

Plácido Díez

Ricardo Herrero Velarde

El hombre en el trabajo: humanismo marxista y antropología cristiana

"Para el hombre socialista toda la historia universal no es otra cosa que la generación del hombre por el trabajo humano".—KARL MARX.

HACIA LA CONSTRUCCION DEL HOMBRE

El problema del hombre había dominado toda la filosofía clásica alemana a partir de Kant. El filósofo de Königsberg había realizado la revolución copernicana de trasladar el centro del universo desde la objetividad exterior a la interioridad de la razón humana. El hombre es el centro. En él se asentará el fundamento teórico de la libertad y de los derechos de la persona humana. Hegel había planteado y expuesto todo el proceso evolutivo de la Idea como una marcha hacia la autoconstrucción del hombre mediante su trabajo. La conciencia de sí culminaba en el hombre en desarrollo dialéctico camino del saber absoluto. Feuerbach dio un paso más. El hombre siguió siendo el centro de su filosofía, pero redimido del aspecto trascendente hegeliano y convertido al materialismo.

Marx heredará el devenir hegeliano y el materialismo de Feuerbach. Los supera con originalidad y se lanza hacia aspectos positivos y constructores. El humanismo de Marx no será ni idealismo ni materialismo, sino un naturalismo consumado. «El naturalismo consecuente o humanismo se distingue tanto del idealismo como del materialismo y es al mismo tiempo la verdad que los une»¹.

«El hombre es inmediatamente ser de la Naturaleza»². En el punto de partida de su «producción» se encuentra la naturaleza biológica y material a la que el hombre acudirá para satisfacer sus numerosas necesidades, la humanizará y transformará hasta adecuársela plenamente. «El hombre vive de la Naturaleza, significa que la Naturaleza es su cuerpo, con el cual debe mantener un proceso constante para no morir. Decir que la vida física e intelectual del hombre está indisolublemente ligada a la Naturaleza no significa sino que la Naturaleza está indisoluble-

¹ *Manuscrits de 1844*, p. 136.

² *Ib.*

mente ligada consigo misma, porque el hombre es una parte de la Naturaleza»³.

De este modo, la Historia es un proceso de conversión de la Naturaleza en hombre y de adecuación del hombre con su ser natural: «La Naturaleza en devenir en la historia humana es la naturaleza real del hombre»⁴. El hombre combate para acceder a la situación de sujeto, al puesto que le corresponde y que las circunstancias naturales o sociales le niegan. El dinamismo viviente que el hombre es marcha hacia la Naturaleza para encontrar en ella los objetos específicos de sus necesidades, hasta que llegue a realizarse la identificación entre la esencia del hombre y la Naturaleza: «La historia social—escribirá Lefèbvre—es la historia de la apropiación por el hombre de la Naturaleza y de su propia naturaleza»⁵.

Pero no se puede identificar simplemente hombre y Naturaleza, pues el hombre no es solamente ser natural, sino un ser natural humano, es decir, un ser que existe, para sí mismo»⁶. En el hombre, la Naturaleza se separa, se distancia de sí misma. El hombre activo modifica la Naturaleza y, actuando sobre ella, la supera y se supera en ella.

El humanismo marxista tenderá, mediante la transformación de las relaciones productivas a posibilitar esta realización del naturalismo. En lugar de la propiedad privada de los medios de producción, se instaurará la propiedad social. En lugar del proletariado explotado y alienado, surgirá el trabajador consciente que, libre y espontáneamente, se entregará a la conquista y dominio de la Naturaleza y a su humanización. Llegaremos así a «una Naturaleza humanizada que ha perdido su realidad hostil»⁷, a una Naturaleza flexible y penetrable, que se entrelazará con el hombre en confiado abrazo.

Decir naturalismo equivale a proclamar un humanismo real, consciente de sus dimensiones materiales—pero que no se ciñe exclusivamente a ellas—. «El enemigo más peligroso del humanismo real en Alemania—comienza el prólogo de la Sagrada Familia—es el espiritualismo o idealismo especulativo, que suplanta al hombre individual y real por la «Autoconciencia» o el «Espíritu», y dice, con el Evangelista: 'El Espíritu vivifica, la carne embota»⁸.

Este realismo lleva consigo la justa insistencia en las bases materiales y económicas. El florecimiento de la vida humana, en sus aspectos humanísticos y espirituales, no sería en modo alguno posible sin un desarrollo de la producción en forma desalienada. Por esto escribirá Garaudy, reconociendo «la primacía materialista de la necesidad...», se prolonga en la primacía de la técnica y de la producción. Pero no se trata de la primacía de los valores, sino de las condiciones de florecimiento del hombre»⁹. El desarrollo de las fuerzas económicas no engendrará solamente un progresivo enriquecimiento, sino un auténtico progreso de la personalidad humana. Y esto en todos los niveles, ya que la propiedad social de los medios de producción hará partícipes y comensales del festín social a todos los miembros de la sociedad, no a unos pocos privilegiados.

³ Ib., p. 62.

⁴ Ib., p. 96.

⁵ Lefèbvre, ob. cit., p. 136.

⁶ *Manuscrits de 1844*, p. 138.

⁷ Mury, G., *L'homme chrétien et l'homme marxiste*, p. 58.

⁸ *La Sagrada Familia*, p. 73.

⁹ *Perspectives de l'homme*, p. 320.

EL HOMBRE, CREADOR DE SI MEDIANTE EL TRABAJO

Para la propiedad privada, el trabajo, según Marx, es únicamente mercancía, máquina, bestia de carga. Sólo hay que sustentarla para que perpetúe la especie. Marx, en los «Manuscritos» de 1844, recalcitaba contra tal concepción: «El trabajo es actividad humana, vital, expresión personal del hombre trabajador, donación entera de éste en su acción.»

Acabamos de hablar del humanismo como naturalismo acabado. Esta naturalización tiene lugar gracias a la mediación del trabajo: «El trabajo es, en primer lugar, un acto que ocurre entre el hombre y la Naturaleza. El hombre lleva a cabo el papel de una potencia natural con respecto a la Naturaleza. Las fuerzas de que está dotado en su cuerpo, brazos y piernas, cabeza y manos, las pone en movimiento para asimilarse materias, dándoles una forma útil para su vida. Al mismo tiempo que actúa sobre la naturaleza exterior y la modifica, transforma su propia naturaleza y desarrolla las facultades que dormían en ella»¹⁰.

Las formas de trabajo evolucionan y construyen la Historia. Tras los métodos elementales—caza, pesca, recolección de frutos—, la Humanidad trabajadora marcha en progreso ascendente hacia formas cada vez más técnicas y científicas de producción. Es la historia de la industria, base y núcleo de la historia humana: «Por medio de la industria, las ciencias de la Naturaleza han intervenido tanto más prácticamente en la vida humana, aunque ellas hayan debido facilitar directamente la deshumanización. La industria es la relación histórica real de la Naturaleza, y a causa de las ciencias de la Naturaleza con el hombre. Si se la comprende (a la industria) como la revolución exotérica de las fuerzas esenciales del hombre, se puede ver en ella la esencia humana de la Naturaleza o la esencia natural del hombre»¹¹.

El trabajo cumplió su papel trascendental en la formación del hombre cuando del mero consumidor animal pasó a la construcción de instrumentos. Igualmente transforma cada día a la sociedad y la revoluciona con los nuevos métodos productivos. Los adelantos técnicos están cambiando la faz de las naciones y nos permiten el acceso al mundo sideral. Pero «dos fundadores del marxismo no ven en la producción material la mera condición necesaria de la vida humana, sino también la base material objetiva que condiciona toda la diversidad de las relaciones sociales, todas las formas de la vida social, tanto material como espiritual»¹². El trabajo no será en modo alguno un fin en sí. Tenderá al resultado esencial de la creación de un hombre nuevo. «Para el hombre socialista, todo lo que se llama historia universal no es otra cosa que la generación del hombre por el trabajo humano»¹³.

La filosofía humanista de Marx pretendió esquivar los dos escollos del idealismo y del materialismo. Su insistencia en el valor del trabajo atestiguan su interés material. Pero no es menor su esfuerzo por superar el economismo y recalcar los aspectos humanísticos de la acción—no es lo mismo el trabajo animal que el humano—.

Garaudy recoge el argumento principal contra el humanismo marxista: «El marxismo—dicen—subestima y mutila la subjetividad, la interioridad de la persona, su libertad y no puede fundar un verdadero humanismo

¹⁰ *Le Capital*, t. I, p. 180.

¹¹ *Manuscrits de 1844*, p. 95.

¹² Dynnik, M. A., ob. cit., p. 218.

¹³ *Manuscrits de 1844*, p. 99.

que respete todas las dimensiones del hombre total»¹⁴. El ideólogo francés insistirá en los aspectos subjetivos, creadores y espirituales del humanismo marxista haciendo caer en la cuenta de que si los factores económicos son importantes y básicos, no son ellos los únicos ni, en definitiva, el último ideal propuesto. Este únicamente podrá estar contenido en la construcción del hombre total.

Esta es la misión a que se ha aplicado el marxismo. «Los hombres pueden y deben proponerse una solución total. El hombre no existe de antemano; metafísicamente la partida no está ganada: los hombres pueden hacerlo todo»¹⁵. A esta vocación responderá el hombre con su actividad creadora, se entregará al trabajo, transformará la Naturaleza y a sí mismo y creará una nueva sociedad. «Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento»¹⁶. Por eso, contra los críticos alemanes que, engreídos de filosofía, sostienen que «el obrero no hace nada», arremeterá Marx enérgicamente: «La Crítica crítica no crea nada. El obrero lo crea todo. Y a tal punto lo crea todo que avergüenza a toda la Crítica, incluso con sus creaciones espirituales; de ello pueden dar testimonio los obreros ingleses y franceses. El obrero lo crea todo, incluso al hombre»¹⁷.

Este humanismo creador llena al hombre de júbilo exultante, de satisfacción honda. No necesita consolarse con el opio de la trascendencia religiosa: «Quien no experimente mayor alegría en construir el universo y ser el creador del mundo que en agitarse eternamente en su propia piel, está bajo el anatema del espíritu..., está arrojado del tiempo y del gozo eterno del espíritu y está obligado a cantarse a sí mismo canciones de cuna sobre su felicidad privada y a soñar la noche de sí mismo»¹⁸.

Surge así el humanismo prometeico, ya analizado por Marx inicialmente desde la preparación de su tesis doctoral¹⁹. El hombre se crea a sí mismo con su trabajo, con su esfuerzo, crea una sociedad de dimensiones humanas. «De lo que se trata es de organizar el mundo empírico, de tal modo, que el hombre experimente y se asimile en él lo verdaderamente humano, que se experimente a sí mismo en cuanto hombre»²⁰. El hombre «es libre, no por la fuerza negativa de poder evitar esto y aquello, sino por el poder positivo de hacer valer su verdadera individualidad»²¹.

El antiguo humanismo contemplaba al hombre pobre, oprimido y se llenaba de compasión y misericordia para con él, de lástima y de deseos de beneficencia. «El humanismo socialista, en cambio, ve en él al hombre que puede y debe ser luchador y constructor de la sociedad nueva. El humanismo socialista trata de despertar en el oprimido la conciencia de su dignidad humana. Todo esto significa que el humanismo socialista cree de veras en las energías y la capacidad del hombre, lo estima y tiene fe en su futuro. Por eso no preconiza la pasividad, sino que exige la lucha por la felicidad de los hombres. Por eso es exigente hacia el

¹⁴ *Perspectives de l'homme*, p. 310.

¹⁵ Lefèbvre, H., ob. cit. p. 97.

¹⁶ 2.ª tesis sobre Feuerbach, MEOE, t. II, p. 376.

¹⁷ *La Sagrada Familia*, pp. 84-85.

¹⁸ *Materiales para la tesis*, cit. por Garaudy; R., *Perspectives de l'homme*, p. 332.

¹⁹ Marx, *Diferencia de la filosofía de la naturaleza chez Démocrite et Epicure*, *Avant-propos*, *Oeuv. Phil.*, t. I, p. XXIV.

²⁰ *La Sagrada Familia*, p. 197.

²¹ *Ib.*

hombre. La estimación y lo mucho que se pide del hombre se basan por igual en la fe en sus energías y facultades, son exponente del orgullo y el amor que él despierta»²².

Este humanismo total equivale en Marx a un ateísmo radical. Luporini lo sintetizó vigorosamente en Salzburgo: «Nosotros los ateos no podemos comprender cómo, si se afirma en serio al hombre, puede haber lugar para Dios; ni comprendemos cómo, si se toma en serio a Dios, no se hace entonces del hombre algo provisional y secundario»²³. Precisamente, si algo tomó en serio Marx desde su juventud fue al hombre, hasta poder exclamar, como Prometeo: «¡Odio a todos los dioses!»²⁴. Y elevará a Prometeo al primer lugar entre los santos y mártires del calendario filológico.

Marx insistirá en que el hombre «no es dueño de sí más que cuando se da la existencia a sí mismo»²⁵, «la raíz, para el hombre, es el hombre mismo»²⁶. «La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el hombre es el ser supremo para el hombre, y, por consiguiente, en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable»²⁷.

Pero el humanismo positivo de Marx no es un simple ateísmo negador. «El ateísmo es una negación de Dios y con ella pone la existencia del hombre. Pero el socialismo, en cuanto tal, ya no tiene necesidad de este término medio; parte de la conciencia teórica y prácticamente sensible del hombre y de la Naturaleza en cuanto esencia. El socialismo es la conciencia de sí positiva del hombre, que ya no está mediatizada por la supresión de la religión, así como la vida real es la realidad positiva del hombre, el comunismo, que ya no necesita la mediación de la supresión de la propiedad privada»²⁸. Para Marx, pues, lo verdaderamente fundamental es la afirmación absoluta del hombre y de su poder creador. La negación de Dios sólo será consecuencia, reverso de la afirmación anterior. Así, el humanismo ateo marxista es un humanismo positivo, constructor, optimista y confiado en el hombre. Prometeo es su símbolo viviente: «Prefiero vivir encadenado a esta roca antes que ser el fiel servidor y mensajero del Padre Zeus»²⁹.

Así, el humanismo marxista es un canto al hombre creador, al hombre del futuro, al hombre prometeico. No confiará en otro dios que en el propio esfuerzo y en la propia inteligencia. No dirá otra oración que el mutuo ánimo para el trabajo, la lucha y la conquista. No quemará incienso sino a sus héroes. Por eso la eficacia será su ley, y el éxito de sus empresas, su única salvación.

Al contemplarlo desde el cristianismo, el hombre marxista nos enseña una dedicación generosa a su tarea, una confianza en el futuro. Pero una confianza que no es disfraz para la holgazanería ni sopor para la resignación, sino acicate para la lucha y estímulo al trabajo.

²² Dynnik, M. A., ob. cit., p. 253.

²³ Cit. por Alvarez Bolado, A. *El Diálogo con el Marrismo*, p. 432.

²⁴ *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Epicure*, t. I, página XXIV.

²⁵ *Manuscrits de 1844*, p. 97.

²⁶ *En torno a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel*, en *La Sagrada Familia y otros escritos*, p. 10.

²⁷ *Ib.*

²⁸ *Manuscrits de 1844*, p. 99.

²⁹ *Différence de la Philosophie de la nature chez Démocrite et Epicure*, t. I, p. XXIV.

UNIDAD HOMBRE-NATURALEZA, SEGUN LA BIBLIA

El cristiano se plantea los mismos interrogantes que el marxista al encontrar al trabajador y al propietario alienados por el actual sistema social. Pero le da más hondura. El hombre se halla deshumanizado, separado de sí mismo, de la sociedad, de un Dios cercano, conocido y amado. El hombre se halla desquiciado literalmente, fuera del quicio sobre el que debiera girar su existencia toda. Por eso hemos de partir desde el comienzo, desde los elementos fundamentales para poder esbozar una antropología total que dé el sentido del conjunto de lo que es la existencia humana y cristiana.

El hombre forma una unidad con la Naturaleza. No es un ser caído del cielo, sino que está cimentado, enraizado en el suelo y en la hondura del mundo material. Olvidarlo es caer en el angelismo. Recordarlo es tomar conciencia de que somos parte—ciertamente la más preciosa—del universo. Más aún, somos el universo llegado a sí mismo, el universo hecho conciencia, hecho libertad, hecho espíritu.

Teilhard de Chardin nos lo ha recordado, vigorosa y poéticamente: «Vivimos en medio de la red de influencias cósmicas, como en el seno de la masa humana, o como en medio de las miríadas de estrellas: sin darnos cuenta de su inmensidad... ¿Las raíces de nuestro ser? En primer lugar, se hunde en el más insondable pasado. ¡Qué misterio el de las primeras células que un día animó el soplo de nuestra alma! Una síntesis indescifrable de sucesivas influencias, a la que nos hallamos por siempre ya incorporados nosotros. En cada uno de nosotros repercute parcialmente, a través de la Materia, la historia entera del mundo»³⁰.

El hombre comulga con la Naturaleza porque emerge de ella, sintoniza con ella porque las cuerdas fundamentadas de ambas construcciones coinciden. La fe en la creación del hombre por Dios nada quita, antes bien valora y potencia la emergencia del hombre del seno de la Naturaleza, como la fe en la creación del espíritu nada roba, sino que consagra el alumbramiento en el seno materno. «El hombre continúa siendo siempre una planta que emerge de su medio, ese punto privilegiado de éste en el que sus jugos al aunarse resultan movimiento y vida y una autonomía que es sólo un modo más sutil de dependencia»³¹. Barth escribía: «Vivir como hombre significa formación de la naturaleza por espíritu, pero también impleción del espíritu por la naturaleza; objetivación del sujeto, pero también subjetivación del objeto; aparición de lo interior en lo exterior, pero también esencialización de lo exterior por lo interior; animación del cuerpo, pero también corporalización del alma»³².

Por esto nos parece que acertaba Marx al escribir: «La sociedad es, por lo tanto, el perfeccionamiento de la unidad esencial del hombre con la Naturaleza, la verdadera resurrección de la Naturaleza»³³. Precisamente se trata de recobrar la unidad—en forma humanizada—en el alto nivel técnico de hoy entre Naturaleza y hombre, de modo que éste encuentre la satisfacción de sus necesidades en ella. Es verdad, como reprocha Cálvez a Marx, que «un hombre plenamente naturalizado es un hombre hundido en la Naturaleza»³⁴, que un hombre reducido a la Naturaleza

³⁰ Teilhard de Chardin, P., *El Medio Divino*, Taurus, Madrid, 1965, páginas 44-45.

³¹ Armendáriz, L. M., art. cit., p. 349.

³² Barth, K., *Kirchliche Dogmatik*, III/4, *Das tätige Leben*, Evangelischer Verlag, Zürich, 1955, p. 594.

³³ Marx, *Manuscripts de 1844*, p. 89.

³⁴ Cálvez, I., ob. cit., p. 707.

es un esclavo de la Naturaleza. Pero veremos más adelante cómo el hombre, para ser él mismo, necesita ser precisamente trascendencia, apertura, libertad de la Naturaleza misma. Es decir, el espíritu humano «no es otra cosa que la trascendencia, la reflexión, la libertad de la misma materia»³⁵.

Esta última afirmación nos lleva de la mano a considerar la esencia mismo del hombre, viéndola sobre todo a la luz bíblica. Encontraremos allí de nuevo esa unidad del hombre con el barro de la tierra del cual ha brotado. Rahner-Vorgrimler plantea el problema así: «En la historia espiritual del Occidente se encuentran dos concepciones del cuerpo que acucian y dividen la comprensión del hombre. La concepción griega refleja un dualismo más (Platón) o menos (Aristóteles) extremado: el cuerpo es la «prisión» o la «tumba» del alma; el hombre se compone de «partes» de tal modo, que se puede decir únicamente que el hombre «tiene» un cuerpo; el alma es la forma sustancial del cuerpo. La otra concepción es la bíblica, que está ya claramente desarrollada en el A. T. El A. T. no conoce la palabra cuerpo, sino que señala con estas dos palabras: «carne» y «alma = aliento de vida», siempre al hombre uno, al hombre total»³⁶.

El hombre bíblico es, pues, una unidad. La carne y el espíritu no son sino dos aspectos del hombre entero. Si queremos reflejar con nuestras palabras esta mentalidad, diríamos que el hombre no tiene cuerpo, sino que es cuerpo. Todo el hombre es cuerpo, exactamente igual como todo el hombre es espíritu. Esto se opone radicalmente a la concepción platónica en que el hombre es ante todo espíritu, que ha caído por una culpa a la cárcel del cuerpo y de la que será libertado por la ascesis. Para nosotros, «el cuerpo es el símbolo del alma en tanto es formado como la autorrealización—bien que no adecuada—del alma y en tanto el alma se hace presente y «aparece» en el cuerpo diverso de ella»³⁷. El alma y el cuerpo no son dos seres existentes previamente que se juntan, se avienen a convivir. Son, sí, dos principios de ser, distintos, pero que no llegan a ser verdaderamente sino en el otro y por el otro. El espíritu es lo que resulta cuando por la acción de Dios la naturaleza, la materia, se trasciende a sí misma, es capaz de reflexión completa (la *reditio completa* de Santo Tomás) y libre. Y el cuerpo es, a su vez, lo que resulta cuando el espíritu quiere decirse a sí mismo fuera de sí; es el símbolo expresivo o la expresión simbólica del espíritu. Es cierto que ésta es inadecuada, como dice Rahner, pero no es menos cierto que el espíritu no tiene otra expresión que la corporal. E incluso la que parece más espiritual, el lenguaje, no deja de ser símbolo material de un contenido espiritual, exactamente como lo es el cuerpo mismo.

En el Nuevo Testamento seguimos hallando, pese al influjo griego, la misma unidad fundamental del hombre: «Como en el A. T., tampoco están los tres momentos principales—desde el punto de vista de la constitución esencial—: el cuerpo (*soma*), el alma (*psyche* y *nous*) y espíritu (*pneuma* y *kardias*) diversificados u opuestos como partes constitutivas; simplemente representan más bien diversos aspectos de la única realidad personal y esencial del hombre. Se trata siempre del hombre total y único que, existiendo como persona responsable ante Dios y ante el mundo desde el núcleo y la profundidad más íntima de su corazón (*pneuma*),

³⁵ Armendáriz, L. M., *De Deo Creante* (ciclostilado), VII, 4.

³⁶ Rahner, Vorgrimler, *Leib, Kleines Theologisches Wörterbuch*, p. 222.

³⁷ Rahner, K., *Para una teología del símbolo*, «Escritos de Teología, t. IV, página 315.

se traduce a sí mismo en la forma de su corporalidad y se muestra actuando vitalmente en sus sensaciones, sentimientos, conocimientos y querer anímicos. Dicho de otra forma, se trata, desde luego, del orden existencial»³⁸.

Así, la concepción bíblica del hombre es francamente unitaria. La religación del hombre con la Naturaleza aparece firmemente aseverada al insistir en la unificación corporal espiritual. Esta reviste una importancia extraordinaria en el momento de valorar el significado humano, natural (unión con la Naturaleza) y religioso (unión con Dios) del trabajo del hombre. Precisamente esta unificación que el hombre es nos servirá de punto de partida para buscar el sentido integrador del trabajo para la civilización de hoy.

EL SENTIDO CRISTIANO DEL TRABAJO

El Concilio Vaticano, al tratar de la actividad humana en el mundo, tras describir sus caracteres principales, plantea este interrogante: «Ante este gigantesco esfuerzo que afecta ya a todo el género humano, surgen entre los hombres muchas preguntas. ¿Qué sentido y valor tiene esa actividad?»³⁹. Para responder a esta cuestión nos dirigimos en primer lugar a la Escritura. Ordinariamente se han recargado las tintas sobre el sentido penitencial del trabajo. El fundamento han sido estos versículos del Génesis: «Por cuanto escuchaste la voz de la mujer y comiste del árbol que te prohibí comieras, maldita sea la tierra por tu causa; con fatigas te alimentará de ella todos los días de tu vida; espinos y abrojos te germinará y comerás hierba del campo; con el sudor de tu rostro comerás el pan hasta que tornes a la tierra»⁴⁰.

La insistencia con que los siglos pasados han vuelto sobre esta interpretación penal es una muestra del sentido pesimista acerca de la existencia en el mundo y de las realidades temporales. «Se podría reprochar a esta visión religiosa del trabajo su carácter abstracto. Nos da una «teología de la fatiga», pero no nos presenta una significación integral del trabajo, puesto que deja de lado su aspecto positivo y creador»⁴¹. Efectivamente, como dice Rahner, «anteriormente al carácter penal del trabajo, es éste, según la intención divina colaboración en la creación. El hombre está puesto en el mundo para completar la obra de la creación, tomar posesión de esos bienes y hacerlo útiles para sí y para el prójimo. Por eso la teología católica puede repetir interperando en sentido cristiano la frase de Marx: Hasta ahora los filósofos se han contentado con contemplar el mundo; en adelante, hay que transformarlo»⁴².

El fundamento textual son los versos del Génesis en que, antes de la narración de la caída, el hombre recibe la misión de trabajar: «Creó, pues, Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó, macho y hembra los creó. Y los bendijo Dios y les dijo: Procread y multiplicaos y henchid la tierra y dominadla, y dominad en los peces del mar y en las aves del cielo y en todo animal que se mueve sobre la tierra»⁴³. «Así, pues,

³⁸ Warnach, V., *Mensch, Handbuch Theologischer Grundbegriffe*, t. II página 155.

³⁹ *Iglesia en el mundo actual*, n. 33.

⁴⁰ *Génesis*, 3, 17-19.

⁴¹ Thomas, J., *Estado actual de la investigación sobre el sentido teológico del trabajo*, "Fomento Social", 19 (1964), 393.

⁴² Rahner, K., *Arbeit, Lexikon für Theologie und Kirche*, t. I, p. 806.

⁴³ *Génesis*, 1, 27-28.

tomó Yahveh Dios al hombre y lo puso en el vergel del Edén para que lo cultivara»⁴⁴.

De este modo el trabajo es continuación de la obra creadora de Dios y mediante él, el hombre se asemeja al Creador. Fue la perspectiva de los PP. Griegos. Lejos de tratar de establecer una competencia entre la actividad creadora de Dios y el trabajo humano, ven en el trabajo la participación constante de la creatura en la obra del Creador: cuanto más trabaja el hombre, más creador es Dios»⁴⁵. Es cierto, como señala el mismo Thomas, y lo veremos más adelante, que con esta perspectiva creacionista no se agota la esencia de la actividad divina y humana, mientras no se resuelva el para qué de esta actividad. Pero el considerar el trabajo como fuerza y valor creador abre horizontes mucho más luminosos que el mero sentido penitencial de castigo por el pecado. Como escribe Lyonnet, «Dios ha puesto en nuestras manos un Universo todavía sin acabar, confiándonos la misión gloriosa de misionar su obra, misión que, después del pecado, el hombre no podrá realizarla sin esfuerzo doloroso»⁴⁶. El dolor que inevitablemente acompaña la empresa de vivir queda encajado e integrado en la vocación creadora del hombre. Para dar a luz un mundo nuevo habrá que atravesar las molestias de la gestación y los dolores del parto.

La historia del trabajo humano es la historia del perfeccionamiento de la creación. La naturaleza ha sido asumida progresivamente por el hombre, se ha humanizado para responder a la necesidad del que la llamaba con amor, dolor y esfuerzo. Por el trabajo la naturaleza se humaniza y el hombre se naturaliza, se encuentra a sí mismo, se expresa en su obra y mediante ella entra en comunicación con el mundo y con los otros. Al realizar la misión de Dios en su obrar, «el hombre es dentro del mundo el oído que capta esta palabra de Dios y la boca que responde libremente a esta palabra de Dios»⁴⁷. Así, el mundo llega, en el hombre, a escuchar el mandato de Dios. Y por medio de la libre actividad y la palabra del hombre, responde como persona al diálogo abierto por Dios. Por eso «el hombre es mundo llegando a Dios»⁴⁸.

Mediante el trabajo (trabajo como mediador), el hombre no sólo transforma a la naturaleza, sino a sí mismo: «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»⁴⁹. Con su acción no sólo extrae y actualiza las potencialidades ocultas en la naturaleza, sino las de su propio ser. Mejora a las cosas y se mejora a sí mismo. Como escribe Barth, «cuando el hombre trabaja se realiza y acrisola ante Dios como su criatura humana»⁵⁰, es decir, pone en juego su actividad para cumplir el mandato recibido por Dios de realizarse a sí mismo. Por eso «el adagio: el hombre necesita trabajar para comer, hay que radicalizarlo diciendo que necesita trabajar para vivir, para ser»⁵¹.

El trabajo, motor del progreso técnico y económico, lo es también esencialmente del progreso humano pues va sintetizando lo mejor que encuentra en el mundo y en el fondo de sí: «Nosotros por nuestra actividad, es-

⁴⁴ Génesis, 2, 15.

⁴⁵ Thomas, J., art. cit., p. 393.

⁴⁶ Lyonnet, S., *La Rédemption de l'Univers*, "Lumière et Vie", Juillet-Août, 1960, p. 60.

⁴⁷ Armendáriz, L. M., *De Deo Creante*, V, 1.

⁴⁸ Ib.

⁴⁹ *Iglesia en el mundo actual*, n. 35.

⁵⁰ Barth, K., *Kirchliche Dogmatik*, III/4, *Das tätige Leben*, p. 596.

⁵¹ Armendáriz, L. M., *Apunte para una teología del progreso*, p. 350.

cribe Teilhard, somos quienes hemos de reunir hábilmente los elementos diseminados por todas partes. El trabajo del alga que concreta en sus tejidos las sustancias esparcidas, en dosis infinitesimales, por las capas inmensas del océano, la industria de la abeja que forma su miel con los jugos libados de tantas flores, no son sino, una pálida imagen de la elaboración continua que experimentan en nosotros todas las fuerzas del Universo para convertirse en espíritu... A lo largo de todos sus días terrestres, el hombre se hace su alma: y a la vez colabora a otra obra, a otro opus, que desborda infinitamente, al mismo tiempo que las domina estrechamente, las perspectivas de su éxito individual: la culminación del mundo»⁵².

«Todo trabajo es una síntesis, dirá Barth. Trabajar es salir de una vida puramente vegetativo-somática, de una pura objetividad, de una segregada y abstracta exterioridad, y es al mismo tiempo salir de una pura existencia síquica, de una pura subjetividad, de una pura segregada y abstracta interioridad. En el trabajo se encuentran y unifican en el obrar los dos elementos de su ser, los cuales por estar unidos por el espíritu de Dios, constituyen al hombre en su dualidad. Mas aún, se encuentran y unifican los dos elementos fundamentales de todo el cosmos (lo invisible y lo visible, el espíritu y la naturaleza, lo subjetivo y lo objetivo). Ni lo uno ni lo otro es por sí solo el todo ni en el cosmos ni en el hombre. El hombre es hombre en tanto se esfuerza por ese todo y por tanto en el acto de tal síntesis y en el trabajo»⁵³. Y el Concilio Vaticano proclamará: «En la unidad de un cuerpo y un alma, el hombre, por su misma condición corporal, es una síntesis del universo material, el cual alcanza por medio del hombre su más alta cima y alza la voz para la libre alabanza del Creador»⁵⁴.

Interrumpimos aquí nuestras consideraciones sobre el sentido del trabajo en sí mismo. Queda por considerar la **proyección escatológica** que es precisamente la que engloba el valor total de la actividad humana y le otorga el último y definitivo significado. Pero como la escatología no se realiza sino, por mediación de la sociedad humana transformada en Reino de Dios, pasaremos a su estudio en un próximo artículo. Por otra parte, debemos insistir en que no se trata de algo ajeno al trabajo, puesto que la sociedad se engendra precisamente por las relaciones humanas que tienen su fundamento (infraestructura para utilizar el vocablo de Marx), en las relaciones laborales y comerciales. Como veremos en seguida el trabajo es la savia integradora de la sociedad, base del Reino. Por eso el análisis desde perspectiva cristiana de la familia humana, no es sino la continuación del análisis, cristiano también, del trabajo de los hombres.

Pero no podemos terminar este escrito sin llamar la atención en algo esencial dentro del horizonte de nuestro estudio. Se trata de tomar conciencia de que la doctrina expuesta encierra en sí una dinámica, un impulso hacia la acción, hacia la praxis. El hecho de que sea verdad en teoría, no tiene la más mínima importancia mientras no se realice. La prueba verdadera es la de la historia, es decir, la verificación de lo dicho: que el trabajo se estructure de tal modo en la sociedad que efectivamente forme al hombre, le haga llegar a su vocación constitutiva y eleve la naturaleza a la humanización en lugar de degradarla y degradarse el hombre con ella.

⁵² Teilhard de Chardin, P., *El Medio Divino*, pp. 46-47.

⁵³ Barth, K., ob. cit., p. 594.

⁵⁴ *Iglesia en el mundo actual*, n. 14.