

"El justo como la palma florecerá"

PASOS

REVISTA

PASOS

Una publicación del
Departamento Ecuménico
de Investigaciones (DEI)

SAN JOSE – COSTA RICA

Consejo editorial

Franz Hinkelammert
Pablo Richard
José Duque
Carmelo Alvarez
Elsa Tamez
Ingemar Hedström
María Teresa Ruiz
Victorio Araya
Jorge David Aruj
Guillermo Meléndez

Colaboradores

Julio de Santa Ana
Raúl Vidales
Hugo Assmann
Jorge Pixley

Edición gráfica

Jorge David Aruj

Diagramación

Carlos Aguilar

la reproducción total o
cada uno de los artículos
en esta revista siempre que
ite.

¿DE LA DOCTRINA SOCIAL A LA DOCTRINA SOCIAL?

Franz J. Hinkelammert

Con el nombre de doctrina social nos referimos a un determinado cuerpo doctrinal de la Iglesia católica, que surgió en 1891 con la encíclica *Rerum Novarum* del Papa León XIII. En ningún momento ha sido una doctrina estáticamente terminada, sino que se ha desarrollado desde entonces de una manera sistemática. A pesar de mantener una continuidad básica, ha pasado por profundos cambios hasta hoy. Estos cambios fueron inspirados por la historia de las sociedades, en las que la Iglesia ha tenido más presencia. En León XIII se nota la influencia del reformismo del naciente Estado burgués; en los años treinta, una relativa cercanía con las propuestas económicas y sociales de los fascismos europeos; después de la segunda guerra mundial una identificación casi total con las propuestas de las democracias liberales de masa de Europa Occidental, en las cuales la democracia cristiana jugó un papel decisivo; y a partir del Concilio Vaticano II una apertura siempre mayor a los problemas del capitalismo mundial, especialmente desde la perspectiva del tercer mundo y de América Latina como centro de preocupación. Recién en los años ochenta aparece una reflexión sistemática sobre países socialistas, que se inspira en la situación polaca en el período de la formación del sindicato Solidaridad y su conflicto con el gobierno socialista de Polonia.

CONTENIDO

- ¿De la doctrina social a la doctrina social?
Franz Hinkelammert 1
- Las instrucciones del Vaticano sobre la teología latinoamericana de liberación
Luis N. Rivera Pagán 10
- Nuevas tendencias en teología
José Miguez Bonino 18
- Discurso inaugural del Encuentro Nacional Eclesial Cubano
Monseñor Adolfo Rodríguez 24

En realidad, el cristianismo occidental, y en especial la Iglesia católica, ha tenido siempre una doctrina sobre la sociedad, aunque esta reflexión se hace sistemática recién a partir de la escolástica medieval, especialmente de Tomás de Aquino. En cierto sentido, su teología ha sido siempre también teología política, aunque este nombre se refiera hoy más bien a una determinada corriente del pensamiento teológico sobre la política. Eso distingue la tradición occidental del cristianismo de la tradición del cristianismo oriental, presente en las iglesias ortodoxas. Allí no aparece una doctrina social, sino que el pensamiento teológico más bien teologiza lo político.

La historia de esta doctrina social en sentido amplio es sumamente diversa. Su constante parece ser más bien la convicción profunda, de que la tierra es de todos los hombres, para que vivan de ella. A partir de allí se formula el derecho al uso de la tierra por

SAN JOSE - COSTA RICA

SEGUNDA EPOCA **1987**

Nº 9

ENERO



parte de todos, lo que implica el derecho de todos a las posibilidades de la vida. Al ser formulada como una emanación directa de la voluntad de Dios y como un derecho natural, esta afirmación es punto de partida de toda la reflexión. Pero esta afirmación no es doctrina, aunque sea su base. La doctrina se pronuncia sobre estructuras políticas en su referencia al derecho natural. Por eso contiene efectivamente un pensamiento político, tan accidentado y tan variado, como lo es la política que se ha llevado a cabo en nombre del cristianismo. Así, la historia de la doctrina es una historia de luz y de tinieblas, tal como la historia real, a la cual se refiere. Incluso la esclavitud ha sido legitimada en determinados períodos —y períodos largos— por esta doctrina.

Sin embargo, como cuerpo doctrinal cuya validez se sostiene hoy en día, la doctrina social de la Iglesia católica data de la fecha de aparición de la *Rerum Novarum*, aunque se conocen muchos antecedentes, sobre todo durante todo el siglo XIX. Si bien también esta doctrina se encuentra en un desarrollo continuo, no todos los cambios que se introducen tienen igual trascendencia. Hay un período de relativa estabilidad, que va desde la *Rerum Novarum* hasta el Concilio Vaticano II. Sin embargo, a partir de *Gaudium et Spes*, aparecen pensamientos que significan cambios profundos en esta tradición, que irrumpen en esta doctrina coherente y casi arquitectónicamente construida, vigente hasta este concilio. Por lo tanto, podemos referirnos a esta formulación como la doctrina clásica, que era la doctrina establecida. En su formulación nítida de los años cincuenta, es la doctrina que inspira a los gobiernos demócrata-cristianos de la postguerra en Europa.

El Concilio Vaticano II no da una nueva formulación coherente de la doctrina, sino que introduce más bien elementos nuevos, que resultan discordantes para el cuerpo doctrinal establecido. Aunque esta doctrina establecida sigue siendo difundida, ha perdido mucho de su poder de convicción. A partir de los elementos discordantes, en cambio, empiezan a darse nuevas reflexiones sobre la política, sin la aspiración de constituir una doctrina.

Surgen la teología política en Europa, y la teología de la liberación en América Latina, las que buscan una nueva relación con lo político, lo cual resulta incompatible con la doctrina social establecida. Aparecen así críticas sumamente duras a esta doctrina. Muchas veces prevalece la creencia de que se puede prescindir completamente de una reelaboración de la doctrina en vista de las nuevas perspectivas. Por lo menos en América Latina, se puede decir que la preocupación por la elaboración de una doctrina social, pasó a un nivel secundario, e incluso, desapareció. La crítica de la doctrina social establecida se interpretó como una crítica de cualquier doctrina social de la Iglesia. Al pensar la teología de la liberación teológicamente la realidad política, la propia teología parecía poder sustituir a la doctrina social. Todo el movimiento de las comunidades de base surgió en esta perspectiva. En muchas partes la Iglesia volvió a ser Iglesia de los pobres, y las comunidades podían pensar a través de la teología de la liberación su fe en términos concretos.

Sin embargo, al vivir su fe en términos de su vida concreta, las comunidades tienen que buscar alguna inserción política, entendiendo política en su sentido más amplio. De la fe concreta se derivan compromisos. La liberación no es resultado de la decisión de liberarse solamente, sino que exige una praxis liberadora. Pero una praxis liberadora exige conceptos de referencia. Aunque se las tome de otros movimientos políticos, hay que tener criterios para determinar de cuáles. Si bien no se busca fundar meramente movimientos políticos cristianos, la integración en una praxis política exige criterios según los cuales esta integración se efectúa.

Estos criterios no se desprenden directamente de la teología. Anticipar el reino por la praxis de liberación en esta tierra, puede inspirar la participación política. Pero de por sí no es un proyecto político ni tampoco un criterio preciso para la elaboración de este proyecto. Si bien la doctrina nunca ha tenido la función de elaborar proyectos políticos, sí elabora, a la luz de la fe, los criterios referentes a esos proyectos. Sin eso, una iglesia de los

pobres, identificada con los pobres, resultará marginada de los pobres y consuelo de los pobres en su marginación. Con eso, tanto los pobres como la Iglesia perderían la capacidad de liberación, que es precisamente el centro de la reflexión teológica de su fe.

Esta es la razón, por la que hoy vuelve a nacer una profunda preocupación por la doctrina social, precisamente entre las comunidades eclesiales de base y los teólogos de la liberación. Esta preocupación no elimina la crítica hecha a la doctrina preconiliar; pero la transforma en el sentido de asumir ahora su reelaboración en función de proyectos políticos de liberación. A este respecto, la publicación de la encíclica *Laborem Exercens* en 1981 marca efectivamente un hito. Mostró que esta reelaboración es posible, y que dentro de la doctrina social hay un espacio para una doctrina alternativa al cuerpo doctrinal preconiliar. América Latina ha sido seguramente el continente que ha aceptado más positivamente las reflexiones de esta encíclica, y fueron precisamente los teólogos de la liberación quienes la asumieron en alto grado. Por eso, no se trata hoy de inventar alguna doctrina alternativa a la preconiliar, sino de seguir la diversidad de líneas doctrinales que han surgido a partir de pronunciamientos de la Iglesia y dentro de la cual parece hoy posible una reflexión más profunda de esa doctrina.

No es posible ahora, trazar todo el desarrollo doctrinal en términos históricos. En vez de eso, voy a proceder más bien esquemáticamente, para hacer transparente algunos cambios básicos. Trataré de sintetizar los esquemas de argumentación y la propia lógica de la doctrina social preconiliar, que sigue aún vigente en muchos ámbitos de la Iglesia católica. A este esquema voy a contraponer otro que surge a partir del Concilio Vaticano II y está presente en *Laborem Exercens*. Dentro de una continuidad básica innegable, formula efectivamente una alternativa de interpretación. Se trata evidentemente de una simplificación, pero el resultado tiene que mostrar que no se trata de una simplificación terrible, sino que sirve para el esclarecimiento de posiciones. Por lo tanto, voy a analizar la doctrina preconiliar prime-

ro, para pasar después a la doctrina postconciliar.

LA DOCTRINA SOCIAL PRECONCILIAR

A pesar de que esta doctrina tiene un desarrollo muy complejo, es posible destacar un enfoque central que se repite en todos los autores y que da una constante dentro de las diversas elaboraciones. Se trata de una especie de esquematismo que subyace en todas las posiciones. Es algo como un marco categorial, dentro del cual se argumenta. Destacarlo es muy importante, debido a que en la doctrina postconciliar este marco categorial es cambiado. No cambian simplemente las argumentaciones, sino las propias categorías con las cuales se argumenta.

El centro de esta doctrina está en el concepto de la persona. El hombre es considerado primariamente como persona. Se insiste en que no puede ser reducido a ser solamente individuo, y de esta forma, la doctrina se presenta como crítica del individualismo. La persona es un ser social, y no puede ser comprendida sino en esta su relación social. Solamente a través de la sociedad la persona puede perfeccionarse a sí misma. El perfeccionamiento de la persona tiene por lo tanto determinadas condiciones sociales, denominadas *bien común*. Son "el conjunto de condiciones de la vida social que hacen posible a las asociaciones y a cada uno de sus miembros el logro más pleno y más fácil de la propia perfección". (*Gaudium et spes*, 26).

Al insistir en esta relación con el bien común, muchos autores hablan del *principio de solidaridad*. No se trata de una solidaridad introducida por voluntad sino una relación solidaria dada en la existencia humana misma. Hacen falta, acciones de solidaridad porque el hombre ya, existencialmente, es un ser solidario. No se puede perfeccionar si no es en sociedad, la que apoya el perfeccionismo de cada uno.

El bien común sirve a las personas, y las personas, en conjunto, lo aseguran. Por lo tanto, la persona misma no se define por el bien común. Eso es precisamente lo que la doctrina social consideraría como *colectivismo*. El

bien común parte de las personas y se refiere a ellas. Pero la persona no se constituye en cuanto tal por el bien común, sino que es asistida por él.

Este análisis de la persona en relación con el bien común, va acompañado por un análisis de la persona que es asistida por el bien común. La persona es concebida extendiéndose hacia el mundo real, o sea, el mundo natural y social. El hombre se hace persona al ser núcleo activo de sus actividades, cuyo origen es autónomo e independiente de él mismo. Dentro de la interrelación solidaria de todos los hombres, toda actividad nace del hombre —y no de la colectividad— y presupone, de esta manera, que el hombre es autónomo. Al tener autonomía, el hombre se afirma como persona. Esta doctrina, por lo tanto, no concibe al hombre independientemente de sus actividades, así como tampoco lo concibe independientemente de su solidaridad.

Sin embargo, en este punto la doctrina da un salto, que posteriormente va a ser importante para la crítica. Afirma, a priori, que esta autonomía de la persona que le permite ser libremente el origen de sus actos, descansa en la propiedad privada. Necesariamente, la persona se extiende al mundo, y no lo puede hacer autónomamente, sino por la afirmación de la propiedad privada. Sin autonomía el hombre no llega a ser persona, pero no puede llegar a ser autónomo, sino por medio de la propiedad privada de los bienes del mundo. La persona se extiende al mundo, transformando el mundo en propiedad privada. La relación social originaria es, por lo tanto, una relación social entre propietarios.

Esta concepción de la persona se vincula con un argumento aparentemente personalista en favor de una determinada forma de organizar la economía entera. Si la autonomía de la persona implica ya de por sí la propiedad privada, esto impone, igualmente, una economía basada en tal forma de propiedad. Si la relación social entre los hombres respeta la autonomía de la persona al respetar a cada uno como propietario privado, la economía capitalista del mercado emana directamente del carácter personal del hom-

bre. Reconocer al hombre como persona, equivale ahora a reconocer la economía capitalista de mercado como única forma aceptable para la organización de la economía. La persona llega a ser autónoma, cuando es reconocida como propietaria en una economía capitalista de mercado. Más todavía. La economía capitalista de mercado es la externalización en el mundo externo del carácter personal del hombre. El hombre necesariamente se hace presente por sus actividades en el mundo externo, y lo hace como persona en cuanto lo hace en una economía capitalista de mercado. Reconocer el hombre como persona y aceptar la legitimidad de la economía capitalista de mercado, es una misma cosa. Pero el hombre es libre solamente cuando es reconocido como persona en su autonomía. Así, el hombre no puede ser libre sino en una economía capitalista de mercado.

Aparece así, una secuencia básica que subyace en toda doctrina social preconiliar: hombre - autonomía - propiedad privada - economía capitalista de mercado - libertad. Cuando esta doctrina habla de la persona, se refiere siempre a esta secuencia completa. La resume en la palabra *persona*. *La economía capitalista de mercado no sirve a la persona, sino que es la existencia social de la persona.* Sirve al hombre, porque lo hace persona. Se transforma en valor eterno, en principio absoluto de la vida social que ni siquiera se puede cuestionar. La persona está por encima de todas las cosas; significa ahora que, al mismo tiempo, lo son también la propiedad privada y la economía capitalista de mercado. Que el hombre tenga también necesidades, es aquí un hecho perfectamente subordinado. No se pueden satisfacer necesidades por la destrucción de la persona, y por lo tanto, cualquier satisfacción de necesidades que entre en conflicto con la economía capitalista de mercado, *deshumaniza al hombre.* Esa es la consecuencia de este enfoque de la persona.

Ahora, si se concibe el bien común como el conjunto de condiciones de la vida social que hacen posible la mayor perfección de las personas, no nos debe sorprender que uno de los elementos centrales de esta concepción del

bien común sea precisamente el respeto a la propiedad privada. Existen muchos elementos que hacen falta para que las personas puedan perfeccionarse y de las cuales la sociedad se tiene que preocupar solidariamente. Sin embargo la doctrina social preconiliar pone siempre a la propiedad privada, y con ella a la economía capitalista de mercado, entre ellos. Con eso la pretendida crítica al individualismo se diluye en alto grado. Casi es imposible distinguir entre la persona de la doctrina preconiliar y el individuo de la tradición del pensamiento liberal. Las diferencias son más bien de matices.

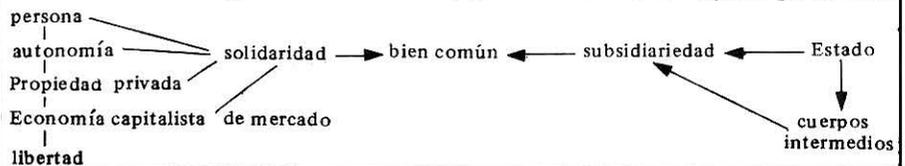
El bien común es ahora la formulación clave a través de la cual se enfoca toda vida social de las personas. Hay un ámbito personal al cual toda la vida social tiene que servir apoyando las condiciones de existencia de las personas. Todo se orienta por ese bien común, cuya clave son la propiedad privada y la economía capitalista de mercado. Aparece así el otro polo de la vida social, que es el Estado. El Estado no es persona, sino institución compuesta por personas al servicio de ellas. No puede tener voluntad arbitraria, pero tampoco ética personal. Como criterio de su acción tiene precisamente el bien común, porque una ética personal sólo pueden tenerla las personas. El bien común formula las exigencias frente al Estado, las condiciones de legitimidad de su acción. El Estado es legítimo si hace efectivo el bien común, pero el bien común es el conjunto de condiciones sociales del perfeccionamiento de las personas. Si no se orienta por el bien común, el Estado llega a ser ilegítimo. En este sentido, se habla de la subsidiariedad del Estado, y, lo que es solamente la formulación al revés, de la anterioridad de la persona al Estado. Pero la persona es necesariamente propietaria. Por tanto, el Estado es subsidiario frente a la propiedad privada, y la propiedad privada es anterior al Estado. Esto implica que el Estado es subsidiario frente a la economía capitalista de mercado, y la economía capitalista de mercado es anterior al Estado. El Estado es legítimo cuando afirma la economía capitalista de mercado, e ilegítimo, cuando no lo hace. Todas

estas expresiones son equivalentes en la visión de la doctrina preconiliar.

Eso da al ámbito personal una dimensión que la palabra como tal no tiene. Toda empresa privada es ámbito de la persona. IBM, First Nacional City Bank, United Fruit, Mercedes Benz son presencia de la persona humana en la sociedad. Toda la concentración del capital en la banca privada de hoy no es más que presencia de la persona humana frente a la cual todo Estado es subsidiario. Ninguna persona humana puede tener reclamos frente a ellos, derivados de su ser persona. Ellos son la presencia de la persona en la sociedad. Esta doctrina puede reclamar límites a sus arbitrariedades y hablar de control en este sentido, pero cualquier control es limitado por las condiciones de existencia de estas mismas entidades. Por eso, la afirmación de un posible control es siempre tan tímida que casi no se conocen casos en los cuales esta doctrina haya exigido efectivamente medidas concretas.

Entre este ámbito de la persona y el Estado, la doctrina social ubica los llamados cuerpos intermedios o asociaciones. Al ser confrontada la persona directamente con el Estado, la sociedad se polariza. Son las asociaciones intermedias las que posibilitan el surgimiento de todo el tejido social. Aquí se ubican todas las organizaciones solidarias de las personas, pero no las empresas. Las empresas son de ámbito personal, las asociaciones de ámbito social. Se trata especialmente de sindicatos, colegios profesionales, organizaciones vecinales, etc. Llenan el espacio entre lo personal —que es a la vez lo empresarial— y el Estado. Se orientan por el bien común y por lo tanto son subsidiarios frente a la persona. Eso implica que son también subsidiarios frente a la vigencia de la economía capitalista de mercado. Pero son autónomas frente al Estado, y por tanto, el Estado es subsidiario frente a ellas.

Este es el esquematismo básico de esta doctrina preconiliar. Lo podemos resumir de la siguiente manera:



La primera columna da la implicación completa del concepto de persona. Ese es el a priori de todo, lo intocable para toda acción política en la sociedad. Es la formulación del principio eterno, del valor absoluto que subyace en esta interpretación. El bien común, en el centro, formula las condiciones sociales de existencia de esta persona absoluta que formula la exigencia frente al Estado y a los cuerpos intermedios. Del hecho de la solidaridad entre las personas resulta un hecho existencial o —si se quiere— ontológico. Estado y cuerpos intermedios se encuentran en una relación subsidiaria con las personas, formulada por el bien común. Entre ambos, por su parte, rige una relación subsidiaria, porque el Estado es también subsidiario en relación a los cuerpos intermedios.

La forma argumentista es bien evidente. El principio básico consiste en la identificación de la persona con una institucionalidad específica. El hombre, para ser persona, tiene que tener tales o cuales instituciones, que no son más que réplicas de su ser personal en el mundo social. La persona humana es identificada con una determinada estructura social, para sostener que el hombre sin esa estructura es un ser deshumanizado. Persona y estructura ya no se distinguen; la humanización es idéntica a la estructura. Aparece una verdadera magia estructural que hace desaparecer al hombre en nombre de la persona. Insistiendo en esta identidad entre estructura social y persona, la estructura es transformada en un valor absoluto y eterno, en lugar del hombre. Por tanto, aparecen derechos naturales referidos a estructuras: derecho natural a la propiedad privada, derecho natural al matrimonio indisoluble. Cualquier estructura, que se quiera levantar por encima del hombre, se declara ahora parte esencial de su ser persona. De esta manera, se le exime de cualquier evaluación crítica. En lugar de analizar las estructuras en su conveniencia, se las declara valor eterno y se las deriva de alguna pretendida

revelación divina. Y siempre, cuando se establece la identificación entre alguna estructura específica y la persona, se declara la subsidiariedad del Estado y de los mismos cuerpos intermedios en relación a ellas.

Ratzinger dio últimamente un ejemplo de esta manera de proceder. Para insistir en su reivindicación de la escuela privada, la declara simplemente una emanación de la revelación divina, para identificarla así con el ser personal del hombre. Por lo tanto, la deriva como derecho natural y declara al Estado, que no la acepta, infractor del derecho natural absoluto y eterno. Siendo, el Estado subsidiario, tendría que fomentar este derecho natural en nombre de la persona. Si no lo hace, se sale del marco de la subsidiariedad y actúa ilegítimamente. Ratzinger propugna así, el derecho de rebelión.

El mecanismo es obvio, y se puede repetir con cualquier institución específica que la Iglesia quiera imponer. En nombre del criterio de la persona y sus derechos naturales se rechaza la vigencia de cualquier criterio. Sin embargo, al elevar a esta persona hasta los cielos, se denigra al hombre. Cuando la persona se identifica con estructuras específicas, el hombre pierde sus derechos de vida. El hombre ahora tiene que vivir para el sábado, y no el sábado para el hombre. Estructuras divinizadas se levantan frente a él, y exigen adoración. Se cae así en algo que la doctrina siempre dice que quiere evitar. Se cae en la salvación del hombre por las estructuras. Las estructuras salvan, y el hombre no tiene reclamos frente a ellas. La doctrina preconciiliar desemboca, de esta manera, en un simple fetichismo de las estructuras. Desemboca en la anterioridad de la propiedad privada frente al hombre.

LA DOCTRINA POSTCONCIILIAR

La doctrina social postconciiliar arranca desde la Encíclica *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II. Sin embargo, esta encíclica todavía no elabora un nuevo cuerpo doctrinal. Introduce elementos discordantes con la doctrina preconciiliar, los que son desarrollados en documentos posteriores. Pero ya, en *Gaudium et spes* es

perceptible la necesidad de una profunda transformación de la doctrina preconciiliar.

El intento hasta ahora más conceptualizado de formular esta nueva inquietud, en términos de un cuerpo doctrinal transformado, se percibe con más claridad en la encíclica *Laborem Exercens*, publicada en 1981. Por lo tanto voy a basarme sobre todo en ella para demostrar la línea en la que tal doctrina social parece estar surgiendo.

El cambio ya se hace notar a través de un cambio significativo de las palabras. En el centro de la doctrina preconciiliar está la persona; en el centro de la doctrina postconciiliar está el sujeto. Se insiste ahora en que el hombre es sujeto de su vida y que, como sujeto, es trabajador. El hombre que trabaja es persona, pero en cuanto persona es sujeto del trabajo, un sujeto que decide por sí mismo.

Este sujeto que decide por sí mismo, es sujeto en comunidad con todos los otros. En cuanto sujetos de su actividad, que ahora es vista como trabajo, todos tienen la misma dignidad. Basurero, intelectual, empresario, obrero, campesino o presidente, todos tienen esta dignidad en cuanto sujetos de su trabajo. El trabajo tiene que servir a la realización de la humanidad de todos y cada uno. Por eso, todos tienen que poder trabajar y derivar de su trabajo un sustento digno. El tipo de trabajo que hacen o el producto que producen, no debe originar la negación de su dignidad como sujetos. Esto es condición para que una sociedad sea humanizada, y lo es por el carácter intrínseco de la solidaridad entre los hombres. Nuevamente se trata de una solidaridad existencial, incluso ontológica. Las muchas solidaridades humanas voluntarias existen en función de esta solidaridad existencial, intrínsecamente contenida en la propia subjetividad del hombre.

Esta visión del sujeto es sumamente activa. El punto de partida y ejecutor del trabajo, y a través de éste se proyecta sobre el mundo exterior. Lo hace para transformarlo en productos que sirven a la satisfacción de sus necesidades. El trabajo hace disponible el mundo exterior para un sujeto, cuya dignidad orienta la producción y distri-

bución del conjunto de los productos producidos por el trabajo del conjunto de los sujetos. Pero el propio sujeto - cada uno de los sujetos - es el punto de partida y el punto de llegada de este trabajo.

Este es el concepto de subjetividad que aparece ahora en la doctrina social. Tiene analogías con el concepto de la persona en la doctrina preconciiliar, pero ha pasado por una profunda transformación. Lo que ha pasado al primer plano es el trabajo que el sujeto efectúa para la satisfacción de necesidades. El sujeto se proyecta sobre el mundo exterior, pero ya no en términos de la persona. La persona de la doctrina preconciiliar se proyecta sobre el mundo para transformarlo en propiedad privada, y el punto de vista de la satisfacción de las necesidades es totalmente secundario en relación a esta personalización por la propiedad privada. El sujeto en la doctrina postconciiliar, en cambio, se proyecta sobre el mundo exterior, para transformarlo mediante su trabajo en función de la satisfacción de sus necesidades. La reflexión sobre la propiedad es algo posterior. Por otro lado, la doctrina preconciiliar tiene mucha dificultad para concebir la solidaridad existencial entre los hombres, su necesaria sociabilidad. La doctrina postconciiliar la puede establecer por la dignidad de cada uno de los sujetos como sujeto del trabajo y del consumo de un producto producido en una tierra que es de todos. Respetándose mutuamente en esta su dignidad, el producto producido es un producto común. Por lo tanto, rigen relaciones solidarias sobre su producción y distribución.

Eso implica una reconceptualización del bien común. Sigue siendo "el conjunto de condiciones de la vida social que hacen posible a las asociaciones y a cada uno de sus miembros el logro más pleno y más fácil de la propia perfección". (*Gaudium et spes*, 26). Pero el significado de esta definición ahora cambia. En la concepción preconciiliar, el bien común afirma la institución específica de la propiedad privada y de la economía capitalista del mercado, a la cual subordina toda la satisfacción de las necesidades humanas. Ahora la relación se invierte, y no se afirma ninguna institución específi-

ca. Parte de la satisfacción de las necesidades humanas como criterio insustituible de la organización social. La sociedad tiene que ser organizada de manera tal, que cada uno pueda, a partir de su trabajo, derivar el sustento de una vida digna para sí y para los suyos. *Gaudium et spes* destaca, por lo tanto, "la vida y los medios necesarios para vivirla dignamente" como el elemento que está en "el primer lugar" del respeto al hombre. (*Gaudium et spes*, 27). Con esta valorización de la vida humana concreta ya no es compatible la fijación de una institución específica como exigencia del bien común. La fijación en una institución específica es sustituida, de esta forma, por un criterio sobre el conjunto de las instituciones, y se habla de la necesaria subjetividad de toda la sociedad. El conjunto de las instituciones tiene que ser conformado de manera tal que esta subjetividad concreta sea respetada.

El bien común, es ahora esta exigencia de conformar el sistema institucional de tal manera que la subjetividad del hombre quede asegurada. Esto implica, indefectiblemente, que la vida y los medios para vivirla dignamente tengan el primer lugar en la vida social, a partir de lo cual el conjunto de la sociedad tiene que ordenarse. No es que se reduce a eso, sino que tiene que ser formado de manera que esta subjetividad concreta tenga lugar en ella.

Eso implica una reformulación del propio principio de la subsidiariedad. Ya no se trata de una subsidiariedad del Estado en relación al mercado y a la propiedad privada, sino de una subsidiariedad de todas las instituciones en relación a la subjetividad del hombre. El Estado no es subsidiario en relación al mercado, sino que tanto el mercado como el Estado son subsidiarios en relación al sujeto humano concreto. El sujeto humano es ahora anterior a toda institucionalidad, sea ésta de mercado o del Estado. Se habla, por lo tanto, de la primacía del trabajo del hombre sobre el capital, de la persona sobre las cosas.

La *Laborem Exercens* dice refiriéndose a la sociedad orientada hacia su finalidad expresada en el bien común, como la subjetividad de la sociedad. El camino de llegar a esta subjetividad de la sociedad, lo llama socialización.

Pero siempre se trata de una subsidiariedad del conjunto institucional en relación al sujeto.

En relación al orden económico, el conjunto institucional se polariza entre plan y mercado. Si ambos son subsidiarios en relación al sujeto, la relación entre ellos no puede ser de subsidiariedad. Aparece más bien un pensamiento de equilibrio entre ambos. En esta relación equilibrada, le corresponde al mercado el abastecimiento de los mercados particulares, y a la planificación el ordenamiento tal de los mercados; que los grandes desequilibrios macroeconómicos del desempleo y de la pauperización, sean dominables. Se trata del problema de un equilibrio interinstitucional entre plan y mercado que asegure el pleno empleo, una distribución de ingresos que permita a todos una vida digna y un equilibrio ecológico en la relación del trabajo humano con la naturaleza. La planificación tiene que tener un grado tal, que dichos equilibrios sean efectivamente logrados, y más allá de esta función de la planificación opera el mercado en el abastecimiento de mercados particulares. Guardando estos límites, tanto del plan como del mercado, la relación entre plan y mercado puede equilibrarse.

Esta nueva visión del equilibrio entre mercado y plan, explica que la doctrina social postconciliar hable de la planificación económica como una función ordinaria del Estado, para salir al paso del peligro del desempleo. Extender este criterio a la distribución del ingreso y al equilibrio ecológico es una consecuencia obvia. Este equilibrio mercado-plan se puede perder en dos líneas. A partir de tal concepción de equilibrio mercado-plan, *Laborem Exercens* habla de la posibilidad de una inversión del orden, que puede aparecer por cada uno de los dos polos. Por un lado, la dogmatización de la propiedad privada y, por lo tanto, del mercado, que rompe el equilibrio al negar la planificación. Por otro, el apriorismo de la eliminación de la propiedad privada y un exceso de planificación, que lleva a la excesiva burocratización. En ambos casos la encíclica habla del economicismo, que es siempre una ruptura del equilibrio mercado-plan, que tiene que asegurar la subjetividad de la socie-

dad. Rompiendo el equilibrio en dirección al mercado, negando la planificación, se desarrollan los desequilibrios macroeconómicos del desempleo, de la pauperización y de la destrucción del medio ambiente. Rompiéndolo hacia la planificación, negando el mercado, se desarrollan los desequilibrios del desabastecimiento de los mercados particulares. El bien común, en cambio, exige la búsqueda de una institucionalidad tal, que el equilibrio mercado-plan quede asegurado lo mejor posible.

Se trata ahora de un pensamiento de equilibrios interinstitucionales. Las condiciones de estos equilibrios se formulan a partir de la tesis general de la subsidiariedad del conjunto institucional en relación al sujeto concreto. La problemática no aparece solamente en relación al equilibrio mercado-plan. Vuelve a aparecer en todos los ámbitos de la sociedad en la relación entre actividades públicas y actividades particulares. Siempre la actividad pública se legitima a partir de una exigencia universal de la satisfacción de necesidades. El campo de la salud o de la educación son ejemplos obvios. Se trata de actividades que tienen que llegar a todos universalmente, sin ser discriminadas para algunos. Sobre todo no debe haber una discriminación en función de los ingresos privados de sus usuarios. Eso da una importancia clave a la salud y educación públicas. Solamente ellas pueden llegar a un servicio eficiente para todos sin mayores discriminaciones. Sin embargo, también son subsidiarias. Pero la salud pública no es subsidiaria de las instituciones privadas de salud, ni la educación pública subsidiaria de la educación privada. La institución salud y la institución educación son subsidiarias del sujeto, en cuyo servicio trabajan. Al interior de estos conjuntos institucionales aparece de nuevo una relación de equilibrio interinstitucional, en la cual el carácter universal del servicio empuja hacia sistemas públicos tanto de salud como de educación, mientras que sólo razones muy particulares pueden justificar instituciones privadas. La razón del servicio universal puede incluso excluir la conveniencia de instituciones privadas.

Eso se repite en relación a las instituciones de beneficencia. También,

ellas son subsidiarias en relación al sujeto, que ayuda espontáneamente al otro sujeto. Pero esta ayuda espontánea no es suficiente. Subsidiariamente hacen falta instituciones caritativas, y, de nuevo, la exigencia universal de ayudar a todos lleva a que aparezca un servicio público de beneficencia. Tampoco en este caso el Ministerio de beneficencia pública es subsidiario de la institución Cáritas, como institución privada de la Iglesia. Ambas son subsidiarias en relación al sujeto, que ayuda espontáneamente a su prójimo donde lo encuentre. Pero son necesarias, porque la ayuda espontánea no llega a todas las partes adonde tendría que llegar. Nuevamente la relación entre ellas es de equilibrio, en la que la exigencia universal de apoyo al desgraciado, orienta hacia la promoción de una beneficencia pública, mientras que condiciones particulares rigen sobre la necesidad de instituciones privadas.

En todos los niveles institucionales aparecen problemas parecidos, y según el objetivo concreto, los equilibrios institucionales tienen sus características propias. En el propio campo de los medios de comunicación aparece el mismo problema de la subsidiariedad de la institución a la subjetividad. Cada vez más los medios de comunicación se introducen en la vida subjetiva para aplastarla. Tendrían que ser subsidiarios de la subjetividad y de la vida interna y subjetiva del hogar. También aquí hay un problema de equilibrio interinstitucional. Es bien evidente que es mucho más fácil asegurar esta subsidiariedad en relación a la vida subjetiva en los medios públicos de comunicación que en los medios privados. Ocurre un robo de la subjetividad, precisamente de parte de los medios privados de comunicación que aplastan la vida subjetiva. Por eso hace falta una presencia, por lo menos significativa, de los medios públicos de comunicación.

Este pensamiento en equilibrios interinstitucionales, que reciben su criterio de la subsidiariedad del conjunto institucional en relación al sujeto, implica también un cambio en las consideraciones sobre la relación entre centralización y descentralización. Muchas veces se identifica, sin más, centralización con intervención de los poderes públicos y descentralización

con privatización. La doctrina postconciliar relativiza en muchos sentidos este punto de vista. Los poderes públicos no necesariamente centralizan, pueden precisamente descentralizar. Los mecanismos privados de acción descentralizan a veces, pero en otras, tienden a altos grados de centralización. El equilibrio interinstitucional, por lo tanto, no es un equilibrio entre centralización y descentralización, sino entre polos que cada uno tiene en su interior; el problema de la tensión entre centralización y descentralización. Aparece así el problema de la descentralización interna de instituciones centralizadas. Este problema no se soluciona con la privatización. Las grandes instituciones privadas tienen este problema, así como lo tienen las instituciones públicas. Una gran empresa no es una entidad descentralizada por el hecho de ser de propiedad privada. Una administración pública no es necesariamente un mecanismo exclusivamente centralizado, sino que puede ser altamente descentralizado en sus niveles de municipalidad, provincia, etc. Solamente en propiedades privadas muy pequeñas coincide el efecto descentralizador con la propiedad privada. Sin embargo, la propiedad privada de hoy es altamente centralizadora. Tiene muchas veces una capacidad centralizadora mayor que los propios Estados.

Precisamente *Laborem Exercens* se refiere a este problema con el nombre del "argumento personalista". (Nr. 15). Se trata de un argumento preferentemente dirigido, precisamente, a la descentralización en el interior de las instituciones centralizadas. Ya no es un argumento en favor de la propiedad privada, excepto en el caso de la pequeña producción. Es un argumento que insiste en una organización tal de la institución centralizada, que cada uno que trabaja en ella, puede sentirse trabajando "en algo propio". Sin esta descentralización, la institución centralizada corre el riesgo de hacer sentirse a sus trabajadores como meros instrumentos, lo que daña tanto al hombre como a la propia economía.

Recién de esta manera el pensamiento, en términos de equilibrios interinstitucionales, se completa. Orientado por la subsidiariedad del conjunto

institucional en relación al sujeto, se llega al criterio sobre el equilibrio de instituciones públicas y particulares, de plan y mercado. Definido el equilibrio, se vuelve al sujeto por la exigencia de la descentralización interna de las instituciones centralizadas —sean éstas públicas o privadas— para lograr una organización tal, que cada trabajador pueda sentirse trabajando en algo propio. El círculo completo define la subjetividad de la sociedad, que es la exigencia del bien común. No se trata de un proyecto político, sino de un criterio, a la luz del cual los proyectos políticos se orientan humanamente.

Teniendo esta definición del bien común como subjetividad de la sociedad, podemos volver sobre la discusión del concepto de la persona en la doctrina postconciliar. Se descubre ahora la propia subjetividad de la persona. En la doctrina preconiliar la persona no es subjetiva, sino un simple derivado de una estructura de propiedad privada. La propiedad privada sustituye la subjetividad de la persona, con el resultado de que aparece la anterioridad de la propiedad privada al propio sujeto. Eso cambia en la doctrina postconciliar, donde la persona se constituye a partir del reconocimiento del hombre como sujeto. El sujeto es ahora anterior a la persona, la persona se forma en el proceso de reconocimiento del sujeto. Al lograr la subjetividad de la sociedad, se logra estabilizar al hombre como persona.

Que el hombre sea reconocido en su subjetividad, implica que se puede formar autónomamente como persona. En la tradición del personalismo el concepto de la persona implica el otro de la autonomía. Para que el hombre sea persona, tiene que ser reconocido en su autonomía. Sin embargo, este reconocimiento de la autonomía de la persona se basa en el reconocimiento de su subjetividad, que se lleva a cabo por la subjetividad de la sociedad. El hombre llega a ser persona en el grado en que puede vivir autónomamente su subjetividad.

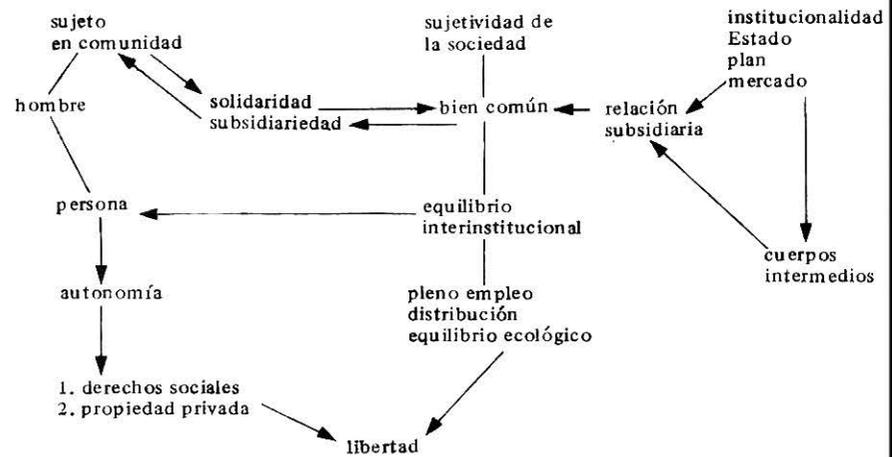
También la doctrina preconiliar une el concepto de la autonomía con el de persona. Sin embargo, no toma en cuenta la subjetividad del hombre, en su anterioridad tanto a la sociedad

como a la persona. Por lo tanto, hace descansar la autonomía de la persona en la propiedad privada. Entonces, de la necesaria autonomía de la persona se deriva la necesidad de la propia economía capitalista de mercado como su sustento. Sin embargo, tal autonomía de la persona existe para unos solamente porque para otros no existe; así como la propiedad privada capitalista existe para unos, porque no existe para otros. Se trata de una autonomía de la persona, la que es esencialmente elitista e impide un reconocimiento universal del hombre como persona.

Por eso, en la doctrina postconciliar, aparece la persona y su autonomía basada más bien en los derechos sociales de la persona, y no en la propiedad privada. Se trata de los derechos sociales —derechos asegurados por la sociedad orientada por la subjetividad— que surgen del reconocimiento de la subjetividad de la persona: derecho al trabajo, a una vida digna, a la salud, a la educación. Al constituir derechos efectivos, aseguran la autonomía de la persona, y hacen posible que el sujeto humano exista como persona. Como tal, puede ser libre. A la subjetividad de la sociedad, corresponde por lo tanto una persona autónoma, por el reconocimiento de sus derechos sociales. La propiedad privada deja de ser el sustento básico de la autonomía de la persona, con el resultado de que el reconocimiento del hombre como persona ahora puede ser universal, y no solamente para una élite. Eso no excluye que también alguna propiedad privada apoye la autonomía de la persona. Pero sólo secundariamente, y adicionalmente a las garantías fundamentales contenidas en los derechos sociales de la persona. Eso corresponde al carácter generalmente secundario de los problemas de la propiedad en la subjetividad de la sociedad. Se trata siempre de construir el sistema de propiedad entre sus varias formas de propiedad pública, cooperativa, o privada, de manera tal que sea compatible con esta subjetividad de la sociedad y que la apoye. La subjetividad de la sociedad ya no puede definirse por un determinado sistema de propiedad, sino solamente por el equilibrio interinstitucional que impone las condicio-

nes que el sistema de propiedad tiene que cumplir.

Los propios cuerpos intermedios —siempre vinculados con la autonomía de la persona y su sustento necesario— tienen que ser introducidos como elemento de subjetivización de la sociedad, y un apoyo decisivo para asegurarla. Como tal, siguen siendo subsidiarios del sujeto, mientras el Estado es subsidiario frente a ellos. Esta estructura básica de la doctrina postconciliar la podemos resumir en el siguiente esquema:



La categoría clave es el hombre como sujeto, que es sujeto en comunidad, lo que se expresa por el principio de solidaridad. Del sujeto en comunidad surge el bien común, que orienta la sociedad a la subjetividad, por los equilibrios interinstitucionales que se constituyen en subsidiariedad al sujeto. Estos equilibrios definen la persona en su autonomía, basada primariamente en los derechos sociales y, secundariamente, en la propiedad privada. De la subjetividad de la sociedad junto con la autonomía de la persona, surge la libertad.

El bien común orienta toda la institucionalidad del Estado, plan y mercado, hacia una relación subsidiaria con el sujeto. De esta manera, la lógica de la subjetividad de la sociedad resulta ser una lógica de las mayorías.

Núcleo central del esquema es el circuito que pasa del sujeto en comunidad al bien común, como equilibrio interinstitucional subsidiario del sujeto en su autonomía, resultando el hombre en su subjetividad como persona.

EL IMPACTO POLITICO DE LA DOCTRINA POSTCONCILIAR

Es muy notable el hecho de que la reformulación de la doctrina social, anteriormente analizada, ha tenido muy poco impacto, tanto en la Iglesia católica como en las sociedades, en las cuales ésta Iglesia existe. En la misma Iglesia empezó, con la aparición de la doctrina postconciliar, un largo debate de recuperación por parte del sector conservador. Este fenómeno se reforzó, precisamente, después de la aparición de la *Laborem Exercens*, la

encíclica del Papa Juan Pablo II Cuando el Cardenal Ratzinger en su *Instrucción sobre Libertad Cristiana y Liberación*, hace referencia a la doctrina social, no lo hace sino en términos de la doctrina preconciliar, mezclándola con algunas palabras claves tomadas de la *Laborem Exercens*, sin transmitir su significado. Si bien esta doctrina postconciliar ha sido asumida por los teólogos de la liberación en América Latina, la jerarquía dio muy poca resonancia a este hecho.

Ciertamente, tomada en serio, la doctrina postconciliar es sumamente conflictiva. Y lo es especialmente frente a la sociedad burguesa actual. Precisamente en la *Laborem Exercens* se puede percibir este hecho. Esta encíclica habla, por un lado, de la subjetividad de la sociedad, a la cual contraponen la pérdida de la subjetividad en el "economicismo", siendo éste un fenómeno de apriorismo en relación a la estructura económica. Distingue, por lo tanto, dos economicismos: aquel del mercado y el de la planificación. Se

trataría, por un lado, de un apriorismo de la propiedad privada, y, por el otro, de un apriorismo de la abolición de la propiedad privada. Por la crítica de estos apriorismos, se establece la subjetividad de la sociedad a través de un equilibrio plan-mercado.

Eso implica una crítica tanto a los sistemas capitalistas como socialistas actuales. Sin embargo, resulta que esta crítica se encuentra en las sociedades socialistas con muchas tendencias propias que apuntan en la misma dirección. Por diversas razones —y entre ellas, también la razón de la eficacia económica— las sociedades socialistas actuales están suavizando el apriorismo de la abolición de la propiedad privada y de la planificación, lo que implica una orientación creciente hacia la subjetividad de la sociedad. En las sociedades capitalistas, en cambio, hay una tendencia contraria hacia un apriorismo siempre más absoluto de la propiedad privada. Toda la ideología del capitalismo actual gira alrededor de la concepción del mercado capitalista como *societas perfecta*, que es constituida por este apriorismo de la propiedad privada. Por eso, una afirmación decidida de la doctrina postconciliar llevaría a un conflicto profundo con el imperio del mundo occidental, y encuentra posibilidades de diálogo precisamente en los países socialistas. Pero la Iglesia es predominantemente una Iglesia del mundo burgués, y dependiente de él. Por lo tanto, habrá necesariamente corrientes muy fuertes para recuperar la doctrina preconiliar, que además para los nuevos movimientos del tipo del *Opus Dei* y de *Comunio* es la única aceptable. Así, la recuperación lleva a la inmunización de la doctrina postconciliar. Ella subsiste solamente con muchas ambivalencias.

Sin embargo, hay un problema adicional. Cuando se desarrolló la doctrina postconciliar con su concepto de la subjetividad de la sociedad, se pensaba muy poco en las implicaciones de una visión de este tipo. La subjetividad de la sociedad se concebía sobre todo en relación a la economía, y a las críticas de los economicismos y los apriorismos respectivos. Pero esta subjetividad es necesariamente mucho más amplia. Relativiza toda institucionalidad respecto a la vida corporal y con-

creta del hombre. No puede referirse únicamente a las estructuras e instituciones económicas. La institucionalidad comprende también dos instituciones, cuya subjetividad entra en cuestión: *el matrimonio y la Iglesia*. El concepto de subjetividad implica que no hay ninguna sociedad perfecta. No niega solamente a las instituciones económicas de la planificación y del mercado el carácter de institución perfecta. Lleva implícita la crítica más allá de estas instituciones, para exigir también la subjetividad de las instituciones matrimonio e Iglesia. Si todas las instituciones son subsidiarias en relación al sujeto concreto, éstas tendrán que serlo también. Ahora bien, el Concilio Vaticano II ya había dejado de hablar de la Iglesia como institución perfecta. Desmistificando la imaginación de la Iglesia como sociedad perfecta, había anunciado la Iglesia más bien como misterio. Ese era un paso importante para extender el principio de la subjetividad a la propia Iglesia. Sin embargo, la posible transformación de la Iglesia chocó con resistencias intraeclesiales mucho mayores que la declaración de la subjetividad de las instituciones económicas. Eso se explica también, porque el primer gran choque entre el Vaticano y la Teología de la Liberación se produjo a raíz de la eclesiología y no de la teoría social. Leonardo Boff había cuestionado la concepción de la Iglesia como *societas perfecta*, y la había enfocado como misterio de la humanidad, siguiendo muy de cerca a la eclesiología del Concilio. Pero ahora ya no había duda de que la declaración de subjetividad de planificación y mercado se iba a extender a la subjetividad de la propia Iglesia. La crítica del poder del capital y del Estado implicaba la crítica del poder de la Iglesia. Como consecuencia, de la reformulación del poder del capital y del Estado, el poder de la Iglesia tenía que reformularse también. En ese momento, la doctrina postconciliar chocó con toda teología conservadora, siendo el actual Papa un representante de esta teología. A los conservadores les vino el *horror vacui*. Eso con más fuerza todavía porque las reacciones, especialmente en Europa y Estados Unidos, hicieron claro que la subjetividad de las instituciones iba a incluir la concepción del matrimonio, que tampoco podría sobrevivir como

concepción de una *societas perfecta*, lo que tradicionalmente ha sido así en la Iglesia Católica.

Una vez aparecidas estas consecuencias, el punto de vista conservador volvió al poder y empezó a aplacar los logros de la doctrina postconciliar. Por supuesto, no se ha declarado su ilegitimidad ni se la ha anulado; pero la deja lo más marginada posible. Su desarrollo futuro depende, por consiguiente, de un debate teológico a niveles mucho más profundos de lo que la simple referencia a una doctrina social hace sospechar. Se trata ahora de un debate de toda una teología conservadora centrada en la teología del dolor, del sufrimiento y de la cruz en favor de una teología de la vida, de la nueva tierra y de la resurrección. Se trata de la discusión sobre la vida corporal y concreta como referencia de juicio sobre toda la vida humana. ●

