

¿EL TRABAJO ES LA CORRUPCIÓN O LA PERFECCIÓN DEL SER HUMANO?

RICHARD SCHENK, O.P.

Dominican School of Philosophy and Theology (Berkeley, EE.UU.)

Lo que realmente me preocupa es la
glorificación del trabajo.

Paul RICOEUR

La pregunta

«¿El trabajo es la corrupción o la perfección del ser humano?», plantea la posibilidad de alternativas a la consideración del trabajo bien como la corrupción final, o bien como la perfección final del ser humano. ¿Es el trabajo una actividad demasiado mundana y secular para ser cualquiera de las dos posibilidades? ¹. ¿O puede ser ambas en distintos momentos, dependiendo de las variadas condiciones de la justicia humana y la gracia divina? ¿Han llevado las expectativas románticas sobre el potencial perfeccionador de nuestro trabajo (nacionalsocialista o capitalista) o ha llevado el *pathos* de la autenticidad de nuestros trabajos (existencialistas) a una decepción exagerada con la realidad del trabajo? ². ¿Se debe suponer que las exageraciones utópicas del poten-

1. Cfr. MEYER, J.R., «Striving for Personal Sanctity through Work», *The Thomist* 61 (1997), 85-106, sobre sus referencias igualmente críticas a dos extremos opuestos. Este artículo se refiere, por una parte, por ejemplo, en la p. 86, nota 4, al rechazo de la autotranscendencia del trabajador por VOLF, M., *Work in the Spirit. Toward a Theology of Work* (Nueva York y Oxford, 1991), en particular pp. 195-201. Por otra, *ibíd.*, n. 5, Meyer indica la excesiva sacralización del trabajo en DALE, E.S., *Bringing Heaven down to Earth: A Practical Spirituality of Work* (Nueva York, 1991). Para encontrar una bibliografía inspirada en los tomistas entre 1924 y 1971 sobre el tema del trabajo, cfr. MEYER, J.R., «Striving for Personal...», art. cit., 85, n. 3, con referencias a J. de Finance, H. Rondet, P. Delhave, J. Janssen, B. Montagnes, G. Todoli, E.D. Almeida y K.V. Truhlar; cfr. También KILLEN, S.M., *The Philosophy of Labor According to Saint Thomas Aquinas*, Washington D.C. 1939.

2. Cfr. —a pesar de su exceso polémico— ADORNO, T.W., *Jargon der Eigentlichkeit, Zur deutschen Ideologie*, Frankfurt 1964/1980.

cial perfeccionador del trabajo principalmente debían provocar siempre una insatisfacción con esa realidad corrupta del trabajo que la mayoría de trabajadores, si no todos, experimenta por lo menos de vez en cuando como propia? Una visión utópica del trabajo ¿fomenta o socava un sentido de la dignidad del trabajo? ³. ¿Debe esperar el ecológicamente cauto «principio de la responsabilidad» (H. Jonas ⁴) a expresarse hasta que el tecnológicamente aventurado «principio de la esperanza» (E. Bloch ⁵) lo convierta en totalmente obvio? ¿Cuál es «la base de la cultura», el ocio (J. Pieper ⁶) o el trabajo (Y. Simon ⁷); o procede la cultura tanto del trabajo como de su interrupción? ⁸. El paradigma del artesano humano ¿es que el Creador trabajó durante seis días o que el Creador descansó el séptimo? ⁹. ¿Necesitamos aceptar ese sorprendente consenso entre los más duros críticos (incluyendo a C. Boff) ¹⁰ y los más entusiastas revisores (como M. Novak) ¹¹ de la *Centesimus Annus* respecto a que la creación empresarial de las posibilidades del trabajo sólo puede ser fomentada si se olvidan los peligros que corre el trabajador, enunciados en la *Laborem exercens* y en aquella otra encíclica que

3. Cfr. SPAEMANN, R., *Zur Kritik der politischen Utopie*, Stuttgart 1977; y SCHENK, R., «The Ethics of Robert Spaemann in the Context of Recent Philosophy», en SHANLEY, B.J. (ed.), *One Hundred Years of Philosophy*, Catholic University of America Press, Washington, D.C. 2001, pp. 156-168.

4. Cfr. SPAEMANN, R., «Laudatio», en *Boersenverein des Deutschen Buchhandels e. V.* (ed.), *Friedenspreis des Deutschen Buchhandels* 1987. Hans Jonas (Frankfurt a. M. 1987).

5. Aunque con una referencia más directa a la *praxis* que a la *poiesis* tecnológica, cfr. SHAEFFLER, R., *Was duerfen wir hoffen? Die katholische Theologie der Hoffnung zwischen Blochs utopischem Denken und der reformatorischen Rechtfertigungslehre*, Darmstadt 1979.

6. Cfr. PIEPER, J., *Muse und Kult*, Munich 1948; 7.^a ed., Kösel, Munich, 1965, (trad. al inglés como *Leisure: The Basis of Culture*, Nueva York, 1952; Nueva York 1963).

7. Cfr. YVES, S., *Work, Society and Culture*, Ed. Vulkan Kuic, Nueva York 1971 (frente a J. PIEPER, cfr. pp. 185 ss.); ÍD., *Trois leçons sur le travail*, París 1938.

8. GUEGEN, J.A., «Parallels on Work, Theory and Practice in Yves R. Simon and John Paul II», en TORRE, M.D. (ed.) *Freedom in the Modern World. Jacques Maritain, Yves R. Simon, Mortimer J. Adler*, Notre Dame 1990, pp. 153-161 (sobre los argumentos de Simon contra J. PIEPER, cfr. p. 159).

9. Sobre los argumentos de Robert Spaemann para seguir considerando el domingo el día de descanso, cfr. NUEMBERGER, CH., *Die Machtwirtschaft. Ist die Marktwirtschaft noch zu retten?*, Munich 1999, pp. 208-210; cfr. también los argumentos de MOLTSMANN, J., sobre considerar el *sabbath* la corona de la creación, *Gott der Schoepfung. Oekologische Schoepfungslehre*, 3.^a ed., Munich 1987, e.j. p. 45.

10. Cfr. BOFF, C.M., O.S.M., «La Iglesia Militante de Juan Pablo II y el Capitalismo Triunfante. Relectura de la Encíclica “Centesimus Annus” desde el Tercer Mundo» (traducido por Ana Guarnario para *Revista Electrónica Latinoamericana de Teología*, 1992), o SETHI, S.P. y STEIDLMEIER, P., «Religion’s Moral Compass and a Just Economic Order: Reflections on Pope John Paul II’s Encyclical *Centesimus Annus*», en *Journal of Business Ethics* 12 (1993), 901-917. El autor de las presentes reflexiones desea expresar su gratitud a su *confrater*, el Prof. Dr. Michael Sherwin O.P., por su ayuda en diversos aspectos de este análisis, incluyendo el carácter y la controvertida recepción de la *Centesimus Annus*.

11. Cfr. KRASON, S.M., «*Centesimus Annus*: Maintaining the Continuity of Catholic Social Teaching—a Response to Professor Michael Novak», en *Faith and Reason*, 17, 371-387.

marcó un hito en 1891, y que las otras dos encíclicas aquí citadas fueron escritas para conmemorar?¹² Las recientes preocupaciones del Papa acerca de la falta de oportunidades laborales, ¿han sustituido o solamente complementado a las preocupaciones papales anteriores a 1989, respecto a un exceso de trabajo del *homo faber* en su entorno? O expresado de una manera más amplia, ¿la recuperación de un sentido genuinamente cristiano de la vocación secular (Josemaría Escrivá¹³; o, menos programáticamente, Eberhard Jüngel¹⁴), o incluso de la posible santificación del trabajo, necesita contradecir la primacía monástica de la contemplación sobre la acción o abandonar la importancia relacionada con la distinción agustiniana entre los bienes últimos y penúltimos (la distinción *frui/uti*)? ¿El eslabón entre los mandamientos de amar a Dios y también al prójimo constituye el tipo de unidad en que el amor categórico del prójimo llega a ser el modo preferido de la caridad en lugar del otro amor vago y «meramente trascendental» a Dios?¹⁵ ¿Resulta válida la conclusión a la que llegan algunos autores de la era post-Vaticano II (que no son quienes interpretan de manera más literal a K. Rahner), que dicen que en gran medida sustituimos la adoración divina con el trabajo social?

Incluso de esta manera tan inicial y meramente aporética, estas preguntas formuladas en los últimos años señalan una ambivalencia

12. Cfr. PRESTON, R.H., «*Centesimus Annus*: An Appraisal», en *Theology* 95 (1992), 405-416; y HAUERWAS, S., en «Praise of *Centesimus Annus*», en *Theology* 95 (1992), pp. 416-432; para una crítica excesivamente dura sobre las dudas del primero respecto a los méritos del comunitarismo, cfr. NORTHCOTT, M.S., «Preston and Hauerwas on *Centesimus Annus*. Reflections on the Incommensurability of the Liberal and Post-Liberal Mind», en *Theology* 96 (1993), 27-35. Respecto a las motivaciones no libertarias, pero antitotalitarias de la búsqueda de la menor cantidad posible de Estado (aunque tanto como sea necesario) sobre la regulación del empleo, cfr. HITTINGER, R., «The Pope and the Liberal State», en *First Things* (1992), 33-41; y FORTIN, E.L., «From Rerum Novarum to *Centesimus Annus*: Continuity or Discontinuity?», en *Faith and Reason* (invierno 1991) 399-412. Respecto a la dirección de las doctrinas papales antes de Juan Pablo II, cfr. KAISER, E.G., *Theology of Work*, Newman Press, Westminster, Maryland 1966; respecto a las fuentes de Juan Pablo II, cfr. también WYSZNSKI, S., *Work*, Scepter, Chicago 1960.

13. Cfr. las muchas referencias que se encuentran en MEYER, J.R., «Striving for Personal...», art. cit. (como en la nota número 1, arriba citada), en particular en las notas del artículo 2, 6, 16, 24, 41, 68, 71, 77 y 87.

14. JÜNGEL, E., «Gewinn im Himmel und auf Erden. Theologische Bemerkungen zum Streben nach Gewinn», por primera vez en *ZThK* 94 (1997), 532-552, citado aquí a partir de JÜNGEL, E., *Indikative der Gnade-Imperative der Freiheit. Theologische Erörterungen*, vol. IV, Mohr Siebeck, Tübinga 2001, pp. 231-251. Sobre la re-evaluación antimonástica de Lutero y Calvino de las profesiones seculares como vocaciones divinamente inspiradas, cfr. pp. 233-235 y MÜLHEN, K.-H., «Arbeit. VI. Reformation und (lutherische) Orthodoxie», en *TRE III* (1978), 635-639, con bibliografía.

15. Cfr. RAHNER, K., «Ueber die Einheit von Naechsten- und Gottesliebe», en *Schriften zur Theologie VI* (1965/1968), 277-298, publicado en primer lugar, en *Geist und Leben* 38 (1965), 168-185.

sobre el trabajo, que se desarrolla y representa también una carga para los seres humanos y su entorno, una bendición y una maldición para todos, que lleva a la exaltación y la excoiación del *homo faber*. Esta ambivalencia fundamental sobre los trabajadores humanos y sus trabajos no es en absoluto nueva. La misma ambivalencia ha reverberado a lo largo de los siglos desde el famoso coro al comienzo de la *Antígona* de Sófocles, que se pregunta acerca del carácter increíble y en exceso eficazmente violento del ser humano, inserto en una naturaleza mucho menos increíble y violenta.

«Maravillas innumerables, maravillas terribles caminan por el mundo, pero ninguna puede equipararse al hombre [...]. Y desgasta al más antiguo de los dioses –la Tierra, el inmortal, el inagotable– en el continuo ir y venir de su arado, año sí, año también, con la raza de percherones rotando los surcos [...].

»El hombre es el maestro, ingenioso más allá de toda medida; más allá de todos los sueños; tiene a su alcance las destrezas. Él sigue forjando, alcanzando ahora la destrucción, y de nuevo después la grandeza»¹⁶.

Un tono similar de sorpresa por la violenta eficacia del ser humano en su trabajo nos llega a través de los pasajes del Génesis que tratan del *dominium terrae*, la vocación del humano, citada tres veces (Gn 1, 26, 28; 9, 1 ss.) para que «domine a los peces del mar, y a las aves del cielo, y a las bestias, y a toda la tierra, y a todo reptil que se mueve sobre la tierra» (Gn 1, 26). Aunque se muestre que el trabajo humano es «supralapsariano» y no meramente el resultado del pecado, la versión «infralapsariana» de la vocación del *dominium terrae* es la que nos revela su potencial más violento. La explicación etiológica de los orígenes de los carnívoros expresa la sorpresa del autor tras la paz supralapsariana:

«Después bendijo Dios a Noé y a sus hijos. Y díjoles: “Creced y multiplicaos, y poblad la tierra. Que teman y tiemblen ante vosotros todos los animales de la tierra, y todas las aves del cielo, y todo cuanto se mueve sobre la tierra; todos los peces del mar están sujetos a vuestro poder. Y todo lo que tiene movimiento y vida os servirá de alimento; todas estas cosas os las entrego así como las legumbres y hierbas [...]. Vosotros, pues, creced y multiplicaos, dilataos sobre la tierra y pobladla” (9, 1-3, 7).

Volveré a la misión del *dominium terrae* más adelante. Pero los autores del Génesis muestran su fascinación por otra característica del traba-

16. SÓFOCLES, *The Three Theban Plays* (trad. Robert Flages), Penguin, Nueva York-Londres, et al., 1984, p. 76 f., 1.375 = 6, 382-385, 406-408.

jo postlapsariano —que no resulta menos increíble que el *dominium terrae*, aunque en un sentido contrario al carácter demasiado eficaz del *dominador* violento—: el de la futilidad de muchos de los aspectos de su trabajo. El relato de la creación, de la misión y de la caída de los primeros padres no pretende retratar el trabajo mismo, ni siquiera su condición infralapsariana, como algo que no debería ser en absoluto. En su comentario sobre el Génesis, Claus Westermann concede una gran importancia al carácter jurídico del castigo impuesto a los primeros padres; a diferencia de la serpiente o de la naturaleza, ellos no son condenados, sino sentenciados¹⁷: algo que Westermann contempla como el final —redaccionalmente suavizado hasta unas discretas maldiciones— de un texto intermedio que había ampliado la simple expulsión del jardín. En relación con esta exención de la maldición, que es un signo indirecto de la dignidad que Dios retiene para los primeros padres después de la caída (subrayada por ese derecho a la autodefensa jurídica que aquí les concede Dios), les corresponde un bien que pueden retener incluso en aquellas actividades básicas humanas que ahora se convierten en más laboriosas. Esto es cierto respecto a las cargas que deberá soportar la mujer como esposa y madre (Gn 3, 16). «Fue precisamente ahí donde la mujer halló la realización de su vida, su honor y su alegría, en su relación con su esposo y como madre de sus hijos y es precisamente también ahí donde no encuentra una felicidad sin nubes, sino dolor, carga, sumisión y subordinación»¹⁸. Los textos, sin embargo, retratan estas actividades como bendiciones (por ejemplo, como algo opuesto a no tener hijos). El carácter etiológico del texto presupone la pregunta de por qué las actividades más benditas deberían representar una carga, algo tan extraño como que un animal se deba arrastrar o deslizar en lugar de caminar. La frase sobre el hombre es parecida (Gn 3, 17 ss.). De hecho, Marie-Dominique Chenu observa el uso tan común que se hace en francés e inglés de expresiones como «to be in labor» (o «en travail») ¹⁹ para referirse

17. WESTWERMANN, C., *Genesis* (Biblicher Kommentar Altes Testament I/1, 1. Teilband) Neukirchener, Neukirchen-Vluyn, 1974/1983, pp. 348-351: «Sólo el ser humano puede recibir castigo en un sentido de proceso jurídico (el código penal de la alianza no conoce ningún «castigo» para los animales); únicamente los seres humanos son en este contexto personas legales» (p. 351, traducción del autor).

18. *Ibíd.*, p. 358.

19. CHENU, M.-D., «Arbeit», en FRIES, H. (ed.), *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, vol. I, Munich 1962, pp. 75-86, y aquí p. 76; bibliografía p. 86. Cfr. también *ÍD.*, *Pour une Théologie du Travail*, París 1955 (traducido como *The Theology of Work. An Exploration*, Chicago 1966), que, no obstante, intenta presentar una reflexión teológica del trabajo, aunque el trabajo especialmente en su vigésimo siglo de desarrollo, como un progreso que perfecciona el orden natural. En sus primeros trabajos Chenu acentuaba el progreso tecnológico y humano de la época moderna hasta el punto que no conseguía realizar un seguimiento de aquellas experiencias de los defectos del trabajo para los trabajadores contemporáneos y su mundo que los avances recientes habían enfatizado y que todavía no se incluían en el propio

a «estar de parto». El texto de Gn 3 presupone sorpresa porque las actividades del trabajo deban representar algún tipo de carga. La maldición sobre los campos es el medio de ejecutar en Adán esa doble frase sobre el trabajo («con el sudor de tu frente...») y sobre su futilidad parcial («Espinas y abrojos te producirá...»); pero incluso esta maldición mantiene la dignidad y la recompensa del trabajo («... comerás pan»). Lo que queda es la bendición ambivalente del trabajo después de la caída.

Se puede admitir que, en parte debido al vocabulario fragmentado de las muchas actividades diseminadas que agrupamos bajo el título genérico de trabajo, el trabajo en general «no es un tema particularmente importante» en el Antiguo Testamento. Se asume el rechazo de una sistematización de esas referencias diseminadas en una «teología bíblica del trabajo»²⁰. Sin embargo, el texto de Gn 1-3 era tan prominente que sería legítimo buscar desarrollos teológicos acerca del carácter ambivalente del trabajo que se sugieren aquí.

Marie-Dominique Chenu se encontró entre los primeros en intentar realizar una reflexión genuinamente teológica del trabajo, para incluir el trabajo como parte central de una reflexión más amplia de la idea cristiana del ser humano y para analizar las muchas preguntas éticas y políticas en él implicadas. Parte de este esfuerzo requería llamar la atención sobre el impacto del trabajo humano no sólo en la subjetivi-

trabajo. Juzgado desde una perspectiva posterior, ese ensayo, con su glorificación de las recientes tendencias en el mundo laboral, parece socialmente abstracto («gesellschaftsabstrakte») en su análisis sociológico y demasiado instrumentalizado en su interpretación teológica (KRAEMER, W., «Arbeit/Freizeit», el primer artículo de Peter Eicher (ed.), *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, vol. 1, Munich 1984, pp. 11-25, con bibliografía en p. 23). Diferenciándolo con más profundidad que en su monografía de 1955, Chenu muestra un sentido creciente de la «ambivalencia del trabajo» (col. 308) incluso cuando vuelve a redactar el último ensayo citado; cfr. ahora CHENU, M.-D., la somera revisión de su artículo sobre «Arbeit», *HTbG*, para el artículo sobre «Arbeit», en RAHNER, K. y DARLAP, A. (ed.), *Sacramentum Mundi*, vol. I, Herder, Friburgo et al. 1967, col. 306-318 (con bibliografía), por ejemplo, col. 309: «Die Arbeit, die eine spontan und freudig vollzogene Taetigkeit sein sollte, ist in Wirklichkeit mit Beschwerde und Ueberwindung verbunden und traegt den Charakter der Strafe. Die Natur gehorcht dem Menschen nicht; die Beziehungen, die urspruenglich zu ihr bestanden, sin gebrochen. Die Erde ist nicht mehr jener wundervolle Garten, dessen Pflege Glueck vermittelt. Die spaetere Theologie der Erbsuende greigt auf diese Erfahrungen zurueck» (cfr. *HTbG*, op. cit., p. 78); y col. 110: la encarnación no sólo implica la elevación y un valor aumentado («Aufwertung») del trabajo, sino que también, y simultáneamente, implica su relativización o devaluación («Abwertung»): «Eine Abwertung ergibt sich jedoch aus der Tatsache, dass das endgueltige Heil sich jenseits der Geschichte vollendet und das Reich Gottes einer anderen Ordnung zugehoert als die schoepferische Ausgestaltung der irdischen Wirklichkeit». Sin acentuar el punto o remontarse a sus consecuencias específicas para el trabajador actual o el medio ambiente actual, el Chenu de los sesenta ya no parece eximir al trabajo de nuestra era tecnológica de esa relatividad.

20. Cfr. PREUSS, H.D., «Arbeit. I. Altes Testament», *TRE III* (1978), 613-618; cfr. no obstante, también LAMARCHE, P. «Travail. I. Écriture sainte», *DSp XV* (1991), col. 1186-1190.

dad humana o social, sino en el mundo en que se ha colocado a los seres humanos y sobre el que ese trabajo produce su impacto.

«El trabajo es así perfeccionamiento del que trabaja. Pero de hecho, no menos radical en la pura realidad objetiva de ese mundo que el trabajo construye, el trabajo es también una transformación de las cosas, una *perfectio operis*. Ésta es una dualidad esencial que la teología olvida en cuanto comienza a centrarse completamente en la *perfectio operantis* y de forma inconsciente neutraliza el contenido objetivo del trabajo»²¹.

La distinción del trabajo humano en su impacto directo sobre la subjetividad humana y su impacto indirecto sobre la humanidad *a través* del impacto que causa en el mundo no humano tiene sólidos cimientos; se utilizó como mecanismo estructural especialmente en los párrafos 4-6 de la *Laborem exercens*. La distinción nos recuerda el análisis realizado por Santo Tomás sobre los actos humanos como actos inmanentes y transitivos, y es una apropiación de la división ideada por Aristóteles, que se refería a los actos humanos como *praxis*, por una parte, y como *poiesis* o *techne*, por otra. No obstante, esa diferenciación no implica que la perfección buscada intencionalmente en ambas áreas se alcance jamás en ninguna de ellas. Además, prestar atención a esa distinción no exige indiferencia respecto a la distinción de la naturaleza y de aquella gracia que resultaría necesaria para perfeccionarla; una esperanza que presupone un conocimiento interno de las imperfecciones tanto del trabajador como de su trabajo sin salvación desde el exterior. Chenu obvia con demasiada rapidez esta dimensión del problema para pasar a plantearse a una pregunta ecuménicamente polémica: «... ¿por qué los teólogos modernos, reconociendo la distinción luterana entre naturaleza y gracia, han abandonado casi en su totalidad esta visión del mundo como marco natural y esfera espiritual de la acción para el hombre en su trabajo?»²². Las siguientes reflexiones se centrarán en la visión más ambivalente del trabajo sugerida por las más tardías reflexiones de Chenu, de mayor complejidad, sobre el trabajo contemporáneo y cuestionarán los límites y los defectos experimentados tanto por la *perfectio operis* como por la *perfectio operantis*.

El trabajo humano, ¿perfecciona o corrompe al mundo?

Tras afirmar que el trabajo es la clave de la cuestión social, no con menos seguridad en nuestra época que en el siglo XIX, la Encíclica *La-*

21. CHENU, M.-D., «Arbet», *HTbGI*, art. cit., 81.

22. ÍD., *The Theology of Work*, op. cit., p. 20.

borem exercens comienza su propia presentación del «Trabajo y el Ser Humano» (Sección II) con un detallado análisis (§ 4) de los pasajes del *dominium terrae* de Gn 1, 26-28. Aunque no se enfrenta al desarrollo problematizante de la idea en Gn 9, 2, la Encíclica cita los textos de Gn 1 sobre el *dominium terrae* no menos de 16 veces, muchas más que cualquier otro texto bíblico o patrístico. «La expresión “subyugar la tierra” tiene una gama inmensa», una importancia tremenda²³. Si el trabajo es la clave de la cuestión social, parece decir la Encíclica, entonces el *dominium terrae* es la clave del trabajo.

Este hecho es sorprendente, dada la visión tan extendida, aunque con cimientos poco sólidos, según la cual este texto con su visión del bien y la llamada a subyugar la tierra, es de alguna manera la causa de la crisis medioambiental actual. La opinión de sir Frank Fraser-Darling resulta representativa de este sentimiento tan extendido:

«Al tomar la religión judeocristiana, los seres humanos de Occidente no sólo han excluido de la comunidad con Dios y con ellos mismos a los demás seres vivos, que no pertenecen a su especie, sino que también han desarrollado la cómoda convicción de que Dios ha creado a todos los demás seres vivos para que los utilicen y disfruten los seres humanos»²⁴.

Se supone que el *dominium* de Gn 1 es tiránico, y que sólo se ejerce con el objetivo de la ventaja de que la humanidad se coloque en el centro del mundo y en el pináculo de la creación como brillante corona a la creación. Al evaluar la intensidad y la influencia históricas de la llamada bíblica al *dominium terrae*, de manera anacrónica, los efectos medioambientales de la tecnología actual se proyectan hacia el pasado, hacia el estado de la antigua tecnología. La capacidad histórica de olvidar no percibe el hecho y la importancia de que las interpretaciones más extremadamente explotadoras de estos textos bíblicos se produjeron en una época en que los pensadores habían comenzado a reducir la autoridad que hasta ese momento se había atribuido a las Escrituras. «Solo a partir del siglo XVIII se ha transformado el encargo de que los seres humanos representen el señorío de Dios en la creación en una reclamación para los seres humanos del poder sin restricción de controlar la naturaleza. Esto ocurrió en un momento en el que la comprensión de la propia humanidad moderna se desataba de sus lazos con el

23. Encíclica *Laborem exorcens*, n. 4.

24. FRASER-DARLING, F., «Die Verantwortung des Menschen für seine Umwelt», en BIRNBACHER, D. (ed.), *Ökologie un Ethik*, Stuttgart 1983, pp. 9-19, aquí p. 12 (mi traducción: R.S.); cfr. TOWNSEND WHITE, L., *Medieval Technology and Social Change*, Oxford 1962; ÍD., *Medieval Religion and Technology. Collected Essays*, Berkeley 1978; ÍD., *Machina ex deo. Essays in the Dynamism of Western Culture*, Cambridge, Mass. 1968.

Dios bíblico de la creación»²⁵. Descartes hace referencia al texto en su llamada a asumir un dominio posesivo sobre la naturaleza; Francis Bacon pide la «esclavización» de la naturaleza. Para ambos, la naturaleza resulta pasiva y plástica para la reconstrucción humana²⁶. Incluso muchos teólogos y filósofos conscientes del medio ambiente, preocupados justamente por los efectos que pueda tener nuestro mundo tecnológico, y terminando lo peor desde sus orígenes judeocristianos²⁷, se han mostrado muy dispuestos a abandonar la visión del ser humano como corona de la creación con la vocación de *dominium terrae*. Jürgen Moltmann, de quien se podría decir que fue el motor del movimiento del Consejo Mundial de Iglesias por la paz, la justicia y la conservación del medio ambiente, se remonta hasta lo que él considera una mala interpretación antropocéntrica del *dominium terrae* no sólo en las propias Escrituras, sino en su interpretación tradicional:

«La visión antropocéntrica del mundo, según la cual el cielo y la tierra fueron creados para el bien de los seres humanos y de los cuales el ser humano es la corona de la creación, es una visión defendida por quienes la proponen como tradición bíblica. De hecho, esta visión va en contra de la Biblia. Porque el Dios bíblico, tanto en la tradición judía como en la cristiana, ha creado el mundo por su propio bien y para su propia gloria, y la corona de la creación no es el ser humano sino el *Sabbath*»²⁸.

Superaría el objetivo de estas reflexiones hacer un seguimiento de la aparición, el alcance y la crítica de las nociones antropocéntricas de la creación dentro de la teología escolástica²⁹. Acentuando el «*homo in medio*»³⁰, servido tanto por ángeles como por la naturaleza, Pedro Lombardo († 1160) se inspiraba claramente en los textos del *dominium terrae*: «homo tamquam dominus et possessor; qui et omnibus praeferendus erat»³¹. Cien años más tarde, tanto Buenaventura como Tomás de Aquino (ambos † 1274) realizarán grandes esfuerzos para

25. PANNENBERT, W., *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Goettingen 1983, p. 75 (traducción del autor).

26. Cfr. SCHENK, R., «Der Mensch - die Dornenkrone der Schoepfung? Umweltzerstörung aus theologischer Sicht», en HOESLE, V. et al., *Nachhaltigkeit in der Oekologie. Wege in eine zukunftsfähige Welt*, Munich 2001, pp. 151-174, esp. 161.

27. Cfr. AMENY, C., *Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums*, Reinbek 1972; COBB, J.B. Jr., *Is it too late? A Theology of Ecology*, Denton, Texas 1999; y MEYER-ABICH, K.M., *Revolution for Nature: From the Environment to the Connatural World*, Cambridge/Denton, Texas 1993.

28. MOLTAMANN, J., *Gott der Schoepfung*, op. cit., p. 45 (traducción del autor).

29. Cfr. SCHENK, R., «Der Mensch - die Dornenkrone der Schoepfung?», art. cit.

30. PEDRO LOMBARDO, *Sententiae*, lib. II, 1, 5 (Ed. Gottaferata, 1971, I 333, 15).

31. TOMÁS DE AQUINO, *In lib. II, Sent.*, 1, 2, 3 ad 3.

defender el énfasis antropocéntrico de Pedro Lombardo. San Buenaventura considera que la gloria de Dios no solamente recibe el servicio de la beatitud humana, sino la más amplia *glorificatio creaturae*. En referencia a Gn 1, se supone que la «dominación» humana (*dominari*) ha de guiar al resto de las criaturas hacia su propia glorificación; así, se trata de un momento de liberación tanto para las criaturas no humanas como para los seres humanos, porque esa realización vendrá dada más por Dios que por estas mismas criaturas. Algunos de los servicios ofrecidos por las criaturas incluyen que el cielo nocturno produzca maravilla y misterio en el ser humano, o que la serpiente o la araña venenosas le castiguen por pecar: son servicios que rara vez reducen la ordenación a sus propios fines. También Santo Tomás realiza esfuerzos por acentuar el ordenamiento de cada criatura hacia su propia realización: su fin en este caso es principalmente Dios, y sólo de manera secundaria, beneficiar a los hombres. El sentido no tiránico del poder ya se anticipa en la descripción de los ángeles, que existen «para el bien de los humanos» en el mismo sentido que se dice que existe rey para el bien de los campesinos y para su paz³². Aunque es la realización de todo el universo diferenciado, la realización de la mayoría de las especies, la que se dice explícitamente que llega más allá de la sola especie humana, lo que Dios nombra no sólo como algo bueno, sino como *valde bonum* (Gn 1, 31)³³. En gran medida, San Buenaventura y Santo Tomás consiguen entretejer los motivos teocéntricos, antropocéntricos y cosmocéntricos.

Con el éxito alcanzado por la teología medieval en su huida de la limitación antropocéntrica, que podría haber condenado nuestro *dominium terrae* a contribuir más a la destrucción que a la gloria del mundo, los límites de cualquier contribución humana para llevar a las criaturas a su realización queda clara. A pesar de las fantasías biotecnológicas de los últimos años, la contribución humana al *valde bonum* del universo parece consistir más en conservar especies que en reducir las, combinarlas o alterarlas. Aunque la implicación humana en la destrucción de la tierra resulta más fácil de imaginar que cualquier contribución a la creación de un nuevo cielo y una nueva tierra; la esperanza apocalíptica siempre fue una esperanza de que el mundo descendiera verticalmente de Dios. Y sin embargo, aunque el potencial destructivo del trabajo humano pudiera ser más dramático que su potencial creativo, no se puede rechazar una contribución limitada a la *perfectio operis*; de hecho, esta *simbiosis* parece enumerarse entre los bienes establecidos como meta por la creación. Su éxito será medido por su capacidad de seguir entretejiendo los motivos teocéntricos, antropocéntricos y cosmocéntricos.

32. TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra gentiles*, III, 64.

33. BLONDEL, M., *L'Action*, París 1893.

El trabajo humano, ¿perfecciona o corrompe a los seres humanos?

Por lo menos desde Aristóteles se ha establecido una distinción: por una parte, entre las acciones de una *praxis* que se mantiene dentro del actor o, como en muchas de las acciones políticas, dentro de los actores, y por otra, el tipo de acción productiva o transitiva propia de los paradigmas principales del trabajo físico y de la tecnología industrial. A pesar de la validez incuestionable de esta distinción genérica entre el hacer y el fabricar, entre *praxis* y *poiesis*, no se debería olvidar que incluso los esfuerzos productivos comienzan como operaciones inmanentes y comparten todas las características de los actos propiamente humanos. Si se trabaja en el ballet o en el molino, en un tribunal o en una granja, en una universidad o en la carga y descarga de un puerto o en la catedral, sea cual sea la mezcla particular de *otium* y *negotium*, nuestras obras intencionales son *actus humani*. Son actos morales, buenos o malos; el bien o el mal, tienen como objetivo la felicidad. Y como tales, también comparten el sentido inevitable e insaciable de descontento e inquietud que surge de esa falta de correspondencia completa entre el objetivo último y el mejor logro penúltimo, que ha sido tematizado de diferentes maneras por M. Blondel en *L'Action*³⁴, H. Arendt en *The Human Condition*³⁵ y Th. Haecker en *Vergil, Vater des Abendlandes*³⁶. Este *discrimen* necesario entre el fin último y el logro aproximado también es cierto en el caso de un logro remoto mediado por nuestras obras, del fin perfectivo que se encuentra simbólicamente oculto por el fin próximo de cada acción, inmanente o transitiva: la respuesta de por qué queremos lo que queremos —la *perfectio operantis*—, final se obtiene como mucho de manera parcial a través de nuestras acciones y obras. Todo lo que la teología genuinamente católica tiene que decir sobre cosas que no se pueden merecer de ninguna manera a través del *actus humanus* (para el Santo Tomás maduro, son tres: la conversión inicial, la capacidad de elevarse de nuevo en el futuro tras un serio pecado, y, lo más humilde de todo, la perseverancia³⁷), todo lo

34. ARENDT, H., *The Human Condition*, Chicago 1958/1989, con la distinción central entre el esfuerzo del «trabajo» y los planes políticamente situados del «trabajo» y de la «acción.»

35. HAECKER, TH., *Vergil, Vater des Abendlandes*, Leipzig 1931, en este caso 6.ª ed., Munich 1948, en particular el cap. 3, pp. 59-65.

36. Cfr. WAWRYKOW, *God's Grace and Human Action. «Merit» in the Theology of Thomas Aquinas*, Notre Dame 1995.

37. Cfr. Las reclamaciones que tan lejos alcanzan sobre el sentido católico romano de la insuficiencia de los trabajos y su correspondiente necesidad de una gracia no inmanente en ellos, en: LEHMANN, K. y PANNENBERG, W. (ed.), *The Condemnations of the Reformation Era. Do they Still Divide?*, Minneapolis 1990. Una de las tareas ecuménicas todavía pendientes consiste en comparar la teología católica romana desarrollada fuera del contexto explícita-

que nos dice esta teología sobre la forma en que otras acciones son comerecedoras por la gracia de Dios de esa salvación eterna con la que la gracia corona los dones de una gracia anterior, todo eso es cierto también para la dinámica perfeccionadora del trabajo. Lo que se suele discutir bajo el término «trabajo» y la expresión «buenas obras» debe converger en algún punto³⁸.

Esto también es cierto cuando el que actúa no es un individuo, sino un grupo, una parte de la sociedad, y finalmente el estado que actúa o se ve influido por las cuestiones del trabajo. Como señaló una vez Josef Pieper a Arnold Gehlen³⁹ (quien estaba de acuerdo), las dinámicas de compensación para aquel *Mängelwesen*, que es el ser humano, ya habían sido analizadas por autores como Avicena, Aristóteles y Tomás de Aquino; es, por ejemplo, el primer tema del *De Regno* de Santo Tomás. La falta de instintos seguros sobre cómo actuar o trabajar en nuestro entorno particular exige la sociedad, la oportunidad de aprender del cuidado, de las enseñanzas y de las experiencias de los demás; entre otras cosas, aprendemos de ellos cómo y por qué trabajar. Esta especie de sociabilidad útil actúa como ocasión de desarrollar virtudes superiores allá donde las debilidades deben ser compensadas; y una de esas nuevas virtudes, de gran importancia, es el lenguaje. Entre los «pioneros» de la antropología filosófica en el sentido más estricto del término y como escuela singular, Helmuth Plessner (con la noción clave de excentricidad) y Adolf Portmann (que retrata el primer año de vida humana como año prematuro extrauterino) hicieron grandes cosas para completar la dimensión social de esta imagen. En 1999, Alasdair MacIntyre retomó esa idea en *Dependent Rational Animals*, que era en parte un correctivo tomista a la interpretación demasiado etérea de la virtud como una forma de arte narrativo libre en su obra tan ampliamente debatida, *After Virtue*, de 1981. Ahora menos desdeñoso de la «biología metafísica» de Aristóteles, *Dependent Rational Animals* intenta desarrollar las «virtudes de la dependencia reconocida», que responden al pasado y posiblemente al futuro de nuestra propia vulnerabilidad y necesidad a través de la práctica de la solidaridad con los demás que ciertamente o en potencia son vulnerables. Como Arendt, MacIntyre percibe la necesidad de que el Estado proteja los derechos de la solidaridad que surgen del contexto social del

mente ecuménico con las declaraciones hechas sobre ella de convergencia ecuménica. La teología del trabajo ofrecería un punto de partido ejemplar.

38. Cfr. «Einfuehrung» (n. 3) de la segunda edición de GEHLEN, A., *Der Mensch. Seine Natur und seine der Welt.*, citado aquí en su 13.ª ed., Wiesbaden 1986, p. 35.

39. RICOEUR, P., *Oneself as Another*, Chicago 1992; cfr. WALDENFELS, B., *Sinnesschwellen. Studien zur phänomenologie des Fremden* 3, Frankfurt 1999, especialmente pp. 86-101: «Spielraume von Kunst und Technik».

trabajo, sin dejar la iniciativa totalmente en manos de las fuerzas privadas de la sociedad. Al revés que Arendt, MacIntyre acentúa los motivos que nos llevan a responder ante las reclamaciones de solidaridad en un nivel más personal, con tanta subsidiariedad como sea posible. El libro podría servir como aviso para aquellos que perciben una clara contradicción entre las encíclicas de 1981 y 1991, ya citadas al principio.

Esta experiencia de la necesidad y de la unión con el prójimo humano ante tareas de otra manera irrealizables tiene su paralelo en el contexto de la «santificación del trabajo». La necesidad de la gracia, subrayada por el *discrimen* de lo que se busca en el trabajo y lo que se encuentra en él para la perfección del trabajador, no sólo revela el *Mängelwesen* a sí mismo, sino que ofrece una nueva base para la amistad entre los seres humanos y su Dios. El trabajo se santifica no por la exageración de sus virtudes, sino buscando compensar su debilidad. La falta de un logro sencillo en el trabajo la sugiere la interpretación que hace T. Haecker de la noción que tiene Virgilio del *labor improbus*, o trabajo ímprobo, que carece de control y eficacia para volver a dar forma al prójimo; es el mismo tipo de testigo de la posibilidad de un yo cualificado que P. Ricoeur recientemente ha identificado como «testigo diseminado» de la dignidad personal que podemos encontrar en la consciencia, mi cuerpo y otras personas⁴⁰. En cada caso, es la falta reconocida de plasticidad o cooperación dentro de mis planes subjetivos para transformar al prójimo lo que no sólo me plantea una molestia, sino también una oportunidad de mejorar el yo, un yo que se convierte en más profundo cuanto más se relaciona con aquello que no puede volver a hacer y revisar de manera sencilla; el compromiso de la historia no revisionista sería otro testigo de este tipo de personalidad cualificada, una personalidad que no intentaría representar a su historia anterior⁴¹. Lo que parecía ser un caso de corrupción de mis esperanzas se convierte aquí en la ocasión de perfeccionarlas⁴². ¿No deberíamos buscar trabajo, precisamente en su falta de plasticidad para formar a otros y ser formados según nuestros deseos

40. Una obra sobre la importancia de la «passé» de esa historia que no se puede recuperar en una intención positiva, traducida al alemán por RICOEUR, P., *Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern - Vergessen - Verzeihen*, Wallstein, Göttingen 1998.

41. Cfr. STERNS ELIO, T., «East Coker», de *The Four Quartets*, en ÍD., *The Complete Poems and Plays 1909-1950*, Hartcourt, Brace and Company, Nueva York, 1952, p. 127:

«Our only help is the disease/ If we obey the dying nurse/ Who constant care is not to please/ But to remind of our, and Adam's curse,/ and that, to be restored our sickness must grow worse» («Nuestra única ayuda es la enfermedad, si obedecemos a la enfermera moribunda, cuyo cuidado constante no es para complacernos, sino para recordarnos nuestra maldición, la de Adán, y que, para curarnos, nuestra enfermedad debe empeorar»).

42. RICOEUR, P., «Work and the World», en *History and Truth*, Evasnton 1965, p. 198.

subjetivos, como otro testigo adicional y una oportunidad de tener la posibilidad de alcanzar un yo cualificado?

Honrar la ambivalencia de los trabajadores y sus trabajos

Tal vez fue este sentido del trabajo como corrupción y perfección lo que ya se encontrara tras las reflexiones de Ricoeur en su ensayo sobre el «Trabajo y la palabra». «El descubrimiento o redescubrimiento del hombre como trabajador es uno de los grandes acontecimientos del pensamiento contemporáneo [...]. Desde este punto de vista, el trabajo designa a toda la humanidad»⁴³. No obstante, Ricoeur ve en esta expansión de la noción de trabajo no sólo la exageración de un concepto, sino una «especie de fervor excesivo»⁴⁴. «Es precisamente esta glorificación del trabajo lo que me preocupa»⁴⁵. Ricoeur permanece más cercano al análisis de Marx sobre el aislamiento de uno mismo impuesto por el trabajo en la era industrial que al entusiasmo de las obras anteriores de Chenu; comparte con las posteriores un sentido elevado de los límites impuestos por el trabajo sobre los trabajadores y su mundo, en particular en la dinámica fragmentadora de su realidad contemporánea. Para mostrar los límites y las posibilidades del trabajo, Ricoeur analiza su cercana relación con la palabra hablada que, al diferir del trabajo y de la más expresiva de sus necesidades y metas, «... justifica y cuestiona la gloria del trabajo»⁴⁶. Siendo más amplia, la palabra puede criticar el negocio inacabado del trabajo⁴⁷. En la llamada dubitativa al prójimo⁴⁸, y especialmente en la invocación optativa de lo divino⁴⁹, la palabra presta al trabajo ese servicio de comunicación que es necesario para tener alguna esperanza de perfección⁵⁰. La tan necesaria búsqueda de la «civilización del trabajo» tendrá que hallar maneras para inscribir las realidades del trabajo actual –tan aislador y alienante–, basado en los sueldos y demasiado especializado en una comunicación de nuevo genuinamente humana, incluyendo los usos optativos e invocadores de un lenguaje dirigido a lo que se encuentra más allá de lo que el propio trabajo puede alcanzar, aunque sea de forma común. «Un primer servi-

43. RICOEUR, P., «Work and the World», art. cit., p. 199.

44. *Ibíd.*, p. 198.

45. *Ibíd.*, p. 200.

46. *Ibíd.*, p. 202. «La palabra que más se acerca al trabajo, la palabra imperativa, ya es en su estado naciente una crítica del trabajo en el doble sentido de ser un juicio sobre y una imposición de límites».

47. *Ibíd.*, pp. 205 ss.

48. *Ibíd.*, pp. 208 ss.

49. *Ibíd.*, pp. 216 ss.

50. *Ibíd.*, pp. 216 ss.

cio de la palabra dentro del reino del trabajo podría ser considerado un *correctivo* de la división del trabajo [...]. El segundo servicio de la palabra consiste en compensar el ocio de la división del trabajo», a la vez que salva el ocio de la misma trivialización y fragmentación que el propio trabajo ha sufrido⁵¹. En este esfuerzo del servicio prestado por la palabra al mundo del trabajo:

«... se deben evitar dos «mistificaciones» serias. La primera consiste en convertir la totalidad de la cultura en una celebración de la empresa tecnológica y, por decirlo de manera sencilla, en un factor de la industrialización [...]; este nuevo fetiche que se ofrece para nuestra admiración bajo la elevada etiqueta de civilización del trabajo debe ser cuestionado. La segunda mistificación consiste en confundir una cultura inspirada en el trabajo y nutrida por los trabajadores con una cultura dirigida por la ideología. Este peligro es la forma más extrema del anterior»⁵².

«La fragmentación de las artes antiguas en tareas parciales y repetitivas que exigen cada vez menos cualificaciones profesionales aumenta este molesto problema. El elogio del trabajo que hacen el filósofo y el teólogo no debe perderse en las nubes, menos aún en el momento mismo en el que una masa siempre creciente de trabajadores tiende a considerar su trabajo como un mero sacrificio social que ya no tiene significado ni alegría en sí mismo, sino fuera de él: en la alegría del consumidor y en los placeres del tiempo de ocio alcanzados a través de la reducción del día laboral»⁵³.

En primer lugar, el lenguaje permite al trabajador articular qué perfecciones pretendidas en su trabajo no se han alcanzado y dónde se encuentra el «fracaso [del trabajo] y el sufrimiento hunde al hombre en la reflexión y las dudas [...]. El lenguaje se anticipa, significa y ensaya todas las transformaciones que habitan en la imaginación, en ese vacío inventivo abierto por el fracaso y por el cuestionamiento del fracaso»⁵⁴. Un lenguaje dubitativo puede interrumpir la persecución inmediata de una preocupación práctica, pero «retorna a esa preocupación al nivel de los signos»⁵⁵. Inscribir el mundo del trabajo dentro del mundo de las palabras es desarrollar de una multitud de maneras la dinámica sim-

51. *Ibíd.*, p. 215.

52. *Ibíd.*, p. 211 ss.

53. *Ibíd.*, p. 201.

54. *Ibíd.*, p. 203; cfr. también SCHAPP, W., *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding* (1953, aquí Frankfurt 1985), desarrollando de manera anónima lo que M. Heidegger había dicho sobre el carácter referencial de las herramientas en *Sein und Zeit* (1927).

55. Cfr. CASSIER, E., *An Essay on Man*, New Haven, 1944; 1972; y ENNO R., «Symb ol und Geschichte. Cassirers Kritik der Geschichtsphilosophie», en VOEGELE, W. (ed.), «Die Gegensätze schliessen einander nicht aus, sondern verweisen aufeinander». *Ernst Cassirers Symboltheorie und die Frage nach Pluralismus und Differenz*, Loccum 1999, pp. 9-23.

bólica que está siempre implícita en el trabajo⁵⁶. La ubicación necesaria del trabajo dentro de la esfera política, acentuada desde Aristóteles y Tomás de Aquino hasta pensadores tan contrarios como A. Gehlen y H. Arendt, surge y se hace posible por ese contexto envolvente del lenguaje que se dirige a las esperanzas inalcanzadas del trabajo; el trabajo se convierte en político como resultado de la necesidad humana. Una idea genuinamente cristiana del ser humano buscará una comprensión alternativa del trabajo entre el extremo de existencialismo —que colocaría todo el valor del trabajo en una autenticidad individualmente subjetiva, mantenida desesperadamente en medio de empresas que se consideran banales de forma objetiva y generalizada— y el otro extremo de las ideologías implícitas en las formas extremas de capitalismo y colectivismo, con sus narrativas paralelas de la perfección del hombre que se hace a sí mismo y del mundo que se hace a sí mismo. La alternativa cristiana debe buscarse en el valor simbólico del trabajo, que contribuye a la perfección que experimenta como algo necesariamente elusivo respecto a su propia dinámica, pero posible como un don que le permite ser un signo parcialmente eficaz de la perfección que busca: meramente un símbolo, pero verdaderamente un símbolo. Tomado como una exclusiva actividad humana, el discurso mismo no puede escapar a la experiencia de sus propios límites y sus muchas direcciones erróneas; de hecho, el mundo de la palabra puede recibir la ayuda parcial del mundo del trabajo para escapar de algunos de sus propios espejismos, puntos muertos y vanidades⁵⁷. Pero en algún punto debe inscribir incluso esas virtudes y límites de los símbolos verbales dentro de un nivel simbólico superior, en el símbolo de la esperanza que implica haber intentado utilizar bien los símbolos. En lugar de la realización inmanente sugerida por la idea de un *Realsymbol*, experimentamos a través de las reflexiones del lenguaje que las contribuciones de nuestras palabras y trabajos quedan más allá de las perfecciones que buscan. La experiencia de esa separación entre intención y realización puede por sí misma ser una gracia, que la transforme en un «vacío más inventivo».

«¿Es posible que una teología de la palabra coincida al final con una teología del trabajo? Tal vez. Pero eso significa principalmente que en lo finito de la humanidad tenemos necesidad tanto del trabajo como la fini-

56. Además de las referencias que Heidegger hace constantemente en *Sein und Zeit* a la primacía múltiple de la praxis sobre la teoría, así como las reflexiones que hace SCHELER, M. en *Erkenntnis und Arbeit, Gesammelte Schriften*, vol. VIII, pp. 191-382, cfr. RICOEUR, P., «Work and the World», art. cit., p. 215: «Por consiguiente, una civilización del trabajo también implica la corrección de las miserias del mundo por medio de las virtudes del trabajo».

57. RICOEUR, P., «Work and the World», art. cit., p. 219.

tud humana de la palabra para poder situarnos en la dirección de una palabra creativa que no somos nosotros»⁵⁸.

Theodor Haecker resumió sus reflexiones sobre la antigua noción de *labor improbus*, reformulada en 1931 para cuestionar la creciente ideología del Partido Nacional-Socialista de los Trabajadores Alemanes: «La victoria del trabajo genuino se convierte en la victoria de la gracia»⁵⁹.

Coloquio⁶⁰

Pregunta. Pretendo partir de que el hombre es el centro de la creación, y usted ha explicado que la *gloria Dei* no significa vanidad, sino presencia. Cuando se da una presencia es porque alguien enfrente de ti te muestra esta presencia. ¿Quién es esta presencia y en qué medida se manifiesta?

Respuesta. El problema no es Dios enfrente a un no-Dios. La gloria de Dios, en efecto, consiste en compartir su vida con los demás. Por lo tanto, no tenemos sólo que poner nuestra atención en lo que concierne a su gloria, sino también con respeto a la experiencia de condición de su vida, en su ser.

La cuestión nace en la Edad Media; se trata de una pregunta que está planteada, pero no bien respondida por la teología contemporánea. Se pretende saber si la glorificación de Dios se extiende mayormente —o, aún más, únicamente— a los seres humanos o también a los seres no-humanos. Buenaventura y Tomás rectifican algunas exageraciones de Pedro Lombardo —a quien respeto tanto—. Pedro Lombardo llama la atención casi únicamente sobre el ser humano de una manera que nosotros no podemos aceptar totalmente. Santo Tomás, en cambio, dice que Dios comparte su gloria no solamente con nuestra bienaventuranza, sino también más uniformemente en la *glorificatio creaturae*, es decir, en la glorificación de la criatura no-humana. Por eso Tomás es muy agudo al subrayar que la glorificación de Dios se extiende a toda la complejidad de las especies vivientes, de las cuales la especie humana es sólo una pequeña parte.

58. HAECKER, TH., *Vergil, Vater des Abendlandes*, op. cit, p. 65.

59. Se añaden las respuestas a las preguntas que corresponden al coloquio final de la conferencia y, también, a la sesión final del simposio, dedicada a la discusión de los temas planteados. Obviamente, se han hecho algunas correcciones de estilo sobre la transcripción de la exposición oral de las preguntas y respuestas.

Pregunta. ¿Cuál es el rol del ambiente de trabajo y la organización del trabajo en compañías con respecto a la corrupción o perfección del hombre?

Respuesta. Mi mayor preocupación en este caso no es de tipo ético, sino más bien sistemático, por lo tanto, la cuestión que querría desarrollar no se refiere a una lista de prácticas de corrupción en el trabajo, sino que intenta establecer el hecho de que existan algunos «grados de corrupción» que siempre están implicados en el trabajo. Déjenme explicar la diferencia.

En el primer caso se puede tratar de una serie de prácticas que son evidentemente injustas. Por ejemplo, en el comercio, donde existen técnicas de búsqueda del provecho que no tienen en cuenta los derechos de los demás. Se puede trabajar en este sentido para aumentar la cultura del comercio, del negocio. Así, en la Edad Media, se daba una enorme preocupación por las primeras prácticas de préstamo de dinero.

En el otro campo de cuestiones, nosotros podemos intentar superar cierto tipo de alienación típicamente implícita en el trabajo. Probablemente esa superación era, para Marx, la *expectativa utópica* del final de la autoalienación, o sea, la idea que el trabajo pueda ser perfeccionado y de que el hombre (ser humano) pueda llegar a ser más humano a través de su trabajo. Esta continuidad de expectativas, sin embargo, vuelve a ser una de la más serias razones de autoalienación que, con frecuencia, están implicadas en el trabajo.

Mi idea era centrarnos más sobre el hecho de que la existencia de la autoalienación —como una pérdida de autenticidad— se está confirmando en el trabajo. Aunque existe la posibilidad de volver hacia un Dios que puede perfeccionarnos y de ver, finalmente, esta carga que es el trabajo no más o no únicamente como un tipo de castigo, según una idea totalmente negativa. Yo no me apresuraría a eludir estas ideas que merece la pena desarrollar. Seguramente existe una gran pretensión para ver cómo unos defectos puedan llegar a ser la fuente de nuevas fuerzas. De ahí que crea también que la autoalienación implícita en el trabajo a veces pueda ser la fuente de nuevas virtudes.

Pregunta. En algún momento de su intervención ha insistido en su idea, que me parece sumamente interesante, de la inevitable alineación e imperfección del trabajo, la distancia entre las expectativas de perfección que tenemos y la miseria de realizaciones, claro que eso plantea un problema antropológico muy fuerte, que es la frustración continua en nuestra tarea. Es una gran cosa que usted haya elevado a concepto esa experiencia común. Usted da una solución, me parece y quisiera confirmarlo, fundamentalmente teológica, pero que, a mi juicio, corre

un peligro de equivocidad, podríamos decir. Una intervención de Dios recoge esos pobres esfuerzos nuestros y no se sabe cómo los eleva a una perfección que no está en nuestra mano alcanzar; ésa es la idea de la gracia. Pero ¿qué pasa en medio, por así decirlo?, ¿cómo esas obras nuestras tan imperfectas son transformadas y convertidas ante Dios en obras perfectas? Hay una especie como de trampa que no es muy satisfactoria para el hombre: a nosotros nos gustaría que Dios nos ayudara a hacer las cosas bien, pero Dios nos deja hacer las cosas mal y luego eso –no se sabe cómo– resulta que es para la gloria de Dios y es para bien. ¿Es correcta esta interpretación o es quizá una caricatura de lo que usted dice?

Respuesta. No es una caricatura, no. Espero sinceramente que mi discurso no haya sido un ejemplo de cómo el trabajo no llega a tener éxito. De todos modos, la razón por la cual no se trata de un *deus ex machina* es que, como usted dice en la segunda parte de su pregunta, Dios no termina con este sentido de imperfección. Incluso con la gracia nosotros siempre experimentamos la imperfección, y la gracia presupone algo que es imperfecto. Ésta no logra sustituir esta experiencia de imperfección, pero la utiliza transformándola en parte de algo nuevo y hermoso en cierto modo, y, en este caso, crea una amistad con Dios que no desaparece, aunque intentemos lograr una necesidad cualquiera o un deseo personal.

Creo que lo que podríamos aprender de estas reflexiones sobre el trabajo es que nosotros seríamos también personas mejores si empezáramos a tratar de la prerrogativa que nos invita a no hacer todo según nuestra inclinación. Por eso, aunque sea una experiencia de la cruz, yo creo que se trata de una experiencia en la que pueda suceder la amistad con Dios. Por lo tanto, a pesar del hecho de que no siempre nuestros planes tienen un éxito positivo, y de que siempre seguimos haciendo cosas que no son satisfactorias, ocurre algo muy satisfactorio entre ellas. Y esto se llama caridad.

Pregunta. Con referencia a la técnica y a la praxis, ¿no podría plantearse el tema desde la perspectiva de que en la técnica se valoran las cosas por el resultado y, sin embargo, en la praxis se valora la acción en sí misma y, por lo tanto, el sujeto se perfecciona en el mismo desarrollo, en el mismo ejercicio de esa acción, aunque su logro no sea del todo perfecto?

Respuesta. El problema es que las acciones tampoco son perfectas. Un ejemplo clásico de praxis sería la danza, o las artes teatrales. Pero éstas tampoco son perfectas porque ocurre muchas veces que cada artista sabe que podría haber hecho algo un poco mejor. Ellos lo saben y tam-

bién saben que la gente que les observa, conoce esta realidad. Por eso yo no diría que sólo porque la acción permanece en el sujeto, ésta determine un éxito.

Pregunta. Quería agradecer al profesor Schenk esta espléndida conferencia, me ha gustado mucho su insistencia en el dominio del hombre, que no debe ser tiránico y también en ese antropocentrismo exagerado en el que el resto de la creación parece desaparecer. Pienso que se trata de algo que tiene que ver con el dualismo inaugurado en la época moderna, pero me pregunto si es justo hablar de ambivalencia del trabajo y si no sería mejor decir que la ambivalencia está más bien en el hombre mismo, en el sujeto, que pudiendo dirigirse hacia el bien y hacia el mal. Todo lo que hace puede ser ambivalente, pero esa ambivalencia no es estrictamente de la naturaleza del trabajo mismo, sino una ambivalencia del sujeto. Porque el trabajo, pienso, que aparece en el Génesis también como una tarea que Dios confía al hombre es, por lo tanto, en cierto modo, como un don, como una participación de la creación divina.

Respuesta. Yo aún quisiera defender la idea de una ambivalencia. Quizá no está muy claro dónde yo la veo. Una ambivalencia se da cuando dos fuerzas coinciden y, en este caso, las dos fuerzas coinciden en la expectativa de la *perfectio operis* y de la *perfectio operantis*. En el primer caso, pensaríamos que el dominio se daría en la creación buena y, en cierta manera, es así. Pero el Génesis también discute otro aspecto, en un pasaje que evitan la mayoría de los teólogos, incluso el Papa. Se trata del espantoso pasaje 9.1, donde se observa cómo los mismos autores se asustan por la manera en que se pierde la vida humana. Esto reúne en un único dominio a todas las criaturas terrestres. Se nota también la búsqueda que los autores hacen de las razones por las cuales es así, y mientras nosotros esperamos la perfección del trabajo a través de la condisión, encontramos también la corrupción.

Es el segundo caso, tenemos la expectativa de que nuestro trabajo llegue a ser la perfección del trabajador. Pensamos lograrlo con cada acto que hacemos, y luego nos damos cuenta de que esto no sólo es imperfecto en el resultado obtenido, sino también en el sentido de que no nos lleva a la perfección ni siquiera cuando tiene éxito positivo. Incluso cuando logramos lo que buscábamos, eso no es sin más satisfactorio. Esta insatisfacción es, como en la expresión agustiniana, la total inquietud.

Esta opinión es la que yo quiero defender, la posibilidad de hablar de una ambivalencia con respecto a ambos: trabajo y trabajador.

Pregunta. Antes se ha dicho que la gracia perfecciona, da una perfección que antes no se alcanzaba, ni era posible. Quisiera plantearle si

no hace falta —para toda represión sobre el trabajo— tener en cuenta la escatología, porque la imperfección de la historia es aceptable desde la perfección de una escatología, en la cual me parece habrá dominio de la naturaleza, pero quizá no habrá trabajo sino juego, gozar en algo que se domina sin destruirlo. Hablar de escatología es hablar de algo de lo que no tenemos experiencia, pero no sé si esa perspectiva ayuda a comprender el trabajo como realidad histórica.

Respuesta. Sí, creo que con seguridad la escatología es muy importante, aunque más en la forma en la que los alemanes se refieren a ella, al evidenciar que la tierra no es ni nunca será el paraíso. En este aspecto, opino que necesitamos de un poco de «sal apocalíptica» en esta «sopa escatológica» que es normalmente la teología romana. Esto significa que nosotros no podemos esperar o contar con salvarnos. Karl Rhaner tendrá que perdonarme; se trata de un gran hombre, pero incorpora de muchas maneras algunas de nuestras peores inclinaciones en el mundo romano católico; decir que existe una identidad entre lo que es ser salvados desde el externo y ser salvados de nosotros mismos, es totalmente incorrecto.

El tipo de teología de la muerte desarrollada por Karl Rhaner parte de conquistar una nueva relación con el cosmos a través de la resurrección y de la muerte. Esta evasión hacia lo sobrenatural nos permite ganar nuestra salvación. Esto se resuelve así porque Rhaner siempre plantea la cuestión refiriéndose al limbo, donde los niños que mueren antes de la edad de la razón tienen como una especie de vida después de la muerte, porque ellos lo han ganado. La existencia sobrenatural tiene que existir a través de nuestros propios actos y con nuestro propio trabajo nosotros ganamos nuestra salvación. La alternativa no es nada más que el fruto del tiempo, que ha valorado el resultado de nuestra historia, una especie de cuenta bancaria a la que nosotros podamos referirnos. Yo creo que hace falta que seamos autocríticos sobre esta simple tendencia y también sobre el análisis del trabajo y de la imperfección que se queda en el trabajo e, incluso, sobre la belleza de la imperfección. Esa autocrítica nos proporciona precisamente una escatología en la que nosotros tenemos que ser salvados para llegar a una alternativa, ser rescatados para poder escapar. Pero también nos da nueva luz sobre cómo son las cosas, nos da una nueva paz cuando nuestros proyectos no funcionan exactamente de la mejor manera. Es, por eso, una escatología que da una nueva forma a las ideas sobre la gracia y el mérito.

Pregunta. Me ha parecido en el coloquio detectar un exceso de preocupación con relación a la perfección del trabajo y a la perfección del trabajador, y en su respuesta a la intervención del profesor Llano, dijo

usted que siempre hay una satisfacción, que es la satisfacción de la caridad. Estimo que —y al mismo tiempo pregunto— la aportación del Beato Josemaría supone una respuesta profunda y al mismo tiempo muy sencilla a esta cuestión del trabajo. Si lo aplicamos al trabajo, la inseparabilidad de la persona de Cristo y de su función redentora hace que cuando el cristiano trabaja y opera con las virtudes existenciales del cristiano, la fe, la esperanza, la caridad, la prudencia, etc., el *ipse Christus* es el que obra a través del *alter Christus*, del bautizado, y de esta manera asume el trabajo del hombre que se convierte en *opus Christi*, y por el Espíritu Santo, en *opus Dei*. El cristiano llega así a una cima, de tal manera que permite que Cristo desde la eternidad perfore el parámetro del tiempo y actúe en el hoy, perpetuando la redención que realizó también con el trabajo y en el tiempo que vivió en la tierra. Estimo que ésta no es una simple satisfacción que se pueda ofrecer a una persona. Pienso que, mientras que el perfeccionismo conduce o a la frustración o a la arrogancia, el trabajar en Cristo, según San Pablo, produce siempre gozo y paz, y una trascendencia que no resulta posible evaluar. Quisiera una respuesta a esta cuestión.

Respuesta. Muchas gracias, ciertamente vi, cuando se me dio este tema, que se me estaba pidiendo que llevase búhos a Atenas. Esto es obviamente un tema del que se reflexiona intensamente aquí más que en cualquier otro lugar en el que he estado, por lo que deseo y espero —como tengo por costumbre— aprender sobre diversos temas, pero especialmente sobre éste.

Pero, tomando simplemente una idea de las que ha hablado, no estoy a favor de hablar demasiado rápido sobre la divinización, debido a la importancia que creo se ha de dispensar a la naturaleza humana de Cristo, sin lanzarse velozmente a su persona divina. Veo esto como un problema presente en muchas áreas de la teología católica actual. Sé que hay una legitimidad, conozco el peligro del nestorianismo y, sin embargo, pienso que es importante fijarse en la naturaleza que Cristo comparte con nosotros. Pienso que en la experiencia del estado incompleto de trabajo —tanto en cuanto al término de nuestras tareas como al cumplimiento que de ellas esperamos— compartimos, si se desea expresarlo así, su cruz.

Pienso que es importante ver la cruz a la luz de la naturaleza humana. Y creo también que no se trata sólo de la cuestión de la naturaleza humana y la naturaleza divina, unidas en la persona divina, sino también de las líneas de amistad entre Dios y nosotros.

No pienso que la caridad siempre ocurra, si puedo objetar un pequeño punto en su descripción de mi posición. No digo que la caridad ocurra siempre, en todo momento, sino que ocurre a veces y es impor-

tante advertirlo como algo que explica por qué Dios deja el trabajo incompleto. Creo que las ofertas humanas del Génesis fueron mermadas por el hecho de que el trabajo no es más exitoso de lo que es. Es muy importante para nuestras expectativas, pero conlleva el sudor de la frente y los cardos y espinas. Comporta la dificultad subjetiva, y la utilidad objetiva. Pero creo que, a pesar de ello, a través de, en medio de ello, puede desarrollarse una amistad entre Dios y los seres humanos, centrada en Cristo, quien sí fue un obrero.

Sería erróneo pensar que sus trabajos habrían sido siempre satisfactorios y conseguidos sin esfuerzo. Alguien cuya vida aspirase a la cruz, no habría esperado hasta la cruz, para experimentar este lado difícil de la vida. Así pues, pienso que si vamos a hablar, y deberíamos hablar, de la santificación del trabajo, que es una gran contribución que se puede ofrecer a la Iglesia, es importante no dar saltos demasiado rápidos que serán luego lentos porque de alguna forma serían un reflejo poco realista de la dignidad de un trabajo. Abordé este tema esperando que mi hermano, Chenu, sería una gran fuente de inspiración. Estoy muy orgulloso de Chenu, pero cuanto más leo, menos creo que el camino para recorrer sea el de «celebrar el trabajo externo como habiendo sido ya gratificado y transformado».