba semejante empresa. Al mismo tiempo, los teólogos adoptaron la teoría griega del microcosmos, que delimita la posición del hombre en el mundo y su relación con él. Se beneficiaron, además, de los análisis sobre la bipartición *ars et natura* y sobre los modos fundamentales de la actividad humana: θεωρία, πρᾶξις, τέχνη. Finalmente, construyeron una antropología que, siguiendo las rutas aristotélicas, concede una función esencial a la materia. Posteriormente, el Renacimiento y la Reforma plantearon numerosos problemas —por ejemplo, el de la relación entre → natu-

raleza y → gracia—, los cuales impulsaron una nueva reflexión sobre el significado del trabajo.

Sin embargo, la teología clásica, católica o protestante, jansenista o deísta, fue dominada entonces por el dualismo cartesiano, cuyo idealismo desembocó finalmente en una valoración puramente mecánica de la materia, incluso en el hombre. El incremento industrial del siglo XIX había de tener repercusiones verdaderamente revolucionarias no sólo sobre las instituciones económicas, sino también sobre las concepciones teóricas acerca del hombre y de la naturaleza. Baste recordar a Marx y los principios decisivos de su pensamiento. Pero los cristianos no se percataron del nuevo planteamiento del problema.

4. Por sumaria que sea esta exposición de las grandes líneas de la historia del concepto del trabajo, podemos deducir de ella que una *teología del trabajo* debe inspirarse enteramente en la luz del plan divino sobre el mundo y el hombre. Pero, al mismo tiempo, debe también prestar atención a la evolución de las circunstancias fácticas, la situación social, la civilización y sus técnicas colectivas. No existe una teología abstracta del trabajo cuyas aplicaciones sería suficiente considerar. El examen de la situación entitativa del hombre y de un mundo en evolución requiere desde el comienzo el reconocimiento de este principio. Esto nos permite ya barruntar que los esfuerzos de los teólogos deberán dirigirse al punto en que se compenetran estos dos misterios: el de la creación y el de la encarnación redentora. Los teólogos modernos sucumben a la idea de una oposición entre la naturaleza y la gracia. Con ello se privan del medio para comprender el papel integral del trabajo dentro del orden divino de la salvación y sólo pueden concederle un valor subjetivo y moral, que permanece externo a lo que el trabajo produce. Por el contrario, este valor debe determinarse precisamente en virtud de una clara comprensión de la historia que se desenvuelve en el tiempo y cuyo realizador es el hombre, y dentro de la relación de esa historia con el reino de Dios, cuya condición escatológica no disminuye su presencia en el tiempo (→ reino de Dios; → encarnación; → redención).

a) De acuerdo con la nueva visión de la vida que despierta todo progreso técnico, y de acuerdo también con los principios que establecieron ya los Padres griegos y los *magistri* medievales, el primer dato que debemos retener firmemente es la *relación dinámica* entre el hombre y la naturaleza. Con ello se descarta la yuxtaposición estática entre un sujeto absoluto y un universo inmutable e indiferente. Porque el hombre es una «naturaleza» dentro de la naturaleza, no se puede determinar su perfección esencial y su ser con independencia de esa naturaleza, aunque el hombre pueda dominar sobre ella. En el encuentro del hombre y la naturaleza, el trabajo es precisamente el acto propio, la condición existencial primordial del hombre como ser «encarnado». Por otra parte, tampoco se puede definir enteramente al hombre por el trabajo, porque él imprime con este trabajo su propio plan a la naturaleza y, por tanto, la domina. El trabajo es una «exteriorización del espíritu» (Proudhon). Mientras el animal forma una sola cosa con la

naturaleza y no puede preguntarse por ella, el hombre puede distanciarse de la naturaleza no sólo en su pensamiento, sino también en su misma actividad; incluso cuando se somete a sus leyes, realiza un juicio sobre ellas y, precisamente por esto, es dueño de sí mismo y libre. Su perfección esencial consiste en llevar su autonomía soberana a plenitud, en convertirse en un ser distinto del que es como ser natural. Gracias a esta capacidad, el hombre crea en la naturaleza un mundo al que imprime *su* sello y no el de las meras fuerzas naturales. Al hacerse consciente de su obra, adquiere conciencia de sí mismo. «El animal sólo produce bajo el dominio de una necesidad física inmediata, mientras que el hombre produce incluso cuando está libre de necesidad física y sólo produce verdaderamente estando libre de ella. El animal sólo produce según la medida y la necesidad de la *especie* a que pertenece, mientras que el hombre puede producir según la medida de cualquier *especie* y sabe aplicar en todas partes la medida inherente al objeto. En consecuencia, el hombre crea también según las leyes de la belleza» (K. Marx, *Die entfremdete Arbeit: Oekonomisch-philosophische Manuskripte*, 1844, MEGA, Parte I, III, 88). En virtud de la relación que establece su trabajo libre, el hombre se perfecciona y cultiva. Una «cultura del trabajo» se eleva sobre la posición entitativa del mismo hombre. El trabajo no es solamente un simple medio técnico, es un valor humano. Existe un *humanismo* del trabajo.

El trabajo es, por tanto, el perfeccionamiento del que trabaja, pero es también —no menos profundamente, y esto en la realidad objetiva del mundo que él construye— una transformación de las cosas, *perfectio operis*. La teología no tuvo presente esta dualidad esencial del trabajo; se ocupó exclusivamente de la *perfectio operantis* y, sin advertirlo, dejó sin valor el aspecto objetivo del trabajo. En la nueva era, la técnica, en que nos encontramos, esta objetivación del trabajo se hace más intensa y manifiesta a medida que las máquinas sustituyen a las herramientas manuales y llevan a una forma de producción que se vuelve cada vez más independiente de la actividad, las intenciones y los planes personales de los trabajadores.

Esta capacidad humana con doble dirección se funda en la *τέχνη*, en la facultad por la cual el hombre puede actuar en conformidad con su esencia. Porque el hombre está compuesto de materia y espíritu —y esto en virtud de una sola forma esencial—, tiene, por su misma definición, una relación con el mundo. Todo menosprecio de esta unidad del hombre como ser compuesto de cuerpo y alma debilita indudablemente la teología del trabajo. Es preciso, por tanto, abandonar las categorías idealistas establecidas por Descartes y volver al realismo de Aristóteles y, en la teología cristiana, a la antropología de santo Tomás de Aquino, la cual era sospechosa de materialismo para muchos, y esto ya en vida de su autor (→ escolástica).

Esta *τέχνη*, en su dimensión humana, no es un modo de fabricación, un método de producción o una habilidad para la aplicación práctica, sino un camino hacia el conocimiento, una forma de verdad y una «desvelación» (Heidegger) que se realiza en la transformación de las energías de la naturaleza. La técnica es valorada de una manera eminente. El trabajo recibe

de ella su carácter de humanismo. Todo verdadero humanismo encierra en sí trabajo en la naturaleza. Por medio de la τέχνη, el hombre somete la naturaleza a la dirección de la razón: la técnica es racionalización. En el ἔργον, la presencia en el mundo y el conocimiento del ente están unidos a una ἐνέργεια. La racionalización, cuyo ámbito de dominio, como vemos, se ensancha por medio del progreso técnico y cuya intensidad se acrecienta, es el efecto propio de un continuo desarrollo del hombre y de un cultivo del trabajo. El peligro a que se expone el hombre en esto es solamente el reverso de su grandeza.

Esta técnica y esta racionalización encierran una socialización. En efecto, el trabajo como factor de relación entre el hombre y la naturaleza origina también una relación entre hombre y hombre: el hombre se objetiva en un producto que tiene valor e interés para otro hombre y en el cual el otro hombre reconoce al productor. De aquí nace una forma de sociedad. Esta se levanta en torno a una obra efectiva y un bien común. La socialización no es un fenómeno casual más o menos desagradable surgido en el paso desde un sistema de trabajo manual a una civilización industrial. La socialización es un efecto normal, característico y humanizante del trabajo. En el caso extremo es la sociedad, y ya no el hombre individual, quien se hace sujeto del trabajo. Debe tenerse en cuenta además que la relación de los trabajadores entre sí afecta únicamente a un sector de su ser personal (→ persona).

Ahora estamos ya en condiciones de señalar los puntos por los cuales el trabajo se inserta en la estructura del *orden salvífico* divino —lo mismo que todo lo que está abierto a la gracia—, y esto en su realidad objetiva, no sólo en virtud de las buenas intenciones concomitantes, las cuales permanecen externas a su contenido. Esto vale, ante todo, en relación con Dios como creador. Dios no se ha limitado a crear un universo enteramente acabado, cuya dirección fuera luego confiada al hombre como si éste fuese un espíritu angélico encargado de una materia ajena al mismo o como un observador extranjero en un país que le atrae y retiene ininterrumpidamente. Dios ha llamado al hombre a ser su colaborador en la organización progresiva del universo. Así, pues, el hombre, como *imagen viva de Dios*, tiene la misión y la obligación de ser el demiurgo y el sujeto consciente del universo. Y es imagen viva de Dios sobre todo porque, asociado por Dios al perfeccionamiento de su obra, es señor y constructor de la naturaleza.

Esta amorosa condescendencia de Dios creador llega efectivamente hasta los estratos últimos del → ser, hasta donde éste alcanza el punto más bajo de consistencia, hasta lo que llamamos materia. También la materia es una participación del ser divino, el cual se prolonga de este modo a través de la escala ontológica de las cosas existentes. Y el hombre es precisamente materia y espíritu, espíritu materializado, por así decir, porque él debe formar el punto de enlace de esta comunión santificada entre la materia y el espíritu. El hombre lleva de parte de Dios las fuerzas fontales superiores del conocimiento y del amor hasta el fondo de la materia, que él, comenzando por su propio cuerpo, penetra con estas fuerzas espirituales. Aquí aparece el hombre como colaborador de Dios —podríamos llamarlo propiamente

«concreador», si esta palabra no fuera ambigua— en el universo. El hombre tiene la misión de compendiar y recapitular en sí toda la serie de los entes, cuyos grados más bajos en la naturaleza son evidentemente incapaces de conocimiento y amor y, por tanto, incapaces de retornar a su creador con sus propios actos. El hombre, por su libertad y por ser capaz de conocimiento y de amor, es el mediador del retorno de las criaturas irracionales a Dios. Es una inefable relación de dependencia, cuya actuación se realiza en semejante actividad. Esta visión tradicional adquiere hoy una amplitud extraordinaria por la realización efectiva del dominio sobre el universo. Jamás se ha tenido sobre la distinción entre el hombre y la mera naturaleza una conciencia tan clara como hoy. En ella puede alcanzar un nuevo significado la exposición bíblica de la revelación sobre la creación, lo mismo en el campo de la teología científica que en el de una espiritualidad iluminada por una instrucción elemental.

b) Este cultivo del trabajo por medio de la técnica de las máquinas se realiza tanto en la distribución como en la producción de bienes dentro de las formas de solidaridad que crea la socialización. De este poder efectivo del trabajo se derivan innumerables problemas: problemas de formas de unión, problemas de clases, problemas de adecuada inserción en la → comunidad total y problemas de conciencia moral colectiva. El cristiano se ve arrastrado y oprimido a cada paso por todas estas tentativas, por todos estos experimentos, por todos estos fracasos. Por debajo de todas estas diferentes manifestaciones, al cristiano se le plantea de un modo completamente concreto el problema evangélico del amor a los demás hombres, el cual encuentra aquí su campo de actividad y su piedra de toque. Más que la máquina material sorprende tal vez al cristiano la socialización. Este se ve afectado en el punto más sensible de su ley, de la única ley del evangelio: el → *amor* al prójimo. ¿Mi prójimo? Esta palabra se llena ahora de un contenido que los antiguos operarios artesanos ni siquiera barruntaron, pues trabajaban para personas concretas, conocían fácilmente el ámbito de sus relaciones, podían armonizar con relativa prontitud los caminos y los medios de la justicia y de la caridad, y sentían de una manera que casi podríamos llamar física, a semejanza del samaritano del evangelio, el estímulo de la misericordia. Hoy es difícil sentir quién es mi prójimo en este mundo ilimitado, donde no se sabe para quién se trabaja, se desconoce la finalidad de la propia producción y, más aún, sus beneficios; la minuciosa división del trabajo priva de la visión del proceso total de producción, el anonimato es la consecuencia implacable de la mecanización, la concentración de las empresas crea monstruosos complejos, que con gran exactitud se denominan sociedades «anónimas», y los antiguos «maestros» son sustituidos por un director técnico. En esta atmósfera agobiante objetiva y psicológicamente ya no se pregunta por la caridad, sino únicamente por la → *justicia*. En nombre de la justicia se formularán en lo sucesivo todas las exigencias. En nombre de la justicia se configuran las relaciones entre los hombres y nace el entramado de derechos y deberes, del cual se proscriben la caridad y la ley enteramente subjetiva de una sociedad en estado infantil, la cual se encuentra todavía en una forma de dominio

patriarcal y cuyas exigencias nacen solamente de la misericordia. Las obras sociales ocupan el lugar de la caridad.

La rigurosa objetividad del mundo del trabajo lleva a la validez objetiva de la justicia, la virtud suprema en la nueva sociedad. Esto representa un progreso del hombre en la historia, el cual pone fuera de circulación cierto sentimiento cristiano relativo a sus «buenas obras» y la vigencia de éstas ligada a una forma de trabajo artesano. El cristiano abierto a las transformaciones del proceso del trabajo sabrá comprender el alcance, las dificultades y lo delicado de este fenómeno nuevo y tan variado que se plantea a la ley del evangelio. El no se reducirá al amor de individuo a individuo. Reconocerá también a su «prójimo» en el desconocido con quien no tiene una relación directa personal a causa de la complejidad de la moderna organización socializada. Y se situará en el plano que Pío XI caracterizó con la expresión «amor político» (discurso pronunciado el 18 de diciembre de 1927 ante la Federación Universitaria Católica), con la cual quiso designar el amor que tiene por objeto el bien común de la sociedad, sobre todo del sector principal de la sociedad moderna, el mundo del trabajo. De este modo, el mundo del trabajo ofrece al amor un campo de actividad humana acorde con el mundo dentro de esta cultura en que el hombre encuentra uno de sus ámbitos vitales esenciales, la comunidad de trabajo, la profesión. De este modo también, la edificación del Cuerpo místico de Cristo por medio del ejercicio de un amor en cierto modo institucionalizado se ensambla con la edificación del mundo, en el cual el trabajo humano contribuye al desarrollo y perfeccionamiento de la creación —a su maduración, podríamos decir—, para que logre su coronamiento en la gloria.

c) Así llegamos a la tercera perspectiva de una teología del trabajo: a la recapitulación de todas las cosas en Cristo como cabeza, recapitulación que obliga radicalmente al cristiano a orientar la vida y la actividad humanas al bien de la totalidad.

Nuevamente hemos de comenzar nuestras consideraciones rechazando un falso espiritualismo: Cristo no vino a salvar las almas, sino a los hombres, y no solamente a los hombres, sino al mundo entero. Demasiado tiempo dominó ya, de una manera consciente o inconsciente, una estrecha concepción de la obra de Cristo y de su encarnación. Un examen renovado de los textos paulinos ha devuelto a la conciencia cristiana el conocimiento de la unidad y la integridad de la obra salvífica de Cristo. Es la creación entera —de acuerdo con sus estructuras, que se encuentran en el hombre en una coordinación mutua y una gradación jerárquica— la que Cristo vino a restaurar, a restaurar por medio de la gracia, la cual se encarna realmente en la naturaleza humana, pero es solidaria de la naturaleza entera y la beneficia en su totalidad. Esta es la visión cósmica, para la cual la resurrección de la carne, que se halla, por así decirlo, en el punto de contacto entre la materia y el espíritu, constituye el hecho característico que garantiza la verdad humana y terrena de la encarnación.

A la luz de esta visión cósmica, los esfuerzos en favor del progreso de las estructuras terrenas, de los órdenes físico, económico y biológico, están

muy lejos de constituir un obstáculo para el conocimiento de la fe. Por el contrario, representan una fuente de conocimiento, cuya auténtica validez queda garantizada al poner de manifiesto que el don enteramente indebido de la vida en el Hombre-Dios Jesucristo devuelve a la naturaleza su autenticidad mediante su liberación del mal, la restaura y la lleva a su perfección, para que sea plenamente capaz de participar de la vida divina por medio de la comunicación unificante que crea el amor. La moral queda relacionada con Dios en sus mismos fundamentos, sin que la razón, órgano de expresión de la naturaleza, deje de ser la norma de la conducta humana individual y colectiva.

«La creación está aguardando en anhelante espera la revelación de los hijos de Dios... Sabemos efectivamente que toda la creación gime y está en dolores de parto hasta el momento presente» (Rom 8,19.22). Todas las obras del hombre —y, sobre todo, su gran obra cimera de la edificación del mundo en el curso de los siglos— están «recapituladas» por medio de Cristo. Incluidas en su Cuerpo místico, estas obras —y, de un modo análogo, la creación entera— forman parte de *su* obra, de su «misterio». Los fieles saben ver y vivir la muerte y la resurrección de Cristo en tales obras. Toda la moral ordinaria del trabajo y todo enraizamiento de las tareas profesionales en el hombre, en el universo y en la sociedad se elevan de este modo a alabanza de Dios y a ofrenda sacrificial, y reciben una fuerza divino-redentora. Así, pues, presentan los tres rasgos distintivos del sacrificio que Jesús consumó con su acción pascual.

Podemos observar un caso muy significativo de esta moral, que ve las cosas en su naturaleza y no sólo en los motivos externamente sobrepuestos, si nos fijamos en la definición teológica de la profesión. Como, según el plan divino del gobierno del mundo, el lugar del hombre dentro de la creación se halla en el punto de contacto entre la materia y el espíritu, su trabajo organizado, su profesión, es precisamente el puesto en que el hombre realiza —cada uno su pequeña parte— el plan de la creación. Realizar este plan con la propia profesión tal como Dios lo quiere significa entrar en los desig-nios de la providencia de Dios. La tecnificación del trabajo o su especializa-ción no anulan ni limitan el valor de esta verdad. Por el contrario, adquiere mayor importancia, como hemos visto, por el hecho de la multiplicidad de vínculos con que la socialización general del trabajo liga a todo trabajador.

Ahora debemos introducir la *vocación* como un hilo de oro en un tejido. Tanto el término como su contenido objetivo son cristianos en sentido propio. Entre las categorías por las cuales el hombre determina su posición y juzga de sí mismo, la vocación es sin duda la categoría por la cual se da a conocer como cristiano lo más claramente posible. La vocación es una exigencia, una exigencia de Dios y el primer acto de esa invitación al diálogo que es la ley fundamental del orden salvífico cristiano, un orden salvífico general de la palabra que Dios dirige a la humanidad entera y un orden salvífico de dones individuales de gracia por medio de una palabra interior dirigida a cada hombre. La vocación significa, por tanto, en la comunidad del pueblo elegido, una relación de persona a persona, una correspondencia mutua de amor en

el cual cada uno es llamado por su propio nombre. Pero la *vocación* (religiosa) y la *profesión* (profana) están mutuamente coordinadas entre sí en el gobierno divino del mundo. Por un equivocado sobrenaturalismo, algunos teólogos —católicos y protestantes, éstos en mayor número— escindieron la realidad al reducir la profesión a la naturaleza para enaltecer la vocación como una gracia. En cambio, nosotros vemos aquí, en relación con cada hombre particular, un caso importante de aplicación de una visión cristiana del trabajo, para la cual éste se inserta en la totalidad de la creación y en la recapitulación de todas las cosas en Cristo como cabeza (→ historia de la salvación).

P. Jedzink, *Die Arbeitspflicht im Alten Testament*, Braunsberg 1920; H. Preisker, *Das Ethos der Arbeit im Neuen Testament*, Gnadensfrei 1936; H. Holzapfel, *Die sittliche Wertung der körperlichen Arbeit im christlichen Altertum*, Würzburg 1941; E. Welty, *Vom Sinn und Wert der menschlichen Arbeit. Aus der Gedankenwelt des hl. Thomas von Aquin*, Heidelberg 1946; J. Vuillemin, *L'être et le travail. Les conditions dialectiques de la psychologie et de la sociologie*, París 1949; J. H. Oldham, *Die Arbeit in der modernen Welt*, Stuttgart 1950; A. Battaglia, *Filosofia del lavoro*, Bolonia 1951; A. van Bienen, *De zedelijke waardering van de arbeid in het industrialisme*, Assen 1951; P. Jaccard, *La dignité du travail*, Lausana 1951; M. Pietsch, *Von Wert und Würde menschlicher Arbeit*, Francfort 1952; A. Auer, *Zum christlichen Verständnis der Berufsarbeit nach Thomas von Aquin und Martin Luther*, Rottenburg 1953; A. Richardson, *Die biblische Lehre von der Arbeit*, Francfort 1953; L. Ulmer, *Wahrheit, Kunst und Natur bei Aristoteles. Ein Beitrag zur Aufklärung der metaphysischen Herkunft der Technik*, Tubinga 1953; W. Bienert, *Die Arbeit nach der Lehre der Bibel. Eine Grundlegung evangelischer Sozialethik*, Stuttgart 1954; J. Todolí, *Filosofía del trabajo*, Madrid 1954; A. F. Utz-J. F. Groner, *Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius' XII*, 3 vols., Friburgo (Suiza) 1954ss; J. Lacroix, *Personne et amour* (cap. 4.º: La personne et le travail), París 1955; J. Vialatoux, *Signification humaine du travail*, París 1955; M.-D. Chenu, *Pour une théologie du travail*, París 1955; G. Thils, *Teología de las realidades terrenas*, Bilbao 1956; E. Welty, *Catecismo social*, Barcelona 1956; F. Fürstenberg-H. Haller-W. Bienert, *Arbeit: RGG I* (1957) 534-545; F. Karrenberg-J. Beckmann (ed.), *Verantwortung für den Menschen. Beiträge zur gesellschaftlichen Problematik der Gegenwart*, Stuttgart 1957; A. Vögtle-H. Rondet-R. Hofmann-J. Fellermeier, *Arbeit: LThK I* (1957) 801-808; K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik III/4* (Zollikon-Zürich 1957) 538-648, 683-744; A. de Bovis, *Le sens catholique du travail et de la civilization: L'enfant et son avenir professionnel. Perspectives théologiques* (París 1959); M.-D. Chenu, *L'avenir professionnel de l'enfant: L'enfant et son avenir professionnel. Perspectives théologiques* (París 1959); H. Rondet, *Eléments pour une théologie du travail: L'enfant et son avenir professionnel. Perspectives théologiques* (París 1959); J. David, *Teología de las realidades terrenas: Panorama de la teología actual* (Madrid 1961) 675-700 (bibliografía); J. Höffner, *Industrielle Revolution und religiöse Krise*, Colonia 1961; J. Kleinhappl, *Arbeit - Pflicht und Recht*, Viena 1962; P. Naville, *Vers l'automatisme social? Problèmes du travail et de l'automation*, París 1963; L. Civardi-P. Pavan, *Il lavoro*, Roma 1963; L. Daloz, «Soumettez la terre». *Le travail et l'homme d'aujourd'hui*, París 1963; R. Guardini, *El poder*, Madrid 1963; P. Schoonenberg, *Die Welt der Arbeit: Gottes werdende Welt* (Limburg 1963) 163-231; A. Auer, *Cristiano de cara al mundo*, Salamanca 1964; K. Brockmüller, *Industriekultur und Religion*, Francfort 1964; H. Klages, *Technischer Humanismus. Philosophie und Soziologie der Arbeit bei Karl Marx*, Stuttgart 1964; A. Rich, *Christliche Existenz in der industriellen Welt*, Zürich 1964; L. de Witte, *Kirche-Arbeit-Kapital*, Limburg 1964; W. v. Benthem, *Das Ethos der technischen Arbeit und der Technik*, Essen 1966; A. Auer, *Auf dem Wege zu einer Theologie der Arbeit. Wandel der Aspekte während der letzten 150 Jahre: Theologie im Wandel* (Munich

1967) 543-564; J. Giers, *Wegweisung über Arbeit und Eigentum*: Hampe AF III (Munich 1967) 393-400; R. C. Kwant, *Filosofía del trabajo*, Buenos Aires 1967; R. C. Kwant, *Der Mensch und die Arbeit. Eine phänomenologische Untersuchung*, Munich 1968; J.-M. Aubert, *La profesión como función social*: Concilium 45 (1969) 175-193; A. Auer, *El cristiano en la profesión*, Barcelona 1971; G. Moeller, *El hombre en el proceso laboral*: Concilium 110 (1975) 533-541; M. D. Chenu, *Trabajo*: SM VI (1976) 671-684; J. David, *Teología del trabajo y de la técnica*: *Mysterium Salutis* II (Ed. Cristiandad, Madrid 1977) 608-621.

M.-D. CHENU