
La actividad humana en la perspectiva del Concilio Vaticano II

Human Activity in the Second Vatican Council's Perspective

RECIBIDO: 10 DE AGOSTO DE 2012 / ACEPTADO: 3 DE OCTUBRE DE 2012

Javier SÁNCHEZ CAÑIZARES

Facultad de Teología. Universidad de Navarra
Pamplona. España
js.canizares@unav.es

Resumen: El magisterio eclesial ha considerado por primera vez la actividad humana desde la perspectiva de la antropología cristiana en el tercer capítulo de la constitución pastoral *Gaudium et spes*. Dicho tratamiento ha resultado tanto un punto de llegada para la teología precedente como un punto de partida para ulteriores progresos teológicos sobre la acción humana en el mundo. A lo largo de este estudio se analiza el contenido del texto conciliar, se señalan sus logros fundamentales en relación con la tradición anterior y se valora su recepción a partir de los principales desarrollos teológicos y magisteriales que ha inspirado.

Palabras clave: Actividad humana, Autonomía, Concilio Vaticano II.

Abstract: The Church's Magisterium has first considered human activity from the perspective of Christian anthropology in the third Chapter of the Pastoral Constitution *Gaudium et Spes*. Such treatment has proved to be both a point of arrival for precedent theology and a starting point for further theological progress on human action in the world. This study analyzes the content of the Council's text, identifies its key achievements in relation to the earlier tradition and assesses its reception from the main theological and magisterial developments it has inspired.

Keywords: Human Activity, Autonomy, Second Vatican Council.

1. INTRODUCCIÓN

El Concilio Vaticano II trata indirectamente de la actividad humana en diversos documentos, pero lo hace de modo directo en el capítulo III de la Constitución pastoral *Gaudium et spes* (GS). Por dicho motivo, el desarrollo de este estudio se llevará a cabo siguiendo la estructura de los nn. 33-39 de la constitución pastoral, sin perjuicio de referirnos a otros textos conciliares cuando sea preciso. La historia de la redacción del capítulo III hasta llegar a su configuración definitiva es relativamente breve. El lector interesado en conocer los sucesivos textos de las comisiones preparatorias puede acudir a los excelentes trabajos que presentan y resumen dicha historia¹.

Como tal, el tercer capítulo de GS no vio la luz hasta el año 1965 (texto de Ariccia)². Estaba destinado a precisar el sentido de la acción del hombre en el mundo y representaba un esfuerzo por comprender el significado de una actividad humana creadora de valores, civilización y técnica³. El texto de Ariccia quería determinar en qué sentido el hombre hace la historia y remodela el mundo. Aunque la segunda parte del capítulo resultó muy modificada en la fase final del Concilio, suprimiéndose varios números, permaneció su enfoque general. El capítulo fue finalmente aprobado el 16 de noviembre de 1965, después de tener en cuenta las enmiendas introducidas por los padres conciliares⁴.

El tratamiento de la actividad humana se encuadra así dentro de la primera parte de GS, cuando se formulan por vez primera, en un contexto concili-

¹ Remitimos a ALBERIGO, G. (dir.), *Historia del Concilio Vaticano II*, Salamanca: Sígueme, 1999-2008 y GIL HELLÍN, F., *Constitutio pastoralis de ecclesia un mundo huius temporis «Gaudium et spes»: Concilii Vaticani 2. synopsis in ordinem redigens schemata cum relationibus necnon patrum orationes atque animadversiones*, Città del Vaticano: LEV, 2003.

² Cfr. DELHAYE, P., *La Iglesia en el Mundo de Hoy. Constitución pastoral «Gaudium et spes»*, I: *Historia de los textos*, Salamanca: Taurus, 1970, 290; GALEAZZI, P., *La missione della Chiesa verso le realtà temporali nel Concilio Vaticano II e nel Magistero pontificio postconciliare*, Romae: Pontificia Universitas Sanctae Crucis, 2007, 138; GUIX, J. M., «La actividad humana en el mundo», en HERRERA ORIA, Á. (dir.), *Concilio Vaticano II. Comentarios a la constitución Gaudium et spes sobre la Iglesia en el mundo actual*, Madrid: BAC, 1968, 267-336, 268; MOELLER, Ch., *L'élaboration du schéma XIII. L'Église dans le monde de ce temps*, Tournai: Casterman, 1968, 111.

³ El tratamiento que GS hace de la actividad humana guarda estrecha relación con el trabajo. Nuestro estudio lo tendrá en cuenta al tratar del sentido y fin de la actividad humana en sí, pero no se centrará directamente en él. El lector interesado en este tema puede consultar: ILLANES, J. L., *La santificación del trabajo: el trabajo en la historia de la espiritualidad*, 10 ed. Madrid: Palabra 2001; OCÁRIZ, F., «El concepto de santificación del trabajo», en ID. (ed.), *Naturaleza, gracia y gloria*, Pamplona: Eunsa, 2000, 263-271; RODRÍGUEZ, P., *Vocación, trabajo, contemplación*, Pamplona: Eunsa, 1986.

⁴ Cfr. GUIX, J. M., «La actividad humana en el mundo», 270.

liar, las líneas esenciales de la visión cristiana del mundo que servirán de horizonte para los problemas que se abordan en la segunda parte⁵. Toda la primera parte de la constitución trata de la vocación humana mediante una exposición de la antropología cristiana con un espíritu optimista y un lenguaje evangélico. Pero en el capítulo tercero, más específicamente, el Concilio estudia al hombre desde el ángulo de su dinamismo creador, de su acción individual y colectiva y de su historia. En una palabra, trata del sentido de su actividad en el mundo⁶, como respuesta al interrogante ya planteado anteriormente: «¿Qué sentido último tiene la acción humana en el universo?» (GS 11).

2. LA ACTIVIDAD HUMANA A LA LUZ DEL CAPÍTULO III DE *GAUDIUM ET SPES*

El tercer capítulo de GS trata de la *navitas humana*, término que en latín clásico evoca la actividad humana, con las connotaciones de aplicación, seriedad y continuidad. Con esta expresión se indica el esfuerzo con que los hombres, a lo largo de los siglos, buscan mejorar las propias condiciones de vida. Todos los comentarios coinciden en afirmar que el Concilio se está refiriendo al valor de la actividad externa y terrena, individual o colectivamente considerada⁷. Después de una inicial constatación sociológica de los hechos, que subraya el avance de la capacidad del hombre para perfeccionar su vida y dominar la naturaleza, el texto conciliar plantea el estado de la cuestión de todo este capítulo en tres preguntas, que indican los puntos clave que se van a desarrollar: «¿Qué sentido y valor tiene esa actividad? ¿Cuál es el uso que hay que hacer de todas estas cosas? ¿A qué fin deben tender los esfuerzos de individuos y colectividades?» (GS 33). A lo largo del capítulo se va expresar la visión positiva de la Iglesia respecto del valor del trabajo y de la actividad del hombre. Se va a hablar de su legítima autonomía, pero también de su profundo significado teológico, pues junto a la cuestión del valor de la actividad humana a la luz de la fe, el Concilio expondrá qué aporta la fe al esfuerzo y actividad del hombre.

⁵ Cfr. MOSCHETTI, S., «La legittima autonomia delle realtà terrene. Riflessioni sulla Gaudium et spes», *La Civiltà Cattolica* 135 (1984) 428-440, 434.

⁶ Cfr. GUIX, J. M., «La actividad humana en el mundo», 268.

⁷ Cfr. SCHILLEBEECKX, E., «Foi chrétienne et attente terrestre», en AA.VV., *L'Église dans le monde de ce temps. Constitution Gaudium et Spes. Commentaires du Schéma XIII*, Paris: Mame, 1967, 117-158, 131-132; FITTE, H. D., *El trabajo en la Constitución Pastoral Gaudium et spes*, Romae: Aethnaeum Romanum Sanctae Crucis, 1990, 174; PIACENTINI, T., «Attività umana», en GAROFALO, S. (ed.), *Dizionario del Concilio Ecumenico Vaticano Secondo*, Roma: Unedi-Unione Editoriale, 1969, 643-644, 643.

1. *Sentido y fin de la actividad humana. Su bondad intrínseca*

El n. 34 de GS comienza a mostrar el fundamento de la respuesta cristiana al primero de los interrogantes. La actividad humana individual o colectiva, *considerada en sí misma*, responde a la voluntad de Dios. Ahora bien, la bondad intrínseca de dicha actividad tiene su fundamento en la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios. Esa es la verdad fundamental a partir de la que «recibió el mandato de gobernar el mundo en justicia y santidad, sometiendo a sí la tierra y cuanto en ella se contiene, y de orientar a Dios la propia persona y el universo entero, reconociendo a Dios como Creador de todo, de modo que con el sometimiento de todas las cosas al hombre sea admirable el nombre de Dios en el mundo» (GS 34).

Nos encontramos ante una visión de la actividad humana como continuación de la obra creadora, pues todo el proceso de humanización que conlleva responde al plan de Dios. El progreso técnico es considerado como el desarrollo normal de la creación. No solo la naturaleza, sino la naturaleza transformada por los hombres es buena⁸. No tendría sentido entonces pensar que existe una competencia entre la acción de Dios y la del hombre. Los esfuerzos del hombre para conseguir un dominio cada vez más extenso y profundo de la naturaleza no tienen entonces nada de condenable en sí mismo. Sería pueril y erróneo ver en las conquistas técnicas y científicas del hombre una especie de competencia desleal y sacrílega hecha a Dios. Por contraposición al mito de Prometeo, la fe cristiana muestra a un Dios deseoso de que el ser humano continúe su obra creadora y la perfeccione⁹, pues el éxito y el progreso constante del hombre es un signo de la grandeza de Dios, el fruto de su designio respecto de él. «Dios llama, invita y ordena al hombre que vuelque sobre la naturaleza toda la fuerza de su inteligencia, de su voluntad y de sus manos para dominarla, espiritualizarla y ponerla a su servicio. Porque, en definitiva, todas las conquistas del progreso humano son *gesta Dei per homines*»¹⁰.

Así pues, el valor de la actividad humana tiene origen divino. Procede del hombre en cuanto imagen de Dios, pero «así como procede del hombre, así también se ordena al hombre. Pues este con su acción no solo transforma las cosas y la sociedad, sino que se perfecciona a sí mismo» (GS 35). Es el efecto

⁸ Cfr. DANIELLOU, J., «Mépris du monde et valeurs terrestres d'après le Concile Vatican II», *Revue d'ascétique et de mystique* (1965) 421-428, 422.

⁹ Cfr. DELHAYE, P., *La Iglesia en el Mundo de Hoy*, 290-291.

¹⁰ GUIX, J. M., «La actividad humana en el mundo», 284.

inmanente de dicha actividad, que se ordena al servicio de la persona humana. Indudablemente, el trabajo cobra aquí un protagonismo particular, pues el hombre, trabajando, modifica y perfecciona su propia naturaleza. El trabajo es sobre todo un factor de humanización para el que trabaja; posee una conexión íntima con el perfeccionamiento personal, al desarrollar las facultades del hombre y su personalidad¹¹.

La persona debe tener entonces el primado sobre los factores puramente instrumentales del trabajo. Este contribuye a la nobleza del hombre y a su título de gloria a condición de no estar cerrado a las necesidades de todos los hombres o a las realidades más altas del espíritu, hasta llegar a poder asociarse con la propia obra redentora de Jesucristo, como se recordará más adelante en el n. 67. El hombre sigue siendo un valor absoluto en el mundo creado; ley y norma universal para las relaciones interpersonales y sociales¹². Por eso «esta es la norma de la actividad humana: que, de acuerdo con los designios y voluntad divinos, sea conforme al auténtico bien del género humano y permita al hombre, como individuo y como miembro de la sociedad, cultivar y realizar íntegramente su plena vocación» (GS 35).

Por otro lado, el trabajo realizado de manera acorde con su vocación, injerta al hombre en la vida social y le hace participar más intensamente de ella. El trabajo crea entre los hombres una comunicación especial. Hay una solidaridad que nace del trabajo y que contrarresta los efectos del egoísmo individual. Con su trabajo, el hombre pone las bases materiales y espirituales de la vida social, la hace posible, la sostiene, la enriquece y perfecciona. En sí misma, esta actividad humana es una de las formas más justas y eficaces de recompensar a la sociedad por los bienes que cada persona recibe de ella.

Como resumen de esta primera parte de la reflexión conciliar sobre la actividad humana, podemos decir que se toma conciencia de que el mundo y la actividad humana no son una mera abstracción. Son una realidad para los cristianos. El *ethos* cristiano ante las realidades terrenas no puede hacerse derivar de un concepto inicialmente negativo del mundo o de la actividad humana. El mundo es parte integrante de cada hombre. También del cristiano. La pregunta por la actividad humana del cristiano es, en el fondo, la pregunta por la polarización interior de la existencia cristiana, es decir, la pregunta por el modo

¹¹ Cfr. *ibid.*, 280.

¹² Cfr. CONTI, M., «L'uomo e la sua attività secondo la Gaudium et spes alla luce del Nuovo Testamento», *Antonianaum* 70 (1995) 367-400, 385.

según el cual han de relacionarse entre sí en la vida del cristiano los dos polos de la configuración de su existencia terrena y de su concentración en lo eterno¹³. La respuesta que da inicialmente el Concilio puede sintetizarse diciendo que la actividad humana es buena en sí misma, acorde con la voluntad de Dios, que cuenta con los esfuerzos individuales y comunitarios del hombre para la transformación de su condición de vida y del mundo. En concreto, a través del trabajo se conoce, se transforma y se perfecciona la realidad creada, dándose gloria a Dios objetivamente y subjetivamente a través del ejercicio del sacerdocio común de los cristianos. Además, por la interdependencia de las actividades humanas, la persona se perfecciona a sí misma con su trabajo, desarrolla los propios talentos y su vocación social colaborando con el resto de sus hermanos. Sirve así de un modo concreto al prójimo y da testimonio de la propia vocación, santificando el trabajo, santificándose con el trabajo y santificando a los demás con el trabajo¹⁴.

2. *El problema de la autonomía*

La valoración positiva de la actividad humana que realiza el Concilio da un nuevo paso al precisar el sentido en que debe entenderse la autonomía de que goza el hombre en sus actividades. Ciertamente, estamos ante una de las cuestiones centrales de GS, que apareció en todas las versiones provisionales de la constitución (excepto en la primera y tercera¹⁵). En el n. 36, el Concilio quiere exponer con brevedad la justa autonomía de que deben gozar las realidades terrenas ante la Iglesia y la religión. Un tema que ha sido causa de fuertes tensiones tanto en el campo teórico como en el práctico a lo largo de la historia¹⁶. El contenido del texto definitivo es más extenso que el de los textos preliminares, si bien se prescindió de algunas ideas que pasaron a la segunda parte de la constitución y se sintetizó la exposición sobre las relaciones entre la ciencia y la fe y la alusión a los defectos de tiempos pasados. Podemos decir

¹³ Cfr. RATZINGER, J., «El cristiano y el mundo de hoy», en *Palabra en la Iglesia*, Salamanca: Sígueme, 1976, 153-155.

¹⁴ Cfr. ESCRIVÁ DE BALAGUER, J., *Conversaciones*, Madrid: Rialp, 1968, n. 55.

¹⁵ Cfr. MOELLER, Ch., *L'élaboration du schéma XIII. L'Église dans le monde de ce temps*, Tournai: Casterman, 1968, 145.

¹⁶ Cfr. WEBER, W., «Einleitung», en *Zweiter Vatikanisches Ökumenisches Konzil. Pastoral Konstitution. Die Kirche in der Welt von heute*, Münster: Aschendorff, 1967, 19; KRÄTZL, H., «Öffnung der Kirche zur Welt – Neue Sicht des Menschen, der Ehe und der irdischen Wirklichkeit. Anmerkungen zu Gaudium et Spes, besonders zu den Artikeln 12-17; 22; 36; 40-45; 47-52», en HIERDD, A. E. (ed.), *Zweites Vatikanisches Konzil – Ende oder Anfang?*, Münster: Lit Verlag, 2004, 39.

que «los redactores se esforzaron por exponer con más claridad la verdadera naturaleza de la autonomía de las cosas terrenas y subrayar que lo profano, además de unas leyes propias, tiene sus valores intrínsecos que el hombre tiene que conocer, ordenar y utilizar»¹⁷.

Frente al temor de muchos contemporáneos ante la vinculación de las actividades humanas con la religión, la perspectiva del Concilio es bien clara: la auténtica reflexión cristiana no quita nada a la legítima autonomía de las realidades terrenas; más bien la robustece, ya que responde también al querer divino: «Si por autonomía de la realidad se quiere decir que las cosas creadas y la sociedad misma gozan de propias leyes y valores, que el hombre ha de descubrir, emplear y ordenar poco a poco, es absolutamente legítima esta exigencia de autonomía. No es solo que la reclamen imperiosamente los hombres de nuestro tiempo. Es que además responde a la voluntad del Creador. Pues, por la propia naturaleza de la creación, todas las cosas están dotadas de consistencia, verdad y bondad propias y de un propio orden regulado, que el hombre debe respetar con el reconocimiento de la metodología particular de cada ciencia o arte» (GS 36). (Puede verse también al respecto *Apostolicam actuositatem*, n. 7, a partir de ahora AA).

Es decir, la autonomía de la realidad es querida por Dios como Creador de la naturaleza propia de las cosas. No hay pues contradicción alguna entre autonomía y carácter creatural, sino que ambas se requieren y complementan mutuamente. Dios es la garantía segura de la legítima autonomía del mundo, que no es posible desde una perspectiva monista, en que el universo se confunde con el Absoluto¹⁸. Se puede afirmar la autonomía sin negar su condición creada, mientras que desconocer las leyes y valores de las realidades terrestres va contra la misma voluntad de Dios. Por eso el hombre está llamado a construir la sociedad con sus instituciones, actividades y ordenamientos propios, respetando el contenido de cada ámbito de la realidad. Este reconocimiento y respeto del principio de autonomía de las actividades humanas es uno de los principios de base del Concilio; sirve de guía para los textos más relevantes y supone la acogida de la relativa centralidad del hombre –uno de los fundamentos de la cultura moderna– como innegable herencia cristiana¹⁹.

¹⁷ GUIX, J. M., «La actividad humana en el mundo», 290.

¹⁸ Cfr. MOSCHETTI, S., «La legittima autonomia delle realtà terrene», 438.

¹⁹ Cfr. BOGLIOLO, L., «Autonomia», en GAROFALO, S. (ed.), *Dizionario del Concilio Ecumenico Vaticano Secondo*, Roma: Unedi-Unione Editoriale, 1969, 645.

El Concilio reconoce y lamenta algunas actitudes equivocadas del pasado, especialmente en lo que se refiere a las relaciones con las investigaciones científicas. Todo ello ha podido provocar una manera errónea de ver las relaciones entre la ciencia y la fe. Nada más lejos de la realidad, puesto que «la investigación metódica en todos los campos del saber, si está realizada de una forma auténticamente científica y conforme a las normas morales, nunca será en realidad contraria a la fe, porque las realidades profanas y las de la fe tienen su origen en un mismo Dios. Más aún, quien con perseverancia y humildad se esfuerza por penetrar en los secretos de la realidad, está llevado, aun sin saberlo, como por la mano de Dios, quien, sosteniendo todas las cosas, da a todas ellas el ser» (GS 36). La investigación, por tanto, exige respeto y goza de una específica inviolabilidad, salvando siempre los derechos de la persona y de la comunidad, dentro de los límites del bien común (véase también la referencia especial a la legítima autonomía de las ciencias en GS 59).

Ahora bien, el último párrafo del n. 36 rechaza la autonomía entendida como absoluta independencia de Dios: «Si *autonomía de lo temporal* quiere decir que la realidad creada es independiente de Dios y que los hombres pueden usarla sin referencia al Creador, no hay creyente alguno a quien se le oculte la falsedad envuelta en tales palabras». En realidad, cualquier actividad humana tiene siempre una dimensión moral; sería por ello un error afirmar que las realidades terrenas y el orden moral están separados y son ajenos entre sí, de manera que aquellas no dependan para nada de este. La Iglesia tiene entonces el derecho y el deber de hacer oír su voz en las cuestiones morales que afectan a la sociedad (véase, p.ej., AA 24), puesto que la relación con Dios es constitutiva de la autonomía de las personas y de las actividades humanas. El Concilio se opone así a todos los intentos laicistas de limitar el campo de acción y de interés de la Iglesia a cuestiones meramente internas, relegándola a la sacristía²⁰ (véase la advertencia de *Lumen gentium* 36, a partir de ahora LG, al respecto). El secularismo de la sociedad sería una desviación indeseable del proceso histórico de secularización de las actividades humanas, «naturalmente seculares».

²⁰ Cfr. KASPER, W., «L'uomo e la Chiesa nel mondo moderno. La costituzione pastorale Gaudium et spes», en FORTE, B. (ed.), *Fedeltà e rinnovamento. Il Concilio Vaticano II, 30 anni dopo*, Cinisello Balsamo: San Paolo, 2005, 87-106, 89.

El n. 36 de GS precisa el sentido en que ha de entenderse la autonomía. Se identifican sus contenidos y se muestra lo que sería un abuso del término. Aclarar el alcance de la autonomía supone, en definitiva, el reconocimiento de que las cosas creadas tienen sus propios fines, leyes, medios y valores; y la obligación que el hombre tiene de aprender a conocer y utilizar esas leyes y respetar esos valores en cada uno de los ámbitos de su actividad terrena. Todo ello responde a la voluntad del Creador. No obstante, a la luz de la fe, todo lo que hay en este mundo es una sola realidad terrena llamada a una vocación sobrenatural. Se puede hablar con toda razón de leyes propias de las ciencias y las artes, la política y la economía, pero hay que evitar que se pueda pensar en la existencia de actividades extrañas y totalmente independientes de la religión y la moral, ajenas por completo al destino divino del hombre.

Serán especialmente los fieles laicos –como se recalca más adelante en GS 43 y antes en LG 36– los que asumen de modo más propio la tarea de conciliar esas dos vertientes de la realidad, pues atendiendo al valor que las actividades humanas tienen en sí mismas y por medio de su realización, pueden identificar su voluntad con la de Dios. El reconocimiento de la legítima autonomía de las realidades terrenas es fundamental para la libertad de los laicos en la Iglesia. Son ellos los expertos en dichos campos, pues disponen de las competencias necesarias para las que el evangelio es fuente de luz y fuerza, si bien no directamente de conocimiento²¹. Por eso, la conciencia de los laicos se erige en mediadora insustituible para que aquellas luces y energías que provienen del fin salvífico de la Iglesia transformen desde dentro, desde la naturaleza íntima de las cosas, las cosas de la tierra²². En el actuar temporal del cristiano, actúa la misma Iglesia en cuanto que sostiene la nueva condición cristiana, pero son los fieles los que actúan, mediando responsablemente esta condición interior y ofreciendo un lugar histórico donde pueda subsistir. Así, aquello que es propiamente eclesial, la comunión con Cristo, se extiende en los cristianos cuanto lo hacen sus actividades, reclamando una activación diferenciada según los ámbitos en cuestión²³.

²¹ Cfr. *ibid.*, 93-94.

²² Cfr. RODRÍGUEZ, P., «La identidad teológica del laico», en AA.VV., *La misión del laico en la Iglesia y en el mundo: VIII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Pamplona: Eunsa, 1987, 71-111, 107.

²³ Cfr. GALEAZZI, P., *La missione della Chiesa verso le realtà temporali*, 462.

3. *La amenaza del pecado y la salvación en Cristo*

En la historia de las vicisitudes redaccionales de GS, los expertos suelen considerar que hubo dos grandes batallas a propósito de su orientación general: las relativas a la relación entre el orden de la naturaleza y el de la gracia y las correspondientes al modo de conciliar el tono positivo de la exposición con la realidad de la presencia del pecado en el mundo²⁴. Así, lo que más se reprochaba al texto de Ariccia (el primero que incluía el capítulo III) era su excesivo optimismo; solo en una segunda fase del debate conciliar se añadieron los puntos de vista críticos para equilibrar su contenido.

La cuestión de fondo es que toda la actividad de los hombres en el mundo creado tiene dos aspectos: uno positivo, sintetizado especialmente en GS 34, y uno negativo, a causa de la realidad del pecado del que se hablará en GS 37. Los tres primeros párrafos de este número ponen de relieve las sombras que, como consecuencia del pecado –especialmente del pecado original–, envuelven al mundo, y muy particularmente la actividad técnica del hombre. Junto a la legítima autonomía y al desarrollo completo de la persona se hallan estrechamente ligados sus límites y la amenaza del pecado, que corrompe su actividad: «El progreso altamente beneficioso para el hombre también encierra, sin embargo, gran tentación, pues los individuos y las colectividades, subvertida la jerarquía de los valores y mezclado el bien con el mal, no miran más que a lo suyo, olvidando lo ajeno» (GS 37). (Véase también el comentario de AA 7 al respecto). La referencia al progreso como tentación para el hombre se introdujo en la última redacción.

Por esa razón la Iglesia, en esta parte del documento, «no puede dejar de hacer oír la voz del Apóstol cuando dice: “No queráis vivir conforme a este mundo” (Rm 12,2); es decir, conforme a aquel espíritu de vanidad y de malicia que transforma en instrumento de pecado la actividad humana, ordenada al servicio de Dios y de los hombres» (GS 37). En último término, la autonomía de lo profano, fundada en su consistencia propia, sigue siendo ambivalente, pues el hombre es capaz de hacer el bien y el mal²⁵. La doctrina de la constitución conciliar sobre la actividad humana en el mundo reposa entonces sobre estos dos puntos fundamentales: la autonomía y la ambivalencia de las realidades terrenas. La autonomía se funda en la ontología; la ambivalencia es

²⁴ Cfr. DELHAYE, P., *La Iglesia en el Mundo de Hoy*, 298-299; 304.

²⁵ Cfr. LAMBERT, B., «Gaudium et spes hier et aujourd’hui», *NRT* 107 (1985) 321-346, 329.

una constatación existencial. En ese sentido, «el Concilio no se detiene en los efectos que el pecado haya tenido sobre la actividad humana, ontológicamente considerada, sino más bien en las consecuencias que se siguen del progreso y de la técnica a causa de que el nivel moral de la humanidad no siempre está a la altura en que debería estar»²⁶.

Así pues, el Concilio no hace sino inyectar una nota de realismo al señalar que la acción humana siempre estará entrelazada en una lucha monumental entre el bien y el mal. La única solución para los seres humanos –constantemente amenazados por el orgullo y el amor propio en sus actividades– es la purificación y la perfección por el poder de Cristo y la resurrección²⁷: «A la hora de saber cómo es posible superar tan deplorable miseria, la norma cristiana es que hay que purificar por la cruz y la resurrección de Cristo y encauzar por caminos de perfección todas las actividades humanas, las cuales, a causa de la soberbia y el egoísmo, corren diario peligro» (GS 37).

Es interesante notar que en la evolución del texto de GS, se va pasando de una concepción de redención de las cosas materiales a una concepción de redención de las acciones humanas. Cristo no solo purifica los deseos y propósitos de los hombres, sino que sus mismas actividades deben ser purificadas por Él. Entonces, contemplando el misterio pascual, se aprende a recibirlo todo de la misma mano de Dios con acción de gracias (cfr. 1 Co 10,30; 1 Tm 4,4) y a mirar todas las cosas como portadoras del amor que Dios nos tiene.

El misterio de Cristo tiene un alcance más extenso y profundo que el pecado. Por eso, la intención fundamental de los redactores es hacer ver cómo dicho misterio –expuesto sobre todo en el capítulo primero (véase sobre todo GS 22)–, influye en las actividades humanas y proporciona el ejemplo de caridad que debe seguirse en cada una de ellas (véase también sobre esto último GS 43): «El Verbo de Dios, por quien fueron hechas todas las cosas, hecho Él mismo carne y habitando en la tierra, entró como hombre perfecto en la historia del mundo, asumiéndola y recapitulándola en sí mismo. Él es quien nos revela que Dios es amor (1 Jn 4,8), a la vez que nos enseña que la ley fundamental de la perfección humana, es el mandamiento nuevo del amor. Así, pues, a los que creen en la caridad divina les da la certeza de que abrir a todos los hombres los caminos del

²⁶ GUIX, J. M., «La actividad humana en el mundo», 308.

²⁷ Cfr. BENESTAD, J. B., «Doctrinal Perspectives on the Church in the Modern World», en LAMB, M. L. y LEVERING, M. (eds.), *Vatican II: Renewal within Tradition*, Oxford: Oxford University Press, 2008, 147-164, 159.

amor y esforzarse por instaurar la fraternidad universal no son cosas inútiles. Al mismo tiempo advierte que esta caridad no hay que buscarla únicamente en los acontecimientos importantes, sino, ante todo, en la vida ordinaria» (GS 38).

El misterio pascual de Cristo es un acontecimiento de alcance cósmico, universal, que extiende su influencia a toda la creación. Para algunos comentaristas del texto, esta parte de la constitución resulta realmente novedosa, al vincular la estructura básica de la historia de cada hombre con la gran estructura del misterio pascual. Ningún concilio lo había hecho antes. Ciertamente, se vinculaba la muerte y la resurrección a la vida del alma y del hombre, pero su actividad terrena, todos los valores de la cultura que elabora para perfeccionarse y transformar el mundo, quedaban como una ocasión o pretexto con vistas al mérito. Con este capítulo eso se modifica. Todas las actividades del hombre en el universo resultan alcanzadas por el misterio del amor de Cristo, que le ofrece la solución a sus enigmas, rehaciendo su misma imagen terrena²⁸.

Por tanto, la ley básica de transformación –de verdadero progreso– del mundo es la caridad de Jesucristo²⁹. Él libera el corazón del hombre del pecado y del egoísmo mientras deja al hombre la tarea de penetrar las leyes particulares de la creación. La libertad del corazón, la gran ley de la caridad, habilita para conocer mejor una naturaleza creada buena, aunque el hombre ha de permanecer vigilante, porque es frágil y pecador, y pasa la figura de este mundo. «Cristo, al que le ha sido dada toda potestad en el cielo y en la tierra, obra ya por la virtud de su Espíritu en el corazón del hombre» (GS 38); dada la diversidad de dones del Espíritu, serán específicamente los fieles laicos los destinados a restaurar en Cristo todas las actividades humanas, de modo que sean elevadas a la perfección en el misterio pascual. Ciertamente, el poder del hombre puede constituir un peligro a causa de su condición pecadora, pero hay que «amar al mundo apasionadamente»³⁰, con un amor redimido. Esta es la manera auténtica de poseerlo. Este amor redimido es la caridad.

En definitiva, todo acontecimiento humano tiene una significación profunda desde que Jesucristo ha entrado en el mundo. Toda la actividad humana debe quedar integrada en el misterio pascual, porque solo este misterio puede enseñar al cristiano que la vía hacia los demás y para la edificación de una «ciudad de los hombres» no es una quimera. Frente al problema del sen-

²⁸ Cfr. LAMBERT, B., «Gaudium et spes hier et aujourd'hui», 330.

²⁹ Cfr. PIACENTINI, T., «Attività umana», 644.

³⁰ Cfr. ESCRIVÁ DE BALAGUER, J., *Conversaciones*, nn. 113-123.

tido de la actividad humana, la Iglesia ofrece la solución suprema de la caridad, de la que el Verbo encarnado es la revelación y el modelo más perfecto. Cristo ha revelado que Dios es caridad, que la actividad humana ha de estar animada por el amor, no solo en lo grande, sino sobre todo en las cosas pequeñas de la vida. Cristo, enseñando el camino de la caridad, ha indicado cómo redimir todas las actividades humanas.

4. *Actividad humana y escatología*

El tratamiento sistemático que el Concilio hace de la actividad humana termina con un número dedicado a la escatología. Contra lo que pudiera parecer a primera vista, el contenido del n. 39 tiene una perfecta coherencia con el texto del capítulo. Pretende dar el debido realce a la conexión existente entre nuestro esfuerzo y el más allá: ¿qué relación hay entre las actividades humanas terrenas y el reino escatológico? ¿En qué medida las primeras lo preparan y edifican?

En el ánimo de los redactores de *GS* anidaba el deseo de no omitir este tema, a pesar de su dificultad, pero consta también su propósito de no afirmar más que verdades seguras³¹: «Ignoramos el tiempo en que se hará la consumación de la tierra y de la humanidad. Tampoco conocemos de qué manera se transformará el universo. La figura de este mundo, afeada por el pecado, pasa, pero Dios nos enseña que nos prepara una nueva morada y una nueva tierra donde habita la justicia, y cuya bienaventuranza es capaz de saciar y rebasar todos los anhelos de paz que surgen en el corazón humano» (*GS* 39).

En esta redacción late la convicción de que la actividad humana tiene que ver con el mundo futuro. No obstante, a lo largo de la historia del texto puede observarse «un proceso hacia enunciados cada vez más matizados, en los que se va perdiendo la percepción “materializada” de lo que significa “nueva tierra”»³². Esa visión inicial de sobrevaloración de lo terreno estaba, en el fondo, incluida en aquel tono de optimismo excesivo, denunciado por numerosos Padres, que inspiraba las redacciones anteriores. En este capítulo tercero –lo mismo que a lo largo de toda la constitución pastoral– se advierte el influjo de dos tendencias opuestas: la «encarnacionista» y la «escatologista», que han quedado sabiamente armonizadas en el texto. Los exégetas y teólogos defienden que el fin del mundo no consistirá en una aniquilación o destrucción to-

³¹ Cfr. NUBIOLA, R. M., *Trabajo y Redención en la Gaudium et spes*, Barcelona: Albada, 1993, 265.

³² *Ibid.*, 276.

tal, sino en una purificación. No estará producido por la evolución necesaria de los elementos, sino por la voluntad de Dios.

Con todo, el n. 39 de *GS* subraya más bien la continuidad entre nuestra tierra y la tierra nueva que empezará con la parusía. El hombre, mediante toda su vida y, por lo tanto, también con sus actividades terrenas, prepara el advenimiento del mundo futuro sobre el cual reinará eternamente con Jesucristo. La materia sobre la que se proyecta la actividad y el trabajo del hombre no es extraña a los horizontes ultraterrenos. Esta continuidad no ha de entenderse como lineal, ininterrumpida y homogénea, sin intervención de Dios. «El texto conciliar quiere que la transformación final de las cosas aparezca esencialmente desligada de la progresiva evolución del mundo. Sin embargo, el paraíso futuro será de alguna manera nuestro mismo mundo presente, una vez alcanzado su fin»³³.

El texto conciliar señala también el error de los que piensan que el progreso humano coincide, en sí mismo, con el progreso del reino. Así, la postura del Concilio es: ni confusión, ni ruptura total; nuestra historia es ya el reino y, sin embargo, todavía no lo es. Será necesaria una intervención divina que purifique al mundo de la herrumbre y escoria que lleva consigo, y que lo transforme maravillosamente, elevándolo a un orden sobrenatural, pero dejando a salvo su identidad sustancial. Una intervención divina libre, pero congruente con la madurez y perfección alcanzada por el cosmos; pues el mundo, paso a paso, se va haciendo más apto para recibir la transformación desde lo alto.

«Los bienes de la dignidad humana, la unión fraterna y la libertad; en una palabra, todos los frutos excelentes de la naturaleza y de nuestro esfuerzo, después de haberlos propagado por la tierra en el Espíritu del Señor y de acuerdo con su mandato, volveremos a encontrarlos limpios de toda mancha, iluminados y trasfigurados, cuando Cristo entregue al Padre el reino eterno y universal» (*GS* 39). El proceso de humanización terrestre no se puede identificar con el reino de Dios pero, en la medida en que tiende a un mejor orden de la comunidad humana y se llena de solicitud por los demás, está implicado en el crecimiento del reino. Los frutos más excelentes del progreso humano se volverán a encontrar purificados y trasfigurados en el reino final. Un reino que está ya misteriosamente presente sobre la tierra y está destinado a perfeccionarse con la parusía del Señor.

³³ GUIX, J. M., «La actividad humana en el mundo», 329.

Por otra parte, frente a la crítica de una fe cristiana excesivamente centrada en la escatología y olvidada de la vida presente, el Concilio afirma con rotundidad que «la espera de una tierra nueva no debe amortiguar, sino más bien avivar, la preocupación de perfeccionar esta tierra, donde crece el cuerpo de la nueva familia humana». Precisamente el progreso temporal, «en cuanto puede contribuir a ordenar mejor la sociedad humana, interesa en gran medida al reino de Dios» (GS 39).

Se expresa mediante estas ideas que la orientación de la realidad al más allá no debe quedar reducida a un dinamismo puramente cósmico, que se completará por una intervención sobrenatural de Dios. Esta orientación debe hacerse presente en la vida ética del hombre³⁴. Es decir, cara al más allá, tiene mucha importancia en el plano ético no solo *lo que se hace*, sino sobre todo *cómo se hace*. Lo que prepara directamente el advenimiento del reino y lo que lo hace avanzar no es tanto lo que uno hace cuanto la caridad que anima dicha actividad. El cristiano tiene el imperioso deber de promover sin descanso la armonía entre su tarea terrena y su destino ultraterreno, realizándola en su acción. Cobra entonces particular importancia la virtud de la esperanza, como principio de fuerza, pureza y fortaleza para la actividad humana. La espera de una tierra nueva debe excitar la preocupación por perfeccionar el mundo, encauzando correctamente las ocupaciones y actividades naturales del hombre. La adecuada concepción de la esperanza cristiana lleva a comprender el contenido original del trabajo, el valor de la actividad presente y la importancia de su buena realización y perfección técnica.

Contrariamente a las conclusiones de un modo de pensar dialéctico, el Concilio muestra cómo la perspectiva de la transfiguración final del mundo estimula el compromiso terrestre del hombre. La humanidad, construyendo este mundo, va anticipando de algún modo la imagen del reino final³⁵. Por eso el ser humano, y especialmente el cristiano, tiene el deber de intentar hacer rendir todos sus dones. «La actividad humana así concebida es una manifestación de la esperanza cristiana. Y dando un paso más: es un elemento de continuidad entre la historia y la escatología, pues prepara ahora el universo que está destinado a perdurar después»³⁶.

³⁴ Cf. *ibid.*, 330.

³⁵ Cf. SCHILLEBEECKX, E., «Foi chrétienne et attente terrestre», 134.

³⁶ BARRERA, I., *Relación vida teologal-realidades terrenas en el Concilio Vaticano II, Thesis partim edita*, Romae: Pontificia Universitas Sanctae Crucis, 2007, 96.

La conexión de esta perspectiva escatológica integradora con la Eucaristía se hace explícita cuando, un poco antes, se habla de la liberación de los hombres que lleva a cabo el Espíritu Santo para que «con la abnegación propia y el empleo de todas las energías terrenas en pro de la vida, se proyecten hacia las realidades futuras, cuando la propia humanidad se convertirá en oblación acepta a Dios». Precisamente «el Señor dejó a los suyos prenda de tal esperanza y alimento para el camino en aquel sacramento de la fe en el que los elementos de la naturaleza, cultivados por el hombre, se convierten en el cuerpo y sangre gloriosos con la cena de la comunión fraterna y la degustación del banquete celestial» (GS 38). El único modo de volver del hombre a Dios es el cultural: reconociéndolo como Padre y Señor de todas las cosas. Es en la subordinación del hombre a Dios, y en la subordinación de toda la realidad creada al hombre, como el nombre de Dios es glorificado por toda la tierra³⁷ y, podríamos decir, la misma actividad humana acaba alcanzado su sentido último, que no puede ser sino eucarístico.

En armonía con una de las líneas de fuerza de la constitución pastoral, la consideración final que el Concilio realiza de la actividad humana en el mundo «enfatisa la unidad entre ambas vocaciones del hombre (la celeste y la terrestre), que constituyen una única realidad. Por eso el progreso terreno tiene mucho que ver con el reino de Dios, aunque no pueda identificarse con él»³⁸. GS no solo busca entonces definir el valor de las actividades humanas sino que, en todo momento, tiene presente el horizonte salvífico. El Concilio ha reconocido el valor intrínseco de la actividad humana en el designio creador de Dios (GS 34-35), pero también tiene que responder sobre el sentido y el valor último de dicha actividad. Y ha de encuadrarla en el contexto de la historia de la salvación en relación con la edificación del reino de Dios (GS 37-38) y en la perspectiva de la tierra nueva y el cielo nuevo (GS 39).

3. VALORACIÓN Y CONCLUSIONES

1. *En relación con la tradición magisterial y teológica precedente*

En el Concilio Vaticano II cristaliza un cambio de perspectiva sobre la relación entre Iglesia y mundo. La modalidad y la concepción de este modo de

³⁷ Cfr. CONTI, M., «L'uomo e la sua attività secondo la Gaudium et spes», 390.

³⁸ NUBIOLA, R. M., *Trabajo y Redención en la Gaudium et spes*, 280.

referirse a ella es profundamente innovativa respecto a la tradición precedente³⁹. Se enfatiza la animación de lo temporal mediante valores espirituales; una gestión de lo secular –y por tanto también de las actividades humanas– donde maduran ya las dimensiones eternas y escatológicas. Y no menos importante es el tono de humildad y modestia que se utiliza al explicar el papel de la Iglesia a la hora de iluminar las realidades humanas.

En algunos momentos del pasado, el cristiano podía considerar que la vida en este mundo no era la verdadera vida, pues al lado y por encima de este mundo habría otra realidad: la verdadera⁴⁰. Una deriva clerical de la educación enseñaba a ver las actividades del mundo como malas y su autonomía como sospechosa, existiendo una desconfianza general respecto de los valores terrenos. Para muchos, lo relativo a las actividades humanas seguía siendo sinónimo de un ámbito cegado por el pecado e ignorante de la salvación. Hoy día, sin embargo, la Iglesia reconoce los valores del mundo y multiplica los argumentos a favor de un compromiso terrestre, que, ciertamente, no reemplaza la vocación celeste, pero se integra en ella con un título de autenticidad.

Sin embargo, también hay que reconocer que el Concilio es un punto de llegada para muchas nociones que estaban ya presentes en la teología inmediatamente anterior, si bien aún no lo estuvieran en la conciencia de la mayoría de los creyentes. En ese sentido, cabe decir que el capítulo de GS sobre la actividad humana en el mundo es una síntesis de las principales ideas que, en los últimos años, fueron cobrando cuerpo en algunos documentos pontificios y en autores particulares.

Por lo que se refiere al trabajo –la actividad humana por excelencia–, existía un prejuicio de matriz jansenista, muy extendido, que lo consideraba como consecuencia de la justicia vindicativa de Dios ante el pecado original⁴¹. No obstante, el concepto de trabajo experimentó una notable evolución en los documentos del Magisterio durante el siglo XX, desde su consideración económica en el contexto de la «cuestión social» con León XIII, hasta la amplia visión antropológica de Juan Pablo II. Con matices propios en cada pontificado, podemos afirmar que se da un paulatino enriquecimiento de la noción de

³⁹ Cfr. BARTOLOMEI, M. C., «La Chiesa: testimone dell'amore di Dio per il mondo, annunciatrice del Regno», en BARTOLOMEI, M. C. y RONCONI, M. (eds.), *Per amore del mondo. Introduzione a Gaudium et Spes*, Milano: Supplemento a «Jesus», 2009, 55-71.

⁴⁰ Cfr. GONZÁLEZ-CARVAJAL, L., «Una nueva actitud de la Iglesia ante el mundo de la Gaudium et spes», *Estudios Eclesiásticos* 81 (2006) 421-433, 423.

⁴¹ Cfr. GUIX, J. M., «La actividad humana en el mundo», 277.

trabajo en el magisterio pontificio como cooperación en la obra redentora; y también que, antes del Concilio, los últimos papas sienten una especial complacencia en considerar el trabajo como una colaboración con la obra creadora de Dios y al hombre como un «creador»⁴².

GS recogerá esta perspectiva apoyándose en la doctrina bíblica del hombre creado a imagen de Dios. Existe un orden de la creación en que el trabajo tiene un papel protagonista. Dios ha creado el mundo para el hombre y al hombre para Dios, de ahí que el mundo alcance su fin por medio del hombre, cuando lo somete a sí y él se somete a Dios. Esta es una idea señalada ya por diversos teólogos, entre los que cabe destacar a Thils, Congar, Wyszynski, Rondet y Delhaye, que concuerdan en los rasgos generales en torno a esta doctrina⁴³. Pero es necesario mencionar también, como precursoras del Concilio en el ámbito del trabajo y la actividad humana, las aportaciones de la Acción Católica, de las Confraternidades del Padre Foucauld y de san Josemaría Escrivá de Balaguer, fundador del Opus Dei. Así pues, el capítulo III de GS condensa toda una adquisición de la teología contemporánea: la incorporación de la actividad humana en el diseño de Dios. El trabajo sería prolongación de la obra del Creador, servicio a los demás y aportación personal a la realización de la providencia divina en la historia. Esta doctrina daría un sentido último al trabajo.

La cuestión de la justa autonomía de la realidad terrena supone una cierta novedad por el uso del término en un contexto conciliar. A lo largo de la historia, las relaciones entre la Iglesia y el mundo han pasado por distintas fases. No obstante, será en el período que va de León XIII al Concilio Vaticano II, cuando se van perfilando las líneas de la legítima autonomía que la Iglesia reconoce a las realidades terrenas en GS. Desde León XIII hasta el Concilio, fueron muchísimas las intervenciones del Magisterio que, directa o indirectamente, plantearon el problema de la autonomía de lo temporal frente al intervencionismo de la Iglesia. Por otro lado, casi todos los teólogos de la época recuperan el valor de las realidades temporales y reconocen su relativa autonomía dentro del diseño divino. Por ello, habría que hablar más bien de una recuperación de la continuidad con la conquista teológica que, históricamente, hay que atribuir a santo Tomás, según la cual la naturaleza creada, con sus leyes y valores propios, es también principio de actividad en la realidad, que da gloria a Dios⁴⁴.

⁴² Cfr. *ibíd.*, 280; NUBIOLA, R. M., *Trabajo y Redención en la Gaudium et spes*, 25-53.

⁴³ Cfr. *ibíd.*, 227-228; 287; FITTE, H. D., *El trabajo en la Constitución Pastoral Gaudium et spes*, 205.

⁴⁴ Cfr. GALEAZZI, P., *La missione della Chiesa verso le realtà temporali*, 33.

Mientras que cierta teología del pasado consideraba las realidades temporales únicamente desde el punto de vista *moral*, como contexto u ocasión para ejercer los deberes morales, las realidades terrenas comienzan ahora a ser consideradas como objeto de estudio de la teología no solo desde la perspectiva ética, sino por el valor que tienen en el plan de Dios. En realidad, no se pueden yuxtaponer las diversas dimensiones de la actividad humana, sino que hay que integrarlas en una perspectiva superior. La actividad humana, realizada según sus leyes y valores propios, se integra ya en un orden moral y salvífico más amplio.

Obviamente, siempre ha existido el riesgo de comprender mal la autonomía de las actividades humanas, como excusa para negar la dependencia última que toda realidad tiene de Dios o como rechazo de la voz pública de la Iglesia. Así, desde León XIII son también numerosos los textos pontificios en que se afirma la competencia que la Iglesia tiene en la dimensión moral de los asuntos temporales. El Concilio no olvida esta línea, pero adopta una actitud mucho más positiva y de confianza respecto de la justa autonomía de las realidades terrenas. Mientras que los documentos pontificios anteriores dan la impresión de una celosa defensa de un derecho de la Iglesia; el texto conciliar es un reconocimiento franco de la libertad que en todas las actividades humanas tiene el hombre. El derecho de la Iglesia apenas queda implícitamente aludido⁴⁵.

No hay, por tanto, un cambio sustancial en la línea de la doctrina. La cuestión de la autonomía tratada por el Concilio no es una novedad absoluta, sino una toma de posición más clara y generosa, consecuencia de un proceso de maduración. La Iglesia reconoce la autonomía de las actividades humanas, pero no lo hace para adecuarse a la situación. Los pasos que se dan no han sido dados a la fuerza; se han cumplido de modo independiente a partir de los propios principios, manteniendo una mirada crítica⁴⁶.

Por lo que respecta a la influencia del pecado en la actividad humana, manteniendo la perspectiva tradicional sobre su repercusión moral y salvífica, GS no toma una posición neta acerca de su alcance sobre la creación material, tema ampliamente debatido por la teología precedente. Una cuestión teológica controvertida era la continuidad o discontinuidad entre el mundo presente y el reino futuro, a la que los autores ofrecían soluciones diversas⁴⁷, depen-

⁴⁵ Cfr. GUIX, J. M., «La actividad humana en el mundo», 296.

⁴⁶ Cfr. KASPER, W., «L'uomo e la Chiesa nel mondo moderno», 104.

⁴⁷ Cfr. GALEAZZI, P., *La missione della Chiesa verso le realtà temporali*, 73.

diendo del modo de considerar la relación entre el valor creatural, el fin eterno del hombre y el destino del universo.

La cuestión debatida podía plantearse así: ¿quedaría algo en el reino futuro de la actividad realizada por el hombre en este mundo o se trataría solo de purificar y hacer crecer las disposiciones interiores del hombre con vistas al reino? El debate tenía lugar entre la perspectiva *escatologista* (Bouyer, Daniélou), que subrayaba la discontinuidad entre presente y futuro escatológico, centrando su mirada en la parusía e insistiendo en la caducidad de todo lo temporal; y la perspectiva *encarnacionista* (Thils, Chenu, Teilhard de Chardin), que subrayaba la continuidad⁴⁸, defendiendo que el progreso constituye una preparación para la instauración final del reino de Dios e identificándolo en cierta manera con el avance de la historia de la salvación.

El texto conciliar, por su parte, guarda una prudente vía entre escatologismo y encarnacionismo y pone en guardia frente a un doble peligro: el descuido de la construcción del mundo terreno futuro y la identificación del reino con la obra de las manos humanas. El n. 39 de GS puede interpretarse como que la actividad humana va transformando la tierra y preparando la «tierra nueva» en la transformación final; o puede entenderse también como que, por medio de sus actividades, los hombres van haciendo el mundo más justo y habitable (como un esbozo de la gloria del Cielo). Esta segunda interpretación parece la favorita del Concilio, pues en la evolución del texto se van eliminando expresiones que podrían inducir a una interpretación de índole cósmica, frecuente en la literatura francófona precedente⁴⁹.

En definitiva, marcando diferencias con un lenguaje teológico de antaño, los padres conciliares han reconocido que todo progreso humano es una primera etapa en la vocación divina del hombre y, recíprocamente, que la acción de Dios en el hombre, lejos de alienarle, le hace más hombre. Desde este punto de vista, la intención del texto conciliar sobre la actividad humana en el mundo sería explicitar mejor la santidad comunicada por Cristo a todos los hombres, idealmente por medio de la Iglesia, pero también mediante otros muchos canales⁵⁰, a los que la Iglesia no es ajena.

⁴⁸ Cfr. *ibid.*, 34-35.

⁴⁹ Cfr. NUBIOLA, R. M., *Trabajo y Redención en la Gaudium et spes*, 285-288.

⁵⁰ Cfr. VINCENT, M., «Humanisation et divinisation dans la théologie de Vatican II», *Esprit et vie* 30-32 (1979) 433-439, 439.

2. *En relación con los años transcurridos después del Concilio*

A pesar del tiempo transcurrido desde el Concilio Vaticano II, resulta aún muy difícil llevar a cabo una valoración de los desarrollos teológicos surgidos a partir de sus textos. La asimilación vital de un Concilio es muy lenta y la escala de tiempo para ello suele ser de decenios. Intentaremos no obstante esbozar algunas de las direcciones más transitadas durante estos años post-conciliares en los que, a partir del núcleo común de las afirmaciones del capítulo III de GS, se han desarrollado diversas reflexiones teológicas.

Para el Concilio, la actividad humana no es una realidad neutra. Se halla dentro del drama de la salvación y de la gracia. Las realidades terrenas son buenas, pero las podemos usar mal. En ese sentido, la perspectiva existencial del Concilio no contradice la visión tradicional. Sin embargo, a partir de ahora el centro de interés ha cambiado definitivamente. El cultivo de los valores humanos no supone un desvío de la vocación sobrenatural del hombre, sino que forma parte de ella. No hay que olvidar que el Concilio deseaba combatir la idea de dos vocaciones humanas, más o menos yuxtapuestas, partiendo de una vocación humana integral. Por eso, siendo una de las adquisiciones de GS la afirmación de la única vocación del hombre a la comunión con Dios (cfr. GS 22), se trata ahora de prestar atención a los aspectos «humanos», antes desatendidos, de esa vocación suprema.

El Concilio ha tenido pues el mérito de subrayar más claramente el vínculo que existe entre las actividades terrestres y la vocación celeste del hombre. En relación con esta línea de fuerza, uno de los desarrollos teológicos más consistentes enfatiza la «unidad de vida» del cristiano⁵¹, la cual no supone uniformidad de actuaciones, sino respeto de cada ámbito de la realidad y unificación de las actividades en la vida personal. Existe una conciencia cada vez mayor –explicitada tanto en el Magisterio como en la teología posterior– de que el divorcio entre la fe y la vida ordinaria debe ser estimado como uno de los mayores errores de nuestro tiempo.

La exhortación conciliar a que los fieles cumplan lealmente sus funciones terrenas, imbuyéndolas de espíritu evangélico, tiene como consecuencia que la actividad humana pueda manifestar todo su potencial. No se pueden entonces considerar los efectos de la actividad humana solo en el plano material. Ha de ser valorada por cómo consigue expresar y acrecentar la mismísima dignidad

⁵¹ Sobre este concepto, cfr., p.ej., ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Conversaciones*, n. 114.

humana y generar relaciones fraternas y verdaderamente humanas⁵². Sin duda, una de los documentos magisteriales que desarrollará la cuestión en el caso paradigmático del trabajo, poniendo en el centro al hombre, será la encíclica del Beato Juan Pablo II *Laborem exercens* (14-IX-1981).

Por otra parte, a partir del reconocimiento de la legítima autonomía de las realidades terrenas, el Magisterio de los primeros años postconciliares ha buscado una síntesis entre el plano divino y el plano histórico humano. Ver el mundo a la luz de su dependencia creatural significa no solo asegurar toda su consistencia y objetividad, sino también la posibilidad de examinar su naturaleza y sus leyes intrínsecas a la luz de la Verdad y el Bien. Se realizarían así las condiciones de un sano progreso científico, sin caer en relativismos, pues la dimensión creatural funda la *autonomía* de las ciencias, su estudio objetivo, sin prejuicios ideológicos⁵³.

No obstante, en el ambiente del Concilio la armonía entre ciencia y fe parecía más sencilla y completa de lo que hoy día puede observarse. Muchas cuestiones científicas fundamentales se complementaban con la fe (piénsese en el éxito de la teoría del *Big Bang*) y no habían aparecido aún las amenazas para la naturaleza (humana e infrahumana) de una actividad científica carente de referencias morales. De ahí el optimismo del n. 36 de *GS*. La situación actual resulta, por el contrario, menos pacífica. El gran problema sigue siendo conciliar la legítima autonomía con la dependencia de Dios en todas las actividades humanas, especialmente en la científica. ¿Dónde, cómo y cuándo se produce la subordinación de las leyes propias y los valores intrínsecos de la realidad a la dimensión divina fundante y originaria?

Benedicto XVI ha manifestado con frecuencia el riesgo de un desequilibrio entre el avance científico y técnico y el progreso moral de la humanidad. El primero es ciego sin el segundo. La lógica de la espiritualidad humana demanda que el dominio científico y técnico de la creación se abra al ámbito moral y espiritual del hombre, el único que garantiza valor humano completo al primero. En realidad, el hombre está llamado a ser no solo *sciens*, sino *sapiens*, por eso sus actividades exigen siempre la apertura a los valores superiores.

La teología de la autonomía ha sufrido también los embates de la cultura postmoderna, que ve necesario corregir el mismo concepto: al igual que la identidad necesita de la alteridad, toda autonomía necesitaría una heterono-

⁵² Cfr. GALEAZZI, P., *La missione della Chiesa verso le realtà temporali*, 418.

⁵³ Cfr. MOSCHETTI, S., «La legittima autonomia delle realtà terrene», 439.

mía que la funde. Entonces, mientras que para la teología clásica el papel fundante lo seguiría jugando la revelación cristiana, la postmodernidad acepta que dicha religión sería solo una de las fundaciones posibles, eliminando su pretensión de exhaustividad: el deseo de establecer una especie de «historia cristiana abierta», no absolutizada gracias a un diálogo permanente con la conciencia postmoderna⁵⁴, está en la base de las actuales teologías del pluralismo.

Por lo que se refiere a la relación entre la dimensión temporal de las actividades humanas y la perspectiva escatológica, el Concilio ha mostrado de forma decisiva que la esencia del mensaje cristiano no significa una oposición entre ambas, sino la *vocación de lo temporal a ser introducido en lo eterno*⁵⁵. Se supera así toda contraposición entre actividad humana y lógica del reino. Todos los comentaristas destacan que los textos conciliares constituyen una llamada al empeño cristiano en los asuntos temporales. El mundo material ha sido creado para el hombre y queda a su servicio mientras el hombre responde a su vocación en Cristo. Y mientras el hombre se orienta a Cristo, también orienta a Él el mundo material.

El hombre renovado en Cristo mediante la comunión eclesial representa entonces el punto de partida para la renovación del cosmos y las realidades temporales. Constituye una referencia escatológica y una fuerza de transformación para el mundo entero. El cristiano no solo no huye del mundo; junto al mundo se lanza al futuro, trascendiéndose a sí mismo –como ofrenda real– y conduciendo al mundo hacia ese futuro absoluto que es Dios para el hombre⁵⁶. En este sentido, a pesar de la referencia de textos magisteriales posteriores (cfr., por ejemplo, Exhortación apostólica *Sacramentum caritatis*, n. 79), la conexión de la Eucaristía con las actividades humanas y con el trabajo, aún debe ser mejor explicitada por la teología y entrar con más fuerza en la espiritualidad cristiana contemporánea, de manera que los fieles –en razón de su sacerdocio común– sepan ofrecer sus actividades junto a Cristo al Padre en el Espíritu Santo.

A distancia de varios decenios, se puede constatar que GS continúa alimentando la praxis de la fe y guiando la reflexión eclesial y la investigación teológica, pero hay todavía cuestiones en las que falta una recepción más ma-

⁵⁴ Cfr. BOEVE, L., «Gaudium et Spes and the Crisis of Modernity: The End of the Dialogue with the World?», en LAMBERIGHTS, M. y KENIS, L. (eds.), *Vatican II and its Legacy*, Leuven: Leuven University Press, 2002, 83-94, 93-94.

⁵⁵ Cfr. DANÉLOU, J., «Mépris du monde et valeurs terrestres», 423.

⁵⁶ Cfr. SCHILLEBEECKX, E., «Foi chrétienne et attente terrestre», 158.

dura. Por una parte, la tensión escatológica de la espera de los cielos nuevos y la tierra nueva no ha permeado a fondo la conciencia cristiana y eclesial. Sin embargo, poner al reino en el centro de la actividad humana significa anticipar en el hoy, en el presente escatológico, aquello que será el futuro escatológico para toda la humanidad⁵⁷. Así, el reino, con su fuerte llamada a la conversión, tiende a crear una sociedad con condiciones de vida más humanas. Es capaz de incidir profundamente en las estructuras de la sociedad y contribuir a realizar en el ámbito de la convivencia humana una fraternidad auténtica. El énfasis del Magisterio reciente –especialmente a través de la encíclica *Spe salvi*– sobre la escatología presente y su modelo integrador de las relaciones entre el tiempo y eternidad merece ser subrayado a este respecto.

Por otra parte, quizás hoy el punto más problemático sea la cuestión de la laicidad y de la presencia eclesial en el espacio público, donde el estilo de GS tiene aún mucho que enseñar. No se trata únicamente de la confrontación con las posturas laicistas del mundo occidental. Algunos teólogos aún vacilan en su comprensión de la apertura cristiana al mundo, acentuando ya sea el deber de llevar todas las cosas de la tierra a la patria definitiva, aunque no sean expresión de un cristianismo pleno, ya sea un proceso de secularización que respete todo lo mundano. El riesgo de la identificación del progreso humano con la historia de la salvación también ha dado lugar a las diversas teologías políticas y de la liberación, con un fuerte acento localista. La gran tentación de estas teologías es reducir el evangelio de salvación a un evangelio terrestre, que acentúa de modo unilateral la liberación de las esclavitudes temporales, olvidando la liberación personal del pecado traída por Cristo.

En realidad, cuando la actividad humana se adecua a la nueva condición de vida de los cristianos, se pone al servicio del crecimiento integral de la persona y de la sociedad. Al hacerlo encuentra un significado pleno, escatológico: tiene la posibilidad de dar frutos que permanecerán en el mundo renovado, que comienza con la renovación interior de cada hombre. Y estos frutos para el mundo contemporáneo serán mayores cuanto más animadas por la caridad estén las actividades humanas. De ahí también la necesidad del compromiso cristiano en ámbitos difíciles como la política, la economía y la cultura; o más actuales, como la ecología y la promoción humana⁵⁸, en los que, a pesar de las indicaciones de la encíclica *Caritas in veritate*, aún falta mucho por hacer.

⁵⁷ Cfr. CONTI, M., «L'uomo e la sua attività secondo la Gaudium et spes», 395.

⁵⁸ Cfr. GALEAZZI, P., *La missione della Chiesa verso le realtà temporali*, 464-468.

Finalmente, hay que decir que todo el capítulo III de GS sobre la actividad humana está orientado hacia Dios (cfr. 1 Co 8,6) y hacia Cristo en cuanto primogénito en el orden de la creación y de la redención. Según Kasper, no se recurre conscientemente al fundamento de la ley natural, que sería en principio reconocida por todos los hombres y constituiría un puente de entendimiento entre creyentes y no creyentes. El Concilio elige otro camino. No pone en primer plano los llamados *preambula fidei*, los presupuestos naturales de la fe, sino el *centrum fidei*, el mensaje de Jesucristo. Su respuesta deriva de una cristología universal, que halla su fundamento en Col 1,15-20⁵⁹. Los padres conciliares quisieron así poner de relieve la centralidad de Cristo, de manera que ningún discurso teológico sobre el mundo o sobre el hombre pueda ya prescindir de Él. En la cristología que subyace a GS no es meramente Cristo para el hombre, sino el hombre –y con él todas sus actividades– para Cristo y con vistas a Él. El hombre es epifanía de Cristo y con su actividad tiende a preparar una nueva tierra y un nuevo cielo. En esa transformación general resulta comprometida toda la creación.

El punto esencial para la valoración teológica de la actividad humana en el diseño de Dios se contiene en su vínculo con el hombre, en su «depender» del hombre y su vocación. La actividad humana está comprometida en el movimiento del hombre hacia Cristo, sin que se destruyan su finalidad y autonomía específicas. La humanización que lleva consigo es consecuencia de la divinización en Cristo que corresponde al diseño divino para el hombre. El cristianismo nunca ha rechazado radicalmente los valores humanos, pero no siempre ha logrado integrarlos. El Concilio Vaticano II se ha esforzado por sistematizar una reconciliación entre divinización y humanización⁶⁰. Sigue existiendo el problema de conciliar naturaleza y gracia, creación y redención, pero ahora se parte de la unidad del diseño divino y no de la distinción de los órdenes.

El Magisterio postconciliar se ha hecho eco de esta perspectiva unitaria desde diferentes instancias: La Iglesia tiene una tarea de iluminación respecto de la edificación de la sociedad, pues posee una visión global del hombre y la humanidad según el proyecto de Dios (cfr. Encíclica *Populorum progressio*, n. 13). Las realidades temporales, permeadas por el evangelio, revelan un espesor trascendente (cfr. Exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi*, n. 70). En el

⁵⁹ Cfr. KASPER, W., «L'uomo e la Chiesa nel mondo moderno», 91.

⁶⁰ Cfr. VINCENT, M., «Humanisation et divinisation dans la théologie de Vatican II», 437.

ámbito del trabajo humano, la Iglesia tiene la tarea de manifestar su grandeza en el designio divino de la creación y de la redención (cfr. Encíclica *Laborem exercens*, nn. 24-27; Exhortación apostólica *Christifideles laici*, nn. 14 y 43) y la Doctrina Social de la Iglesia es un instrumento privilegiado para ello: parte de la misión de la Iglesia e «instrumento de evangelización» (cfr. Encíclica *Centesimus annus*, n. 54; Encíclica *Sollicitudo rei socialis*, n. 41).

La teología postconciliar, en su reflexión desde la fe y en su diálogo con la cultura, subraya cada vez más que nuestra vida y nuestras actividades toman sentido y tienen asegurado el éxito fundamentalmente mediante Cristo, de modo que la edificación de una sociedad verdaderamente humana no es una utopía. Por eso la respuesta del cristiano no puede ser «a medias». Ha de creer por completo y, desde esa totalidad de la fe, sostener al mundo de hoy. Actuar en la realización de las estructuras técnicas desde la responsabilidad del amor⁶¹. En realidad, tras algunas vacilaciones, el pensamiento teológico ha comenzado a adquirir la pacífica convicción de que, entre todas las «posibles creaciones», se da solo una: la creación en Cristo. Por este motivo, el discurso sobre la autonomía ha debido ser ulteriormente explicitado desde la perspectiva de la única creación cristiforme existente⁶². Se comprende entonces que la actividad humana en el mundo se encuadra dentro del amplio camino de divinización del hombre. Aun para el no creyente, su actividad resulta ya una etapa hacia Dios; y su plenificación –que incluye la purificación del pecado y sus consecuencias– no es un añadido, sino precisamente su tendencia natural desde la unidad del designio divino.

En último término, el diálogo sobre el hombre y su actividad se enfrenta hoy día con la cuestión de si la apertura a Dios entra ya en la misma estructura del hombre: si las normas de comportamiento específicamente humano se fundan en esta apertura esencial o si la autonomía puede entenderse como la capacidad de rellenar, sin referente alguno, un espacio normativo vacío. Los problemas del desarrollo de una moral autónoma en este último sentido han sido claramente evidenciados por la encíclica *Veritatis splendor* (6-VIII-1993). La perversión del mundo moderno –no el mundo moderno en sí– es la pretensión del hombre a bastarse a sí mismo, desconociendo sus límites. No hay idea más inhumana que la exigencia de bastarse a sí mismo y a no

⁶¹ Cfr. RATZINGER, J., «El cristiano y el mundo de hoy», 162.

⁶² Cfr. MOSCHETTI, S., «La legittima autonomia delle realtà terrene», 430.

ser dependiente de nadie. Es la oposición radical de la relación constitutiva del hombre con Dios⁶³.

El Concilio, el Magisterio y la teología posteriores son bien conscientes, en definitiva, de que Dios no es un competidor del hombre. No hay humanismo auténtico que no acabe en la adoración de Dios. Valorar la actividad humana en el mundo no significa rechazar a Dios. Y adorar a Dios no significa despreciar al hombre y sus actividades. Lo que está en juego no es una cuestión académica, sino la vida misma del hombre y la sociedad. Por eso, como recuerda el n. 45 del Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia: «La participación en la vida filial de Cristo, hecha posible por la Encarnación y por el don pascual del Espíritu, lejos de mortificar, tiene el efecto de liberar la verdadera identidad y la consistencia autónoma de los seres humanos, en todas sus expresiones. Esta perspectiva orienta hacia una visión correcta de las realidades terrenas y de su autonomía, como bien señaló la enseñanza del Concilio Vaticano II».

⁶³ Cfr. DANÉLOU, J., «Mépris du monde et valeurs terrestres», 426-427.

Bibliografía

- ALBERIGO, G. (dir.), *Historia del Concilio Vaticano II*, Salamanca: Sígueme, 1999-2008.
- BARRERA, I., *Relación vida teologal-realidades terrenas en el Concilio Vaticano II, Thesis partim edita*, Romae: Pontificia Universitas Sanctae Crucis, 2007.
- BARTOLOMEI, M. C., «La Chiesa: testimone dell'amore di Dio per il mondo, annunciatrice del Regno», en BARTOLOMEI, M. C. y RONCONI, M. (eds.), *Per amore del mondo. Introduzione a Gaudium et Spes*, Milano: Supplemento a «Jesus», 2009, 55-71.
- BENESTAD, J. B., «Doctrinal Perspectives on the Church in the Modern World», en LAMB, M. L. y LEVERING, M. (eds.), *Vatican II: Renewal within Tradition*, Oxford: Oxford University Press, 2008, 147-164.
- BOEVE, L., «Gaudium et Spes and the Crisis of Modernity: The End of the Dialogue with the World?», en LAMBERIGHTS, M. y KENIS, L. (eds.), *Vatican II and its Legacy*, Leuven: Leuven University Press, 2002, 83-94.
- BOGLIOLO, L., «Autonomia», en GAROFALO, S. (ed.), *Dizionario del Concilio Ecumenico Vaticano Secondo*, Roma: Unedi-Unione Editoriale, 1969, 645.
- CONTI, M., «L'uomo e la sua attività secondo la Gaudium et spes alla luce del Nuovo Testamento», *Antonianum* 70 (1995) 367-400.
- DANIÉLOU, J., «Mépris du monde et valeurs terrestres d'après le Concile Vatican II», *Revue d'ascétique et de mystique* (1965) 421-428.
- DELHAYE, P., *La Iglesia en el Mundo de Hoy. Constitución pastoral «Gaudium et spes», I: Historia de los textos*, Salamanca: Taurus, 1970.
- ESCRIVÁ DE BALAGUER, J., *Conversaciones*, Madrid: Rialp, 1968.
- FITTE, H. D., *El trabajo en la Constitución Pastoral Gaudium et spes*, Romae: Athenaeum Romanum Sanctae Crucis, 1990.
- GALEAZZI, P., *La missione della Chiesa verso le realtà temporali nel Concilio Vaticano II e nel Magistero pontificio postconciliare*, Romae: Pontificia Universitas Sanctae Crucis, 2007.
- GIL HELLÍN, F., *Constitutio pastoralis de ecclesia un mundo huius temporis «Gaudium et spes»: Concilii Vaticani 2. synopsis in ordinem redigens schemata cum relationibus necnon patrum orationes atque animadversiones*, Città del Vaticano: LEV, 2003.
- GONZÁLEZ-CARVAJAL, L., «Una nueva actitud de la Iglesia ante el mundo de la Gaudium et spes», *Estudios Eclesiásticos* 81 (2006) 421-433.

- GUIX, J. M., «La actividad humana en el mundo», en HERRERA ORIA, Á. (dir.), *Concilio Vaticano II. Comentarios a la constitución Gaudium et spes sobre la Iglesia en el mundo actual*, Madrid: BAC, 1968, 267-336.
- ILLANES, J. L., *La santificación del trabajo: el trabajo en la historia de la espiritualidad*, 10 ed. Madrid: Palabra 2001.
- KASPER, W., «L'uomo e la Chiesa nel mondo moderno. La costituzione pastorale Gaudium et spes», en FORTE, B. (ed.), *Fedeltà e rinnovamento. Il Concilio Vaticano II, 30 anni dopo*, Cinisello Balsamo: San Paolo, 2005, 87-106.
- KRÄTZL, H., «Öffnung der Kirche zur Welt – Neue Sicht des Menschen, der Ehe und der irdischen Wirklichkeit. Anmerkungen zu Gaudium et Spes, besonders zu den Artikeln 12-17; 22; 36; 40-45; 47-52», en HIERDD, A. E. (ed.), *Zweites Vatikanisches Konzil – Ende oder Anfang?*, Münster: Lit Verlag, 2004.
- LAMBERT, B., «Gaudium et spes hier et aujourd'hui», *NRT* 107 (1985) 321-346.
- MOELLER, Ch., *L'élaboration du schéma XIII. L'Église dans le monde de ce temps*, Tournai: Casterman, 1968.
- MOSCHETTI, S., «La legittima autonomía delle realtà terrene. Riflessioni sulla Gaudium et spes», *La Civiltà Cattolica* 135 (1984) 428-440.
- NUBIOLA, R. M., *Trabajo y Redención en la Gaudium et spes*, Barcelona: Albada, 1993.
- OCÁRIZ, F., «El concepto de santificación del trabajo», en ID. (ed.), *Naturalaleza, gracia y gloria*, Pamplona: Eunsa, 2000, 263-271.
- PIACENTINI, T., «Attività umana», en GAROFALO, S. (ed.), *Dizionario del Concilio Ecumenico Vaticano Secondo*, Roma: Unedi-Unione Editoriale, 1969, 643-644.
- RATZINGER, J., «El cristiano y el mundo de hoy», en *Palabra en la Iglesia*, Salamanca: Sígueme, 1976.
- RODRÍGUEZ, P., «La identidad teológica del laico», en AA.VV., *La misión del laico en la Iglesia y en el mundo: VIII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Pamplona: Eunsa, 1987, 71-111.
- RODRÍGUEZ, P., *Vocación, trabajo, contemplación*, Pamplona: Eunsa, 1986.
- SCHILLEBEECKX, E., «Foi chrétienne et attente terrestre», en AA.VV., *L'Église dans le monde de ce temps. Constitution Gaudium et Spes. Commentaires du Schéma XIII*, Paris: Mame, 1967, 117-158.
- VINCENT, M., «Humanisation et divinisation dans la théologie de Vatican II», *Esprit et vie* 30-32 (1979) 433-439.
- WEBER, W., «Einleitung», en *Zweiter Vatikanisches Ökumenisches Konzil. PastoralKonstitution. Die Kirche in der Welt von heute*, Münster: Aschendorff, 1967.