

**COMENTARIO DESDE UNA PERSPECTIVA
ECONOMICO SOCIAL**

Franz Hinckelammert

I. INTRODUCCION

La encíclica *Laborem Exercens* tiene dos razones claves a las cuales debe su aparición. Por un lado se trata de una razón expresa que se refiere al conjunto de los países del tercer mundo y sus problemas económico-sociales. Por otro lado tiene una razón no expresa, que se refiere al conflicto social y político aparecido en Polonia desde hace alrededor de dos años.

La referencia expresa a la situación del tercer mundo justifica el carácter universal que asumen las tesis de la encíclica. Según todo el tono de la encíclica, ésta es la preocupación principal:

Echando una mirada sobre la familia humana entera, esparcida por la tierra, no se puede menos de quedar impresionados ante un *hecho desconcertante* de grandes proporciones, es decir, el hecho de que, mientras por una parte siguen sin utilizarse conspicuos recursos de la naturaleza, existen por otra grupos enteros de desocupados o subocupados y un sinfín de multitudes hambrientas: un hecho que atestigua sin duda el que, dentro de las comunidades políticas como en las relaciones existentes entre ellas a nivel continental y mundial —en lo concerniente a la organización del trabajo y del empleo— hay algo que no funciona y concretamente en los puntos más críticos y de mayor relieve social (n. 18). (Los números de las notas se refieren a los acápites de la encíclica en su traducción oficial al castellano).

La visión que se presenta del tercer mundo es notablemente diferente a aquella que nos suelen dar los organismos internacionales o el Banco Mundial. En la visión del Banco Mundial se destaca con la misma fuerza el hecho de la escandalosa pauperización de los pueblos del tercer mundo, pero no se analiza este hecho en cuanto a sus orígenes. La encíclica, en cambio, hace un análisis más allá de la constatación de la pauperización. La vincula con una raíz, que el Banco Mundial calla. Se trata del desempleo.

Efectivamente, el empobrecimiento de los pueblos del

tercer mundo no se puede entender ni explicar sino como consecuencia del hecho de que la organización económico-social, dentro de la cual existen, se muestra cada día más incapaz de asegurar el empleo de la fuerza de trabajo existente en aquellos países. Por lo tanto, siendo el empleo el único canal capaz de asegurar una distribución de ingresos que asegure la satisfacción de las necesidades de todos, la incapacidad del sistema económico-social para asegurar el pleno empleo resulta ser el verdadero origen del empobrecimiento de los pueblos del tercer mundo.

Si bien la encíclica insiste en la obligación de prestar subsidio a los desocupados (n. 18), su autor tiene plena conciencia de que tal subsidio no puede sustituir una política eficaz de pleno empleo. Muy pocas sociedades en el mundo tienen la capacidad económica para mantener sin trabajo grupos grandes de desocupados. Hasta en los países capitalistas del centro, el aumento del desempleo en la década de los 70 llevó a tales aumentos de los gastos sociales, que éstos amenazan la estabilidad económica. La razón está en que, en tal momento de crisis, el producto nacional se estanca o baja, mientras que los gastos sociales contraídos suben desproporcionadamente.

Este mismo problema sobresale en forma más grave en los países del tercer mundo. Allí el porcentaje de desempleo suele ser mucho mayor que en los países desarrollados del centro, y simultáneamente, el producto per cápita, y más todavía el salario medio, es mucho más bajo. En tal situación el subsidio a los desocupados se hace económicamente imposible. Cuanto más cerca esté el salario medio de la subsistencia de los trabajadores, más cerca tendrá que estar un subsidio a los salarios. Sin embargo, un subsidio al desocupado cuyo tamaño se acercara al salario, a la larga destruiría cualquier ética del trabajo en cualquier tipo de sociedad, por el hecho de que socavaría necesariamente los incentivos para trabajar.

Por estas razones, el subsidio a los desocupados puede ser solamente una solución pasajera para el desempleo. El

subsidio es eficaz solamente en la medida en que el fenómeno del desempleo es marginal. Pero cuando alcanza las magnitudes que hoy día suele tener en los países del tercer mundo (la CEPAL estima el desempleo en América Latina alrededor del 40 por ciento), los problemas del empobrecimiento de la población solamente tienen solución en cuanto se solucione el problema del empleo.

Estos hechos por tanto justifican que la encíclica escoja como su hilo conductor la problemática del empleo.

II. LA ENCICLICA Y EL CASO DE POLONIA

Lo anterior se da en relación a la razón expresa de la aparición de la encíclica. Pero parece, que a partir del conflicto social y político en Polonia existe una razón no expresa, que se podría suponer y que podemos tratar de comentar brevemente.

Este conflicto polaco también gira de hecho alrededor de la problemática del empleo, a pesar de que sus orígenes son otros. El conflicto se origina más bien a partir de problemas del desabastecimiento, y se amplía inmediatamente en dirección a un cuestionamiento general de la posición de poder del partido comunista polaco, que de hecho ostenta también el poder económico en el país.

Sin embargo, una vez llegado el conflicto a este cuestionamiento general, aparecen nuevas consecuencias que surgen de la discusión de posibles alternativas. Hasta ahora Polonia es un país de un pleno empleo generalizado y prácticamente garantizado. Pero con la discusión de las alternativas y de poder apareció el fantasma del desempleo. El sindicato Solidaridad es un sindicato que prácticamente logró organizar la clase obrera polaca entera. Pero al organizarla asume necesariamente la defensa de los intereses de esta clase. No se puede limitar a la defensa de grupos obreros determinados.

Ahora bien, en la discusión de las alternativas de poder, no podía haber duda de que un giro hacia una reorganización capitalista del país significaba una ruptura con la tradición del pleno empleo en Polonia. Ni en Polonia, ni fuera de Polonia hay duda alguna de que tal reorganización capitalista no es posible sin provocar por lo menos un desempleo mayor de dos millones de obreros con el consiguiente empobrecimiento de los grupos obreros afectados (alrededor del 20 por ciento). Sin embargo, eso es una perspectiva que una organización obrera del tipo del sindicato Solidaridad jamás puede tolerar. Aunque lo afirmara, no podría sobrevivir como organización a un desastre social de este tamaño. El fantasma del desempleo se transformó de esta manera en una verdadera espada

de Damocles para el sindicato Solidaridad, que lo obligó a buscar posibles alternativas de poder en el marco de la continuidad del sistema socialista vigente, cambiándolo sin destruirlo. Más que la posible amenaza de una intervención extranjera, esta amenaza de una catástrofe social como resultado de su acción reformista, obligó al sindicato Solidaridad a afirmar la continuidad del socialismo en Polonia.

Se trata por tanto de una constelación objetiva de intereses, que lleva a esta continuidad y no solamente y ni principalmente la amenaza extranjera. Y cuanto más esta constelación de intereses se hacía evidente, más podría recobrar el partido comunista polaco su confianza en el futuro. Sabía que el tiempo actuaba en su favor por el simple hecho de que con el tiempo se iba a aumentar la conciencia de la amenaza social que se derivaba de una vuelta a la organización capitalista del país.

En ese sentido, el conflicto polaco es esencialmente diferente de la *Primavera de Praga* (1968). El conflicto polaco se produjo en el momento de una crisis mundial del capitalismo. Europa Occidental, principal escaparate del capitalismo hacia los países socialistas de Europa Oriental, entró en una fase de desempleo masivo, que los mismos países capitalistas consideran un hecho que irá en aumento a largo plazo. Este ejemplo da extremo realismo a la amenaza del desempleo para Polonia en el caso de una reorganización capitalista del país. En el caso de la primavera de Praga esa situación era radicalmente diferente. El capitalismo mundial se encontraba en pleno auge y existía la ilusión de un capitalismo de bienestar eterno en Europa Occidental. No se percibía aún la crisis que se iba a producir en la década de los 70. Un peligro de desempleo masivo no aparecía en ninguna parte. Era por tanto un período en el cual, para un país socialista, podría parecer atractiva una transformación que acercara la estructura económico-social a aquella de los países capitalistas de Europa Occidental. Efectivamente, esa era la esperanza de los políticos que condujeron la primavera de Praga. Buscaban sustituir el sistema de planificación vigen-

te por una reorganización del sistema económico en términos de un sistema de empresas autogestionadas (una economía socialista de mercado). Sin embargo, una economía socialista de mercado sólo puede funcionar si es capaz de asegurar el pleno empleo. Los políticos de Praga tenían esta ilusión, la cual era comprensible. Pero hoy no es posible tenerla.

Esta misma ilusión de la economía socialista de mercado explica otra diferencia entre la primavera de Praga y el conflicto polaco. En el conflicto polaco se da una rebelión de la clase obrera en contra de una burocracia socialista, que ha desembocado en la constitución de una organización de clase obrera autónoma frente al poder sustentado por el partido comunista polaco. Existen por tanto dos poderes enfrentados en el país. En la primavera de Praga, en cambio, el movimiento fue dirigido e interpretado por los dirigentes del propio partido comunista en el poder, que llamaron a una reorganización económica y social del país. Nuevamente podemos entender este hecho en el sentido de que existía una ilusión en cuanto a la capacidad de una economía de mercado, que en el caso polaco ya no se da, porque la experiencia de la crisis mundial del capitalismo la destruyó.

Forzosamente, por tanto, el sindicato Solidaridad tenía que buscar un cambio dentro del actual sistema, dejando de lado la esperanza de poder solucionar los problemas económico-sociales por un sistema de empresas autogestionadas o una economía socialista de mercado. Vuelve a plantear la necesidad de una economía planificada, pero ahora con una participación autónoma de la clase obrera en la determinación de la planificación y una mayor flexibilidad de todas las estructuras económicas por tipos de autogestión, co-gestión y reconocimiento de la necesidad de empresas de propiedad privada, especialmente en el campo.

Dada tal constelación objetiva de intereses en Polonia, y siendo el sindicato Solidaridad una organización de clase con profundo arraigo cristiano y sobre todo católico, la Iglesia Católica polaca no podría actuar más con aquella Doctrina Social de la Iglesia Católica, que se había formulado

a partir de la encíclica *Rerum Novarum* de León XIII. La tesis de un derecho natural a la propiedad privada y el tratamiento de los problemas del empleo y de la distribución de ingresos en términos de una tal llamada responsabilidad social de la propiedad privada, era totalmente incompatible con la situación de intereses del sindicato, que apelaba a la colaboración de la Iglesia. Insistir en tal doctrina, habría sido perfectamente un hecho suicida tanto para el sindicato Solidaridad como para una Iglesia Católica de gran arrastre popular. Hacía falta una reformulación audaz de la Enseñanza Social de la Iglesia polaca.

Sin embargo, este hecho aislado justificaba solamente una pastoral de la jerarquía polaca y no una encíclica de pretensión universal. La razón de la aparición de una encíclica universal se da porque se considera que esta problemática polaca se puede interpretar más ampliamente sobrepasando el caso particular de Polonia. La constelación de intereses en Polonia, efectivamente, se vio repetida en muchos otros países del mundo, y en especial, en los países del tercer mundo. Dado el hecho de que en general el desempleo es la raíz del empobrecimiento actual de los pueblos, las razones por las cuales en Polonia hablaban de una continuidad del sistema socialista, a pesar de los grandes cambios aspirados, también hablaban en favor de una radical reestructuración de los sistemas económico-sociales en estos otros países. Los criterios necesarios para la interpretación del conflicto polaco, resultaron ser válidos para un conflicto social mucho más amplio que abarca el mundo entero. Hasta ahora, analizando esta relación, se justifica la elaboración de estos criterios a nivel de una encíclica universal, en la cual ya no hace falta mencionar específicamente el caso de Polonia porque no se trata simplemente de este caso; se trata de criterios universales.

Esta necesidad de elaborar criterios universales, se subraya todavía más por el hecho de que en muchas partes del tercer mundo aparecen movimientos de liberación de arraigo cristiano que también reclaman la colaboración de la

Iglesia Católica. Como estos movimientos operan en una constelación de intereses sumamente parecida a la que se produjo en Polonia, la Iglesia tampoco podía seguir insistiendo en una doctrina social que ahora, a nivel universal, resultaba suicida tanto para estos movimientos de liberación como para una Iglesia que mantiene y quiere mantener su arrastre popular. Por tanto, la reformulación de esta enseñanza parecía estar a la orden del día a nivel de toda la Iglesia.

III. EL ARGUMENTO CENTRAL DE LA ENCICLICA

Sin duda, el autor de la encíclica es consciente de que está introduciendo una determinada ruptura en el cuerpo de la doctrina social, como fue enseñada a partir de León XIII. Refiriéndose al tratamiento del trabajo y de la llamada "cuestión social" en esta enseñanza, la encíclica insiste al terminar la introducción:

Si en el presente documento volvemos de nuevo sobre este problema --sin querer por lo demás tocar todos los argumentos que a él se refieren-- no es para recoger y repetir lo que ya se encuentra en las enseñanzas de la Iglesia, sino más bien para poner de relieve --quizá más de lo que se ha hecho hasta ahora-- que el trabajo humano *es una clave*, quizá *la clave esencial*, de toda la cuestión social, si tratamos de verla verdaderamente desde el punto de vista del hombre. Y si la solución... debe buscarse en la dirección de "hacer la vida humana más humana", entonces la clave, que es el trabajo humano, adquiere una importancia fundamental y decisiva (n. 3).

El Papa, por tanto, está consciente de que en la doctrina anterior --entendemos por doctrina el cuerpo doctrinal aparecido a partir de la encíclica *Rerum Novarum* de León XIII-- la clave de la solución de la "cuestión social" se buscó en otro elemento, que no menciona la nueva encíclica para no darle un aspecto demasiado profundo a la ruptura que implica este cambio de clave. De esta manera, la encíclica deja establecido que considera la ruptura como un cambio en la continuidad de la doctrina y no como condena. Sin embargo, nos parece conveniente elaborar esta ruptura más allá de lo que la propia encíclica lo hace, para ver, posteriormente, hasta qué grado existe efectivamente tal continuidad.

Ya que la encíclica *Laborem Exercens* destaca el trabajo humano como clave de toda cuestión social, desaparece un principio central de la enseñanza anterior: *el derecho natural a la propiedad privada* (además, el Papa Juan Pablo II, jamás

en sus pronunciamientos, ha mencionado tal derecho natural). Con eso desaparece como clave de la solución de la "cuestión social", lo que siempre la doctrina había considerado como tal: *la responsabilidad social de la propiedad privada*. En cuanto clave de la interpretación, por tanto, el trabajo humano sustituye la propiedad privada. Obviamente la doctrina consideraba el trabajo humano como algo importante, al igual que la nueva encíclica considera —aunque no la menciona— la responsabilidad de la propiedad privada como algo importante. Sin embargo, lo que ha cambiado es lo que se considera como la clave de la "cuestión social". En pronunciamientos anteriores de Juan Pablo II eso ya se anunciaba con un cambio de palabras, pues el Papa dejó de hablar de *responsabilidad social* de la propiedad privada para hablar más bien de una *hipoteca social* que grava sobre la propiedad privada. *Responsabilidad* es una expresión más bien moral, mientras que la palabra *hipoteca* expresa una relación de derechos reclamables, una relación jurídica efectiva. Si hay hipotecas, tiene que haber un reclamo, que es anterior a la propiedad privada sobre la cual pesa la hipoteca. Si hay por tanto hipoteca, no hay derecho natural a la propiedad privada. Un derecho natural no se puede perder, mientras que una propiedad hipotecada se pierde si uno no paga la hipoteca. En la doctrina, en cambio, se habla de responsabilidad, puesto que sostiene que la propiedad privada es un derecho natural y por tanto no se puede perder, ni aún en el caso de que se posea sin responsabilidad alguna.

La formulación clásica de esta posición de la doctrina ya está contenida en la *Rerum Novarum*, pero está en forma más expresa en la *Quadragesimo Anno*;

Siempre ha de quedar intacto e inviolable el derecho natural de poseer privadamente y transmitir los bienes por medio de la herencia; es derecho que la autoridad pública no puede abolir, porque el hombre es anterior al Estado (n. 45).

A través del establecimiento de un sistema de anterioridades, se destaca la propiedad privada como la clave de toda la sociedad por derecho natural. En tanto que el hombre es considerado como anterior al Estado o a la sociedad, se le concibe como propietario de las cosas. Por tanto, lo que se considera anterior al Estado, es el *propietario privado* de las cosas, considerado como el hombre humanizado. Haciéndose propietario privado, el hombre se humaniza. Por consiguiente, en la doctrina "hacer la vida humana más humana" significa hacer del hombre un propietario privado. Visto eso en la perspectiva de la responsabilidad social de la propiedad privada, aparece como derecho fundamental universal algo que todavía en el documento de Puebla se sostiene, es decir, el "acceso a la propiedad y a otras formas de dominio privado sobre los bienes exteriores" (n. 1271). El hombre, por tanto, se hace persona en cuanto se hace propietario. Un conocido manual de la doctrina expresa esta vinculación de la personalización con la propiedad privada en los siguientes términos:

Tiene un valor 'personalizante' gracias a las responsabilidades que concierne: Estabiliza el hogar doméstico, del cual es algo como el 'espacio vital'. Condiciona la iniciativa económica de los particulares y de sus asociaciones privadas. Es la infraestructura necesaria de una ciudad libre. (P. Bigo, *Doctrina Social de la Iglesia*. Búsqueda y Diálogo, Barcelona 1967, p. 262).

En la encíclica *Laborem Exercens*, en cambio, aparece el trabajo precisamente en aquellos lugares en los cuales la doctrina social pone la propiedad privada. El hombre ya no se hace persona en cuanto se hace propietario, sino que se hace persona, en cuanto asume el trabajo:

El hombre debe someter la tierra, debe dominarla, porque como 'imagen de Dios' es una persona, es decir, un ser subjetivo capaz de obrar de manera programada y racional, capaz de decidir acerca de sí y que tiende a realizarse a sí mismo. *Como persona, el hombre es pues sujeto del trabajo* (n. 6).

En esta línea, entonces, no se habla de la anterioridad del hombre-propietario al Estado, sino...

...de la primacía de la persona sobre las cosas, del trabajo del hombre sobre el capital como conjunto de los medios de producción (n. 13).

Como tal se antepone el hombre como sujeto de trabajo a todo sistema socio-económico.

Esta verdad... debe ser siempre destacada en relación con el problema del sistema de trabajo, y también de todo el sistema socio-económico. Conviene subrayar y poner de relieve la primacía del hombre en el proceso de producción, *la primacía del hombre respecto de las cosas*... El hombre como sujeto del trabajo, e independientemente del trabajo que realiza, el hombre, él solo, es una persona. Esta verdad contiene en sí consecuencias importantes y decisivas (n. 12).

En una visión tal, la vida familiar y la estabilización del hogar tampoco puede ser vista como resultado del espacio vital que concede la propiedad privada. Al contrario, también aquí aparece ahora la primacía del trabajo:

El trabajo es el fundamento sobre el que se forma *la vida familiar*, la cual es un derecho natural y una vocación del hombre... El trabajo es, en un cierto sentido, una condición para hacer posible la fundación de una familia, ya que eso exige los medios de subsistencia que el hombre adquiere normalmente mediante el trabajo...

En efecto, la familia es... una *comunidad hecha posible gracias al trabajo* y la primera *escuela interior de trabajo* para el hombre (n. 10).

Frente a la doctrina social en sus primeras formulaciones y algunas interpretaciones doctrinales que hicieron de la propiedad privada un principio rígido, la *Laborem Exercens*, en la línea de la *Gaudium et Spes* (67 y 71) y de la *Populorum Progressio* (22 y 23) representa una posición novedosa,

clara y significativa.

La doctrina usó como tal clave un concepto del hombre que se personaliza por la propiedad privada, mientras que la encíclica *Laborem Exercens* utiliza un concepto del hombre que se personaliza por su trabajo. Y mientras que para la doctrina la propiedad privada es la infraestructura de una ciudad libre, para la encíclica *Laborem Exercens* lo es el hombre que llega a ser persona en cuanto que la sociedad lo respeta al respetar su primacía sobre las cosas y reconociéndolo como sujeto del trabajo.

IV. EL CONCEPTO DEL TRABAJO

La encíclica destaca el carácter fundamental del trabajo humano tanto en términos de la inteligencia humana como de la fe:

La Iglesia está convencida de que el trabajo constituye una dimensión fundamental de la existencia del hombre en la tierra... La Iglesia... saca esta convicción sobre todo de la fuente de la Palabra de Dios revelada, y por ello lo que es *una convicción de la inteligencia* adquiere a la vez el carácter de *una convicción de la fe* (n. 4).

En la parte II hasta la IV la encíclica trata esta "convicción de la inteligencia", y en la parte V la "convicción de la fe". Nos concentraremos primero en la discusión de las razones de la "convicción de la inteligencia".

La encíclica trata el trabajo en el contexto de "someter la tierra". De hecho, desde el punto de vista de la encíclica, el trabajo humano es la actividad del hombre de someter la tierra:

El trabajo entendido como una actividad "transitiva", es decir, de tal naturaleza que, empezando en el sujeto humano, está dirigida hacia un objeto externo, supone un dominio específico del hombre sobre la 'tierra' y a la vez confirma y desarrolla este dominio...

Todos y cada uno, en una justa medida y en un número incalculable de formas, toman parte en este gigantesco proceso mediante el cual el hombre 'somete la tierra' con su trabajo (n. 4).

Cuando, la encíclica habla de tierra en este contexto, se refiere expresamente a "todo el mundo visible" (n. 4).

La encíclica ve en dos niveles este trabajo entendido como un dominio sobre la tierra. Por un lado lo ve como trabajo objetivo, y por otro, como trabajo subjetivo.

En el sentido objetivo el trabajo se dirige hacia los objetos externos, y es visto como fuerza transformadora.

Emerge así el significado del *trabajo en sentido objetivo*, el cual halla su expresión en las varias épocas de la cultura de la civilización. El hombre domina ya la tierra por el hecho de que domestica los animales, los cría y de ellos saca el alimento y vestidos necesarios, y por el hecho de que puede extraer de la tierra y de los mares diversos recursos materiales...

Entendida aquí no como capacidad o aptitud para el trabajo, sino como un *conjunto de instrumentos* de los que el hombre se vale en su trabajo, la técnica es indudablemente una aliada del hombre. Ella le facilita el trabajo, lo perfecciona, lo acelera y lo multiplica (n. 5).

En este trabajo en sentido objetivo y apoyado por la técnica, operan las más variadas finalidades. Cada trabajo específico tiene su finalidad específica. Sin embargo:

Tanto la primera industrialización, que creó la llamada cuestión obrera, como los sucesivos cambios industriales y post-industriales, demuestran de manera elocuente que también en la época del 'trabajo', cada vez más mecanizado, *el sujeto propio del trabajo sigue siendo el hombre* (n. 5).

Los diversos trabajos específicos, con sus diversas finalidades específicas, no constituyen sujetos humanos específicos. Los hombres son hombres en cuanto sujetos del trabajo, y no según las diferencias entre los trabajos que ejercen.

A partir de esta afirmación de la subjetividad universal la encíclica pasa a definir el trabajo en sentido subjetivo. El hombre es sujeto de trabajo no en cuanto albañil, ingeniero, etc., sino en cuanto persona humana:

Como persona él trabaja, realiza varias acciones pertenecientes al proceso de trabajo; éstas, independientemente de su contenido, han de servir todas ellas a la realización de su humanidad, al perfeccionamiento de esa vocación de persona, que tiene en virtud de su misma humanidad (n. 6).

Por eso, la dignidad del trabajo no se deriva de la especi-

tividad de este trabajo ni de su finalidad específica. Consiste en el hecho de que el trabajador es persona:

...el fundamento para determinar el valor del trabajo humano no es en primer lugar el tipo de trabajo que se realiza, sino el hecho de que quien lo ejecuta es una persona...

...*el primer fundamento del valor del trabajo es el hombre mismo, su sujeto* (n. 6).

A partir de la constatación de esta subjetividad del trabajo, la encíclica descubre detrás de las finalidades específicas de los varios trabajos específicos una finalidad de todas estas finalidades; un sentido del trabajo más allá de todos los contenidos concretos de los trabajos, que es el hombre mismo:

De hecho, a fin de cuentas, *la finalidad del trabajo*, de cualquier trabajo realizado por el hombre ---aunque fuera el trabajo 'más corriente', más monótono en la escala del modo común de valorar e incluso el que más margina permanece siempre el hombre mismo (n. 6).

Las muchas finalidades del trabajo tienen una finalidad: la vida del hombre. Eso hace que detrás del trabajo objetivo aparezca el trabajo en su sentido subjetivo, de sujeto, que exige que al hombre se le trate como lo que en verdad es: una persona. El trabajo, por tanto, es plenamente trabajo humano sólo si es concebido en esta *su* subjetividad:

El trabajo entendido como proceso mediante el cual el hombre y el género humano someten la tierra, corresponde a este concepto fundamental de la Biblia sólo cuando al mismo tiempo, en todo este proceso, el hombre se manifiesta y confirma *como el que 'domina'*. Este dominio se refiere en cierto sentido a la dimensión subjetiva más que a la objetiva: esta dimensión condiciona *la misma esencia ética* del trabajo (n. 6).

Comparando el trabajo en su sentido objetivo y subjeti-

vo, la encíclica llega a la siguiente conclusión:

...es cierto que el hombre está destinado y llamado al trabajo; pero, ante todo, el trabajo 'en función del hombre' y no el hombre 'en función del trabajo'. Con esta conclusión se llega justamente a reconocer la preeminencia del significado subjetivo del trabajo sobre el significado objetivo (n. 6).

Tenemos con eso ya el núcleo de toda la encíclica que en los capítulos posteriores se desarrolla en sus varias dimensiones. La afirmación de tal preeminencia del trabajo en su sentido subjetivo sobre el objetivo, aquí no es una simple afirmación moral o de un "debe ser"; es la afirmación de algo que siempre existe y que inevitablemente se da. Sin embargo, es también algo que muchas veces no se respeta, y que se viola. Se puede violar tal hecho, pero el hecho no desaparece simplemente porque está violado. Esto tiene una dimensión muy radical. El trabajo en sentido objetivo es un trabajo específicamente humano, al cual el animal no tiene acceso. El hombre, sin embargo, puede realizar tal trabajo en sentido objetivo porque él es sujeto y por tanto, persona, y porque sigue siéndolo aunque sea denigrado en su subjetividad y personalidad. Si se quiere se puede decir que el hombre es ontológicamente sujeto y persona en cuanto trabajador.

No es sujeto y persona porque sea reconocido como tal, sino porque lo es; hace falta, reconocerlo como tal, es decir, como lo que es. Sin embargo, se le puede violar en lo que es y se puede establecer la sociedad en contra del hombre. *Frei ist der Mensch, auch wenn er in Ketten geboren*. "Libre es el hombre, aunque haya nacido encadenado".

A partir de eso la encíclica analiza, por un lado, la violación de la subjetividad del trabajo, y por otro lado, un proyecto de sociedad que sea capaz de afirmar tal subjetividad del trabajo y por consiguiente de la persona humana. A partir de la tesis de la preeminencia del trabajo subjetivo sobre el objetivo, se dan las dimensiones de la crítica y del proyecto. La encíclica enfoca la violación de esta subjetividad

del hombre principalmente como *economismo*, pero también como *materialismo*; al mismo tiempo elabora el proyecto de libertad a través de la solidaridad. *Economismo y solidaridad* aparecen, por tanto, como los polos de la crítica y proyecto que impregnan todo el resto de la encíclica. A partir del concepto del economismo se define entonces el capitalismo —se le da un significado más amplio de lo común—, y a partir del concepto de solidaridad se concibe la socialización como proyecto de subjetivación del trabajo, dándole a la palabra socialización también un significado ampliado. Tomando en cuenta las ampliaciones de las palabras, la encíclica plantea los polos de crítica y de proyecto en los términos de *capitalismo y socialización*. Capitalismo aparece en el sentido de violación de la subjetividad del trabajo y, por lo tanto, violación de la persona; y socialización en el sentido de la recuperación de esta subjetividad y, por lo tanto, de la persona humana.

Analizado el trabajo en sentido objetivo y subjetivo, la encíclica destaca, por un lado, la “amenaza al justo orden de los valores” (n. 7) con los términos de materialismo y economismo y, por otro lado, la “solidaridad de los hombres del trabajo” (n. 8) anunciando la “Iglesia de los Pobres”, y concluye, bajo el título “Trabajo: Dignidad de la persona” (n. 9), que en el trabajo el hombre se hace más hombre. Estos capítulos prefiguran lo que posteriormente se tratará como conflicto entre trabajo y capital.

En el análisis que sigue trataremos estos capítulos mencionados en el conjunto de la discusión del concepto del capital y del capitalismo.

V. EL CONCEPTO DEL CAPITAL

El concepto del capital aparece en la encíclica en dos contextos distintos. Por un lado, se habla del capital en el sentido del conjunto de los medios de producción y se dice que se trata de un concepto en sentido restringido:

Todo lo que está contenido en el concepto de 'capital' —en sentido restringido— es solamente un conjunto de cosas.

...el 'capital', siendo el conjunto de los medios de producción, es sólo un *instrumento* o la causa instrumental (n. 12).

En este contexto la definición del capital coincide con la definición anterior de la técnica:

Entendida... como un *conjunto de instrumentos* de los que el hombre se vale en su trabajo, la técnica es indudablemente una aliada del hombre (n. 5).

El conjunto de los instrumentos se llama indistintamente capital o técnica.

Sin embargo, hay otro contexto en el cual aparece el capital más bien como una relación social. En este caso la encíclica habla preferentemente de capitalismo. Cuando se habla de capitalismo, se habla del dominio de las cosas sobre el hombre y por tanto de una instrumentalización del hombre, y cuando se habla de capital, se habla simplemente de un conjunto de cosas, indistintamente de que dominen al hombre o sean dominadas por él. Sin duda este uso de las palabras permite ciertas ambigüedades que el documento no pretende resolver. En tales casos el problema siempre es lograr un discernimiento adecuado.

El capitalismo se define en el contexto de la discusión del economismo y del materialismo. Del economismo se dice que es:

...una inversión del orden establecido desde el comienzo con las palabras del libro del Génesis: *el hombre es considerado*

como un instrumento de producción, mientras él, —él solo, independientemente del trabajo que realiza— debería ser tratado como sujeto eficiente y su verdadero artífice y creador. Precisamente tal inversión de orden, prescindiendo del programa y de la denominación según la cual se realiza, merecería el nombre de 'capitalismo', en el sentido indicado más adelante con mayor amplitud (n. 7).

Esta conceptualización amplia del capitalismo no coincide simplemente con el "sistema capitalista":

Se sabe que el capitalismo tiene su preciso significado histórico como sistema, y sistema económico-social, en contraposición al 'socialismo' o 'comunismo' (n.7).

Por tanto se establece una distinción entre sistema capitalista y capitalismo, siendo el concepto capitalismo más amplio que el de sistema capitalista. Veremos después que la encíclica hace una distinción análoga en cuanto al socialismo. Hablará de socialismo o comunismo, en relación al sistema económico social existente y usará un concepto correspondiente más amplio, que será la socialización en contraposición con el capitalismo ampliado. La encíclica se pronunciará en favor de la socialización en contra del capitalismo, sin pronunciarse —en sentido de política contingente— en favor del sistema socialista en contra del sistema capitalista. La encíclica elabora tales conceptos de capitalismo y socialización como principios de ilegitimidad o legitimidad de políticas, y no de ilegitimidad o legitimidad de sistemas económico-sociales existentes. Elabora criterios de juicio, y no juicios hechos.

La inversión del orden que lleva a considerar al hombre como un instrumento de producción, y que la encíclica llama *capitalismo*, surgió en la primera mitad del siglo XIX:

...el trabajo se entendía y se trataba como una especie de 'mercancía', que el trabajador —especialmente el obrero de la industria— vende al empresario, que es a la vez poseedor del

capital, o sea del conjunto de los instrumentos de trabajo y de los medios que hacen posible la producción. Este modo de entender el trabajo se difundió de modo particular, en la primera mitad del siglo XIX (n. 7).

Sin embargo, la encíclica destaca que ha habido un cambio debido a la acción de las asociaciones obreras y de los poderes públicos:

La interacción entre el hombre del trabajo y el conjunto de los instrumentos y de los medios de producción ha dado lugar al desarrollo de diversas formas de capitalismo —paralelamente a diversas formas de colectivismo— en las que se han insertado otros elementos socio-económicos como consecuencia de nuevas circunstancias concretas, de la acción de las asociaciones de los trabajadores y de los poderes públicos, así como de la entrada en acción de grandes empresas transnacionales (n. 7).

A partir de allí la encíclica considera el peligro constante —el hecho constante— de volver a considerar...

...el trabajo como una 'mercancía *sui generis*' o como una anónima 'fuerza' necesaria para la producción (se habla incluso de 'fuerza-trabajo').

...conviene reconocer que el error del capitalismo primitivo puede repetirse dondequiera que el hombre sea tratado de alguna manera a la par de todo el complejo de los medios materiales de producción, como un instrumento y no según la verdadera dignidad de su trabajo, o sea como sujeto y autor, y, por consiguiente, como verdadero fin de todo el proceso productivo (n. 7).

El economismo por tanto es visto como un tratamiento del trabajo humano como simple instrumento de producción, que aparece con el capitalismo primitivo de la primera mitad del siglo XIX. Sin embargo, vuelve a aparecer, aun cuando la acción de las asociaciones obreras efectivamente ha influido sobre la situación; y vuelve a aparecer no solamente en el sistema capitalista, sino también en el sistema socialista siempre que el trabajo es tratado como un simple instrumen-

to de producción. En el sistema capitalista, cuando el trabajo es reducido a una 'mercancía *sui generis*', y en el sistema socialista, cuando es reducido a una simple 'fuerza-trabajo' o una especie de principal fuerza productiva, considerada como parte de las fuerzas productivas en general. En los dos casos la encíclica habla del economismo o capitalismo.

Desde esta perspectiva del economismo, la encíclica enfoca el conflicto entre trabajo y capital como una antinomia...

...la antinomia en cuyo marco *el trabajo ha sido separado del capital y contrapuesto al mismo*, en un cierto sentido ónticamente como si fuera un elemento cualquiera del proceso económico (n. 13).

Nuevamente parte del surgimiento de este conflicto en el sistema capitalista:

Tal conflicto ha surgido por el hecho de que los trabajadores, ofreciendo sus fuerzas para el trabajo, las ponían a disposición del grupo de los empresarios y que éste, guiado por el principio de máximo rendimiento, trataba de establecer el salario más bajo posible para el trabajo realizado por los obreros (n. 11).

Este conflicto real entre trabajo y capital llevó a un conflicto ideológico y político y con eso a una "lucha programada de clases":

Este conflicto, interpretado por algunos como un *conflicto socio-económico con carácter de clases*, ha encontrado su expresión en el *conflicto ideológico* entre el liberalismo, entendido como ideología del capitalismo, y el marxismo, entendido como ideología del socialismo científico y del comunismo... De este modo, el conflicto real, que existía entre el mundo del trabajo y el mundo del capital, se ha transformado *en la lucha programada de clases*, llevada con métodos no sólo ideológicos, sino incluso, ante todo, políticos (n. 11).

Ahora, esta "lucha programada de clases" llevó a la

“colectivización” como medio de la liberación de la explotación:

El programa marxista, basado en la filosofía de Marx y de Engels, ve en la lucha de clases la única vía para eliminar las injusticias de clase, existentes en la sociedad, y las clases mismas. La realización de este programa antepone la ‘*colectivización*’ de los medios de producción, a fin de que a través del traspaso de estos medios de los privados a la colectividad, el trabajo humano quede preservado de la explotación (n. 11).

La encíclica vincula la “lucha programada de clases” y la “colectivización” de los medios de producción y ve en esta conexión el problema del socialismo. La colectivización se llama posteriormente “eliminación apriorística de la propiedad privada de los medios de producción”, y la encíclica la considera incapaz de asegurar una socialización de estos medios de producción. Pero, en cuanto la lucha de clases se oriente hacia tal colectivización *no logra superar el conflicto entre trabajo y capital*. En vez de solucionarlo, lo reproduce en otro nivel. Si bien la encíclica es sumamente cautelosa en sus expresiones al respecto, parece que quiere decir precisamente eso por las siguientes palabras:

Los grupos inspirados por la ideología marxista como partidos políticos, tienden, en función del principio de la ‘dictadura del proletariado’, y ejerciendo influjo de distinto tipo, comprendida la presión revolucionaria, *al monopolio del poder en cada una de las sociedades*, para introducir en ellas, mediante la supresión de la propiedad privada de los medios de producción, el sistema colectivista (n. 11).

El carácter colectivista de la sociedad también aquí es entendido en el sentido de una eliminación apriorística de la propiedad privada de los medios de producción.

Si entendemos nosotros bien la crítica, ésta sostiene que este sistema colectivista vuelve a plantear el problema en términos de la propiedad, en vez de plantearlo en términos de

la subjetividad del trabajo y supremacía sobre los medios de producción. Sustituye la propiedad privada por la propiedad colectiva, lo que lleva en otros términos a la problemática de transformar el trabajo en un medio de producción al servicio del sistema de propiedad, es decir, del economismo.

A partir de esta crítica la encíclica destaca la problemática del materialismo filosófico. Ya que la encíclica describe el economismo en el sentido de que éste considera el trabajo como un elemento del proceso productivo, contemplado al mismo nivel que los elementos materiales de este proceso, enfoca como filosofía materialista cualquier filosofía que niega la subjetividad del trabajo cuando expresa la...

...convicción de la primacía y la superioridad de lo que es material (n. 13).

Por tanto, en esta definición de la encíclica, el economismo implica el materialismo. Si bien este materialismo no es necesariamente expresado en términos teóricos, está, de por sí, presente en el economismo. Por eso, el problema real del cual se trata es el economismo, y la expresión filosófica es el materialismo. En tanto que esta posición filosófica no es expresada abiertamente...

...la encíclica le imputa al economismo el materialismo práctico (n. 13).

El economismo, entonces, es anterior a la filosofía materialista:

Sin embargo, parece que... para el problema fundamental del trabajo humano, y en particular, para la separación y contraposición entre 'trabajo y 'capital', como entre dos factores de producción considerados en aquella perspectiva 'economística' dicha anteriormente, *el economismo haya tenido una importancia decisiva* y haya influido precisamente sobre tal planteamiento no humanístico de este problema antes del sistema filosófico materialista (n. 13).

Pero la encíclica sigue sosteniendo que la filosofía materialista, si bien no es la causa del problema, pues es anterior a él, es la filosofía implícita del economismo y por tanto del tratamiento del trabajo como simple medio de producción.

Sin embargo, tal definición del materialismo desemboca en seguida en un sinnúmero de problemas. Si se considera el materialismo como filosofía implícita del economismo, tal definición de materialismo no concuerda de ninguna manera con el uso común de la palabra. Todo el empirismo de las ciencias sociales resulta entonces ser filosofía materialista, y muchos científicos, que se consideran materialistas, no lo son en el sentido de tal definición. Tal definición no aclara mucho. El mismo texto de la encíclica es inseguro cuando trata esta problemática.

En realidad no se puede reducir la filosofía materialista, llamada expresamente como tal, a una filosofía implícita del economismo con su tratamiento del hombre como un simple instrumento de producción. La crítica más vigorosa a este economismo ha partido precisamente de hombres que se consideraron materialistas, y sin duda, la propia encíclica se basa en estos análisis. La tradición marxista se refiere a este análisis bajo el nombre de la *teoría del fetichismo de la mercancía, del dinero y del capital*. No tiene sentido considerar tal teoría como una filosofía implícita del propio economismo, la cual se trata, en otras palabras, de lo que Marx llama el fetichismo. El propio autor de la encíclica parece darse cuenta de esta debilidad del concepto de materialismo vinculado con el economismo, cuando dice:

No obstante es evidente que el materialismo, incluso en su forma dialéctica, no es capaz de ofrecer a la reflexión sobre el trabajo humano bases suficientes y definitivas, para que la primacía del hombre sobre el instrumento-capital, la primacía de la persona sobre las cosas, pueda encontrar en él una adecuada e irrefutable *verificación y apoyo*. También en el materialismo dialéctico el hombre no es ante todo el sujeto del trabajo y causa eficiente del proceso de producción sino que es entendido y tratado como dependiendo de lo que es material, como una especie de

'resultante' de las relaciones económicas y de producción predominantes en una determinada época (n. 13).

No tiene ninguna base afirmar que toda filosofía materialista es una filosofía implícita del economismo. La encíclica no sostiene eso, sin embargo, el concepto de materialismo que usa no está suficientemente trabajado; el concepto verdaderamente útil es el de economismo.

Para discutir más a fondo la problemática del materialismo dialéctico tendría que haber un análisis de los procesos de ideologización que la encíclica no tiene. Por eso, la misma encíclica hace sus análisis posteriores basándose exclusivamente en el concepto del economismo. Nosotros también seguiremos a partir de este concepto, más claro y más coherente que aquel del materialismo.

VI. EL PROYECTO: LA SOCIALIZACION DE LOS MEDIOS DE PRODUCCION

La encíclica desarrolla el proyecto de la sociedad a partir de las luchas obreras en las sociedades capitalistas como resultado de la "solidaridad de los hombres del trabajo" (n. 8).

La llamada a la solidaridad y a la acción común, lanzada a los hombres del trabajo... tenía un importante valor y su elocuencia desde el punto de vista de la ética social. Era la reacción *contra la degradación del hombre como sujeto del trabajo*, y contra la inaudita y concomitante explotación en el campo de las ganancias, de las condiciones de trabajo y de previdencia hacia la persona del trabajador. Semejante reacción ha reunido al mundo obrero en una comunidad caracterizada por una gran solidaridad (n. 8).

Si bien desde entonces se han realizado muchas veces cambios profundos o buscando sistemas nuevos, sea de neocapitalismo sea de colectivismo, se "*han dejado perdurar injusticias flagrantes o han provocado otras nuevas*" (n. 8).

A escala mundial, el desarrollo de la civilización y de las comunicaciones ha hecho posible un diagnóstico más completo de las condiciones de vida y del trabajo del hombre en toda la tierra, y también ha manifestado otras formas de injusticia mucho más vastas de las que, en el siglo pasado, fueron un estímulo a la unión de los hombres del trabajo para una solidaridad particular en el mundo obrero. Así ha ocurrido en los países que han llevado ya a cabo un cierto proceso de revolución industrial; y así también en los países donde el lugar primordial del trabajo sigue estando en el *cultivo de la tierra* u otras ocupaciones similares (n. 8).

El problema ya no se puede restringir a la clase obrera, ahora incluye a todo el mundo dividido en naciones desarrolladas y subdesarrolladas:

...Se considera no sólo el ámbito de la clase, sino el ámbito

mundial de la desigualdad y de la injusticia; y, en consecuencia, no sólo la dimensión de clase, sino la dimensión mundial de las tareas que llevan a la realización de la justicia en el mundo contemporáneo (n. 2).

A esta lucha por la justicia, la encíclica ahora le asigna un lugar teológico destacado. El lugar, en el cual se da esta lucha por la justicia, lo describe, para muchos casos, como el lugar del pobre. Por tanto, lo considera como un lugar clave para la verificación de la fe.

La Iglesia está vivamente comprometida en esta causa, porque la considera como su misión, su servicio, como verificación de su fidelidad a Cristo, para poder ser verdaderamente la "Iglesia de los pobres". Y los '*pobres*' se encuentran bajo diversas formas... aparecen en muchos casos como *resultado de la violación de la dignidad del trabajo humano*: bien sea porque se limitan las posibilidades del trabajo —es decir por la plaga del desempleo—, bien porque se desprecian el trabajo y los derechos que fluyen del mismo, especialmente el derecho al justo salario, a la seguridad de la persona del trabajador y de su familia (n. 8).

Esta violación de la dignidad del trabajo humano es considerada aquí como el lugar en el cual ocurre la pobreza y frente a ella la verificación de la fe. Expresamente eso no tiene un significado exclusivo ni reductivo, pero sí un significado tal que sin tomar en cuenta este lugar del pobre, no es posible la verificación de la fe. No es el lugar exclusivo de la verificación de la fe según la encíclica, pero sí es un lugar que jamás se puede excluir para su verificación.

El proyecto de justicia en la encíclica, es entonces que no haya violación de la dignidad del trabajo, sino su afirmación. El reconocimiento y la afirmación de la dignidad del trabajo implica el reconocimiento del hombre como sujeto de trabajo, para que éste pueda ser persona. Por tanto, los derechos del trabajo fluyen de la dignidad del trabajo y su reconocimiento es el fundamento de la sociedad. La encíclica habla en este sentido también de la "subjetividad de la

sociedad", a través de la cual únicamente se puede asegurar la "socialización", que es administración de los medios de producción en función de esta subjetividad de la sociedad (n. 14).

La encíclica trata una serie de derechos del hombre del trabajo. Sin embargo, ella trata dos derechos como los absolutamente fundamentales y universales, que son el derecho al empleo y el derecho a un salario justo. Por tanto, los dos derechos no se pueden separar uno del otro. Por tanto, la encíclica habla en referencia a tales derechos del trabajo como de "derechos objetivos del hombre del trabajo" (n. 17). Son derechos que tienen que darse objetivamente siempre y cuando sea asegurada la subjetividad de la sociedad.

Con estas reflexiones ya aparece claro el término, en el cual la encíclica presenta su proyecto de justicia. Lo presenta como el proyecto de una sociedad para la cual estos derechos objetivos del trabajo son derechos efectivamente respetados y no solamente proclamados. Estos derechos objetivos son considerados por tanto como derechos que anteceden a cualquier otro derecho del hombre, y en su marco debe darse la iniciativa de las personas.

Como criterio adecuado y fundamental, la encíclica exige estos derechos objetivos en las siguientes palabras:

Sin embargo, la realización de los derechos del hombre del trabajo no puede estar condenada a constituir solamente un derivado de los sistemas económicos, los cuales, a escala más amplia o más restringida, se dejen guiar sobre todo por el criterio del máximo beneficio. Al contrario, es precisamente la consideración de los derechos objetivos del hombre del trabajo —de todo tipo de trabajador: manual, intelectual, industrial, agrícola, etc.— lo que debe constituir el *criterio adecuado y fundamental* para la formación de toda la economía, bien sea en la dimensión de toda sociedad y de todo Estado, bien sea en el conjunto de la política económica mundial, así como de los sistemas y relaciones internacionales que de ella derivan (n. 17).

Esta es la formulación clave de toda la encíclica. Es el

criterio básico de la constitución de las sociedades.

Por un lado, el criterio es negativo. Los derechos del trabajo no deben ser "solamente un derivado de los sistemas económicos", porque los sistemas económicos se guían por un criterio diferente: el criterio del máximo beneficio", que es su finalidad como sistema. Evidentemente, aquí la encíclica remite a su crítica del economismo y de la consideración del trabajo como un simple medio de producción. Mientras el criterio de los sistemas económicos (capitalistas y socialistas) sea el de máximo beneficio, tendrán que considerar el trabajo como medio de producción de este beneficio. Por tanto, no lo pueden considerar en su subjetividad cuando tal consideración implica un obstáculo al logro del máximo beneficio. Por consiguiente, la encíclica relativiza el criterio del máximo beneficio y lo subordina al criterio de la subjetividad.

De ahí se deriva el criterio positivo de la encíclica, que se describe como criterio adecuado y fundamental. Se postula, por tanto, que toda sociedad, todo Estado y toda política económica mundial están subordinados a este criterio de los derechos objetivos del hombre del trabajo.

Este criterio fundamental, sin embargo, es un criterio de subordinación del sistema económico a la subjetividad del trabajo, no un criterio de destrucción del sistema económico. Los derechos objetivos del trabajo no se deben *solamente* derivar de los sistemas económicos, pero, en parte, necesariamente, se derivan de él.

Por otro lado, la referencia negativa al "criterio del máximo beneficio" sólo es congruente si el máximo beneficio no es exactamente lo mismo que el principio de maximización de las ganancias del sistema capitalista. Porque este principio no es válido en la sociedad socialista, aunque evidentemente, la encíclica incluye en su crítica del criterio del máximo beneficio a este sistema. Aquí es notable una laguna teórica en la interpretación de sistemas socialistas. Quizás lo más adecuado es interpretar el máximo beneficio al que se refiere la encíclica en el sentido de un *rendimiento cuantitativo de la economía que en el sistema*

*capitalista aparece en la forma de una maximización de las ganancias y en el sistema socialista en la forma de una maximización de las tasas de crecimiento. Porque en los dos casos de maximización se da el fenómeno de consideración del trabajo como medio de producción, que —aunque en forma distinta— pueden ser interpretados y criticados por ser lo que la encíclica llama *economismo*, y frente al cual la *reivindicación de la subjetividad del trabajo* tiene pleno sentido.*

A partir de este criterio fundamental, la encíclica da un esbozo institucional sobre la forma en la cual este criterio puede ser realizado:

Para salir al paso del peligro del desempleo, para asegurar empleo a todos, las instancias que han sido definidas aquí como 'empresario indirecto' deben proveer a una *planificación global*, con referencia a esa disponibilidad de trabajo diferenciado, donde se forma la vida no sólo económica sino también cultural de una determinada sociedad; deben prestar atención además a la organización correcta y racional de tal disponibilidad de trabajo. Esta solicitud global carga en definitiva sobre las espaldas del Estado, pero no puede significar una centralización llevada a cabo unilateralmente por los poderes públicos. Se trata en cambio de una *coordinación* justa y racional, en cuyo marco debe ser *garantizada la iniciativa* de las personas, de los grupos libres, de los centros y complejos locales de trabajo... (n. 18).

A este nivel general —más allá del cual una encíclica difícilmente puede ir— esta exigencia de una planificación global implica sin embargo la negativa a cualquier política que deja la solución del desempleo a algún automatismo del mercado. Subyacente está por tanto, la tesis de que ningún automatismo del mercado puede asegurar pleno empleo y salario justo, y que por consiguiente, la misma tesis del automatismo del mercado es *economismo*. La planificación global tiene, entonces, el sentido de una subordinación del mercado a las exigencias de la subjetividad del trabajo.

Al excluir el automatismo del mercado, excluye la res-

tricción de la participación obrera en un sistema autogestionado que, desde el punto de vista del criterio fundamental de la encíclica, merece exactamente las mismas críticas que cualquier automatismo del mercado.

La planificación global sólo puede significar una planificación que imponga orientaciones básicas a la economía, en especial, en lo referente a la planificación de las inversiones que aseguren que la automatización del mercado no destruya la subjetividad de la sociedad. En este sentido la encíclica entiende la planificación en términos más fuertes de lo que se suele llamar la *planificación indicativa*. Una planificación indicativa no puede guiar al mercado, más bien le sigue y presupone la capacidad del automatismo de éste de asegurar, por sus propias tendencias, el pleno empleo.

Sin embargo, si bien la planificación global no es una planificación indicativa sino obligatoria, al menos, si se toma en serio el criterio fundamental, la encíclica la concibe como una planificación que no sea "una centralización llevada a cabo unilateralmente por los poderes públicos". Esta referencia parece estar dirigida contra lo que la encíclica llama el colectivismo o "eliminación apriorística de la propiedad privada de los medios de producción". Efectivamente, en tal caso, la planificación va más allá de lo que la garantía del pleno empleo exige, porque tiende a planificar todas las empresas posibles, lo que necesariamente desembocará en una sobreplanificación y burocratización innecesaria.

Interpretando la planificación global en estos términos, ésta tiene como función subordinar el mercado de las exigencias del pleno empleo, e imponerle orientaciones básicas correspondientes. Las relaciones mercantiles siguen teniendo lugar dentro de este marco planificado que asegura el pleno empleo. Del propio criterio fundamental, entonces, se derivan las medidas necesarias para imponer las orientaciones básicas en la planificación y el grado en que las relaciones mercantiles se pueden desenvolver por iniciativas descentralizadas. Lo decisivo es que el criterio fundamental determine este límite y no la eliminación apriorística de la propiedad

privada de los medios de producción.

De esta manera el criterio fundamental de la encíclica resulta coincidir con lo que ésta llama la "socialización" de los medios de producción.

VII. PROPIEDAD, PARTICIPACION E INICIATIVA DE LAS PERSONAS

A partir del criterio fundamental se llegaba a la exigencia de una planificación global como sometimiento de los mercados del propio criterio fundamental.

La encíclica expresa esta meta como...

principio fundamental: la jerarquía de valores, el sentido profundo del trabajo mismo exigen que el capital esté en función del trabajo y no el trabajo en función del capital (n. 23).

Tenemos que ver ahora las consecuencias que tal criterio fundamental tiene sobre la propiedad, la participación y la iniciativa autónoma de las personas.

Aparece por fuerza un doble nivel de participación. Por un lado, la participación del trabajo en la determinación de las orientaciones básicas de la economía que la planificación impone al funcionamiento de los mercados. La encíclica no enfoca este nivel de participación directamente. Sin embargo, aparece aludido en el capítulo "Importancia de los sindicatos" (n. 20). De los sindicatos se dice:

Sí, son un exponente de la lucha por la justicia social... Sin embargo, esta 'lucha' debe ser vista como una dedicación normal 'en favor' del justo bien: en este caso, por el bien que corresponde a las necesidades y a los méritos de los hombres del trabajo asociados por profesiones... (n. 20).

Sin embargo la encíclica no profundiza al respecto. Se considera a los sindicatos como una fuerza que demanda la orientación de la sociedad por el bien común —y por tanto la "subjetividad de la sociedad"— pero no se profundiza el tipo de demanda. Por el hecho de demandar el bien común, no se restringe a los sindicatos a una misión puramente reivindicativa. La encíclica ve a los sindicatos comprometidos en una lucha por el carácter de la sociedad misma. Sin embargo, por otro lado, hace la diferencia entre las funciones de un sindica-

to y las de un partido político, tratando de esbozar un tipo particular de sindicalismo.

En este sentido la actividad de los sindicatos entra indudablemente en el campo de la *'política'*, entendida ésta como *una prudente solicitud por el bien común*. Pero al mismo tiempo, el cometido de los sindicatos no es 'hacer política' en el sentido que se da hoy comúnmente a esta expresión. Los sindicatos no tienen carácter de 'partidos políticos', que luchan por el poder y no deberían ni siquiera ser sometidos a las decisiones de los partidos políticos o tener vínculos demasiado estrechos con ellos (n. 20).

A partir de estos pronunciamientos, el tipo de participación en la planificación global continúa siendo ambiguo. La encíclica no habla sobre la función de los partidos políticos. Efectivamente, se nota que el autor de la encíclica trata de evitar hablar de la estructura política de la sociedad y restringe su argumentación a la discusión de lo que es el "bien común" que rige cualquier ámbito político. Una discusión más pormenorizada de la participación en la planificación global, sin embargo, obligaría a un pronunciamiento más específico sobre estructuras políticas. Esta parece ser la razón de por qué la encíclica no profundiza en este aspecto.

La encíclica enfoca la participación junto con la discusión de la propiedad y de la iniciativa de las personas.

El problema de la propiedad la encíclica lo enfoca a dos niveles. Por un lado, a nivel de la relación entre propiedad pública y propiedad privada (n. 14), para establecer los criterios de esta relación. Por otro lado, a nivel de la centralización burocrática de la propiedad, sea ésta pública o privada, para establecer los criterios de la descentralización de la propiedad en función de que el trabajador pueda sentirse trabajando en "algo propio" y desarrollar iniciativas propias (n. 15).

En cuanto a la discusión de la relación entre propiedad pública y propiedad privada, la encíclica parte del "derecho a la propiedad privada", citando la doctrina de la Iglesia sobre la propiedad (n. 14). *Sin embargo, ésta deja de hablar de un*

derecho natural de la propiedad privada. Contrapone, por tanto, este derecho de propiedad privada tanto al colectivismo como al capitalismo liberal con sus respectivos sistemas políticos. La postura frente al derecho de propiedad privada la expone de la siguiente manera:

La tradición cristiana no ha sostenido nunca este derecho como absoluto e intocable. Al contrario, siempre lo ha entendido en el contexto más amplio del derecho común de todos a usar los bienes de la entera creación: *el derecho a la propiedad privada* como *subordinado al derecho al uso común*, al destino universal de los bienes (n. 14).

Lo que se relativiza en función del derecho al uso común no es la *propiedad privada* simplemente, sino el *derecho a la propiedad privada*. A partir de eso se concluye:

Desde este punto de vista, pues, en consideración del trabajo humano y del acceso común a los bienes destinados al hombre, tampoco conviene excluir la *socialización*, en las condiciones oportunas, de ciertos medios de producción (n. 14).

De esta manera, la encíclica trata el límite entre propiedad pública y propiedad privada como un asunto de conveniencia, determinando esta conveniencia por la "consideración del trabajo humano y del acceso común a los bienes destinados al hombre". Presupone la propiedad privada, pero la limita en función de esta consideración en relación a la propiedad pública. En caso de duda, la encíclica se decide en favor de la propiedad privada, pero no como principio de derecho natural.

Se excluye por tanto la propiedad privada como dogma:

Desde esta perspectiva, sigue siendo inaceptable la postura del 'rígido' capitalismo, que defiende el derecho exclusivo a la propiedad privada de los medios de producción, como un 'dogma' intocable en la vida económica. El principio del respeto del trabajo, exige que este derecho se someta a una revisión constructiva

en la teoría y en la práctica (n. 14).

De manera parecida la encíclica se dirige en contra de la exclusividad de la propiedad pública.

Por consiguiente, si la posición del 'rígido' capitalismo debe ser sometida continuamente a revisión con vistas a una reforma bajo el aspecto de los derechos del hombre, entendidos en el sentido más amplio y en conexión con su trabajo, entonces se debe afirmar, bajo el mismo punto de vista, que estas múltiples y tan deseadas reformas no pueden llevarse a cabo *mediante la eliminación apriorística de la propiedad privada de los medios de producción* (n. 14).

La encíclica advierte que la expropiación de la propiedad privada no equivale a su socialización, aunque se quiera precisamente socializarlos. La encíclica afirma la socialización de los medios de producción en contra de la eliminación apriorística de la propiedad privada sobre éstos. Define la socialización de la manera siguiente:

Se puede hablar de socialización únicamente cuando quede asegurada la subjetividad de la sociedad, es decir, cuando toda persona, basándose en su propio trabajo, tenga pleno título a considerarse al mismo tiempo 'copropietario' de esa especie de gran taller de trabajo en el que se compromete con todos (n. 14).

Según esto, el conjunto de los medios se socializa en cuanto que, cada uno a partir de su propio trabajo, puede considerarse como partícipe del aparato productivo entero. De esta manera, la socialización así entendida no implica la abolición de la propiedad privada en todos los ámbitos y tampoco la transformación de cualquier propiedad privada en propiedad pública. Siempre esa mezcla entre las dos es la adecuada para que se asegure el trabajo de todos, junto con su posibilidad de sentirse partícipes.

La socialización no se define a partir de lo que ocurre con cada uno de los medios de producción, considerado

aisladamente de los otros, sino a partir del conjunto de todos los medios de producción en relación al trabajo. Socialización, entonces, es un concepto acorde con la tesis anterior, según la cual el derecho de propiedad privada está subordinado al de derecho al uso común.

Por tanto la encíclica no considerará la nacionalización de un medio de producción automáticamente como su socialización, sino más bien como un cambio de propiedad:

En efecto, hay que tener presente que la simple sustracción de esos medios de producción (el capital) de las manos de sus propietarios privados, no es suficiente para socializarlos de modo satisfactorio. Los medios de producción dejan de ser propiedad de un determinado grupo social, o sea de propietarios privados, para pasar a ser propiedad de la sociedad organizada, quedando sometidos a la administración y al control directo de otro grupo de personas, es decir, de aquellas que, aunque no tengan su propiedad por más que ejerzan el poder dentro de la sociedad, *disponen* de ellos a escala de la entera economía nacional, o bien de la economía local (n. 14).

Se puede, por tanto, pasar de la propiedad privada a la propiedad pública, sin socializar los medios de producción, porque el criterio de la socialización no es un criterio de propiedad, sino de la subjetividad del trabajo y la sociedad.

De esta manera, y destacando que la propiedad pública es la potestad de gestión y disposición de parte de un grupo sobre tal propiedad (por el hecho de que una gestión y disposición por parte de todos es imposible), la encíclica vuelve al concepto de propiedad de Tomás de Aquino, que define precisamente la propiedad como "potestad de gestión y disposición" de los bienes (Sto. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, BAC, Madrid 1956, tomo VIII, p. 495). Tomás declara tal propiedad como lícita y necesaria, a condición de que se someta al derecho al uso común.

Este mismo análisis demuestra también que Tomás de Aquino no justifica ningún derecho a la propiedad privada. Eso por dos razones. Por un lado, no justifica ningún derecho

a ninguna propiedad, sino que declara la propiedad como lícita y necesaria. Lo que es lícito y necesario, por ello, no es un derecho. Por otro lado, Tomás no tiene ningún concepto de propiedad privada ni conoce tal palabra. Tomás solamente dice que es lícito poseer cosas como propias. Pero poseer cosas como propias, no es propiedad privada. Aquellos, que en la sociedad socialista tienen la gestión y disposición de la propiedad socialista, la tienen como propia en el sentido de Tomás, y por tanto, la tienen como propiedad. Pero no tienen ninguna propiedad privada sobre ella.

De hecho, el concepto de la propiedad privada no sirve para interpretar la teoría de la propiedad de Tomás. En Tomás solamente hay propiedad, y no propiedad privada. Se trata de una propiedad privativa, contrapuesta a la comunidad de los bienes con el acceso espontáneo de todos a ellos. Tomás considera tal comunidad de bienes como imposible, y por tanto, la propiedad privativa como necesaria y lícita. Pero no tiene ninguna conclusión referente a la propiedad privada. Eso por el sencillo hecho de que la distinción entre propiedad pública y propiedad privada no existía en el tiempo en el cual vivió Tomás, debido a que no existía un concepto de sujeto jurídico y menos aún de sujeto jurídico anónimo.

Para Tomás, la propiedad es propiedad privativa, contrapuesta a la comunidad de los bienes. Esta propiedad privativa se compone de diversas formas de propiedad, estando sometida esta composición de formas al derecho natural al uso común de los bienes.

Otro criterio sobre el límite entre propiedad pública y propiedad privada no se puede derivar de la teoría de la propiedad de Tomás. Se trata del criterio, que la encíclica usa, para determinar el límite entre propiedad pública y propiedad privada a partir de la "consideración del trabajo humano y del acceso común a los bienes destinados al hombre". Y en rigor, no es exacto hablar en sentido de Tomás de una subordinación del derecho de propiedad privada, al derecho al uso. Como Tomás no tiene el concepto de

propiedad privada, de su teoría solamente se puede derivar la subordinación del derecho de propiedad y de las formas de esta propiedad al derecho al uso.

Ni un juicio en favor de la propiedad privada en caso de duda, puede ser derivado directamente de la teoría de la propiedad de Tomás. Para derivarlo de él, habría que derivarlo a partir del conjunto del pensamiento de Tomás y a partir de su sentido profundo. Pero eso es algo muy diferente a sostener que la teoría de propiedad de Tomás contenga tal juicio. No lo tiene y no lo puede tener.

Después de esta discusión a nivel de la relación entre propiedad pública y propiedad privada, la encíclica pasa a discutir el nivel de la burocratización de la propiedad, sea ésta privada o estatal. Habla allí del "Argumento 'personalista'" (n. 15).

Así pues el principio de la prioridad del trabajo respecto al capital es un postulado que pertenece al orden de la moral social. Este postulado tiene importancia clave tanto en un sistema basado sobre el principio de la propiedad privada de los medios de producción, como en el sistema en que se haya limitado, incluso radicalmente, la propiedad privada de estos medios (n. 15).

La encíclica detecta un problema de organización de la propiedad, que va más allá del pleno empleo y de la necesaria satisfacción de las necesidades a partir del trabajo. Siendo el trabajo el ámbito principal del hombre, en el cual el hombre se humaniza, éste no puede vivir esta dignidad del trabajo sino sintiéndose en el trabajo *trabajando en algo propio*, de responsabilidad personal. Si no es tomado en cuenta este hecho, el hombre, aunque tenga empleo y satisfaga sus necesidades materiales, se vuelve a encontrar y sentir como simple medio de producción:

...el hombre que trabaja desea *no sólo* la debida *remuneración* por su trabajo, sino también que sea tomada en consideración, en el proceso mismo de producción, la posibilidad de que él,

a la vez que trabaja incluso en una propiedad común, *sea consciente* de que está trabajando *'en algo propio'*. Esta conciencia se extingue en él dentro del sistema de una excesiva centralización burocrática, donde el trabajador se siente engranaje de un mecanismo movido desde arriba; se siente por una u otra razón un simple instrumento de producción, más que un verdadero sujeto del trabajo dotado de iniciativa propia (n. 15).

Cualquier propiedad tiene esta problemática de la excesiva burocratización en sí. Sin embargo, sea cual sea la propiedad, el hombre tiene el derecho de sentirse trabajando en algo propio. Por tanto, la subjetividad de la sociedad y la misma socialización van más allá del pleno empleo y la satisfacción de las necesidades materiales. Implica también poder sentirse, como sujeto, lo que presupone poder sentirse trabajando en algo propio:

Si admitimos que algunos ponen fundados reparos al principio de la propiedad privada... el *argumento* personalista sin embargo no *pierde su fuerza*, ni a nivel de principios ni a nivel *práctico*. Para ser racional y fructuosa, toda socialización de los medios de producción debe tomar en consideración este argumento. Hay que hacer todo lo posible para que el hombre (...) pueda conservar la conciencia de trabajar *'en algo propio'* (n. 15).

Así aparecen algunas soluciones propuestas por la encíclica a manera de ejemplos concretos que se refieren al límite entre propiedad pública y privada y, a la vez, a estructuraciones de la propiedad que le permitan más al trabajador sentirse en algo propio:

Son *propuestas* que se refieren a la *copropiedad de los medios de trabajo*, a la participación de los trabajadores en la gestión y/o en los beneficios de la empresa, al llamado "accionariado" del trabajo y otras semejantes.

Un camino para conseguir esa meta podría ser la de asociar, en cuanto sea posible, el trabajo a la propiedad del capital y dar vida a una rica gama de cuerpos intermedios con finalidades

económicas, sociales, culturales: cuerpos que gocen de una autonomía efectiva respecto a los poderes públicos... con subordinación a las exigencias del bien común... (n. 14).

Terminando con esta discusión de la socialización como proyecto de la encíclica, debemos recordar de nuevo que esta encíclica prescinde completamente de una teoría política. Discute el "bien común" hacia el cual cualquier política se tiene que orientar, pero no discute los mecanismos de poder, que pueden asegurar la consecución de este bien común.

Eso deja varias preguntas abiertas, cosa que se justifica en el contexto de una encíclica. Una pregunta importante es: ¿qué pasará en el caso de que la burguesía no acepte una política dirigida hacia tal subjetividad de la sociedad? Evidentemente tal caso, que no es nada improbable, obligaría a una nacionalización de los medios de producción más allá de lo que en este análisis puro del bien común aparece como lo adecuado. Tomando eso en cuenta, habría que insistir en que el grado de la expropiación de la propiedad privada depende también de la disposición de la propia burguesía, de aceptar la prioridad del trabajo frente al capital. El poder de la burguesía, sin duda, está expresado en la tesis contraria.

VIII. LA CONTINUIDAD DEL MAGISTERIO SOCIAL

Si bien la encíclica *Laborem Exercens* expresa la conciencia de una cierta ruptura con la doctrina social surgida a partir de la encíclica *Rerum Novarum*, ella insiste, por otro lado, en una continuidad de la enseñanza de la Iglesia. En este sentido habla del principio de la prioridad del trabajo como un "principio enseñado siempre por la Iglesia" (n. 12).

Efectivamente, en la encíclica *Laborem Exercens* se puede ver tanto esta ruptura como esta continuidad. Lo que ha cambiado es la teoría económica subyacente a la enseñanza de la Iglesia, y esto ha hecho cambiar el alcance y el significado de los valores universales que efectivamente se mantienen en continuidad.

La doctrina social, como aparece en la *Rerum Novarum*, se basa de hecho en la validez de los resultados de la teoría económica neoclásica, y además, va a asumir después de la Segunda Guerra Mundial los resultados de la teoría económica keynesiana. A la luz de tales teorías, se explica fácilmente la manera en la cual la doctrina social asume posiciones que efectivamente reflejan enseñanzas tradicionales de la Iglesia, adaptándolas a la sociedad burguesa desde fines del siglo XIX.

Eso explica primero su *eurocentrismo*. Hasta los años sesenta de este siglo, la doctrina social se preocupaba exclusivamente de los problemas del capitalismo europeo y no tomaba en cuenta, en ningún sentido, el mundo colonial ni post-colonial (el tercer mundo). Para los autores de la doctrina social, el capitalismo europeo parece ser un mundo aparte. La tal llamada "cuestión social" se refiere exclusivamente al obrero europeo.

Dentro de esta visión eurocéntrica la doctrina social asume los resultados de la teoría económica neoclásica. Asume por tanto la creencia de que el pleno empleo es asunto del automatismo del mercado, siendo la "cuestión social" exclusivamente un problema de la distribución de ingresos. Por tanto, afirma, por un lado, la propiedad privada como derecho natural, y por el otro, las posiciones del salario

justo, como espacio de la responsabilidad social de la propiedad privada. Para la doctrina social, hasta la Segunda Guerra Mundial, la "cuestión social" se restringe a una política social de salarios justos y de seguridad social, que incluye el subsidio al desempleo, considerando siempre el desempleo como un fenómeno transitorio y sin mayor relevancia.

Desde este punto de vista, el derecho natural a la propiedad privada no parece estar en conflicto con el derecho al uso común de los bienes. La propiedad privada a la luz de la teoría neoclásica parece ser más bien un canal adecuado para garantizar tal uso común de los bienes. El problema, por tanto, no es que los autores de la doctrina social de este tiempo no hayan aceptado el derecho al uso común de los bienes, sino que su convicción de la validez de los resultados de la teoría económica neoclásica, no les permitía ver el conflicto entre este uso común de los bienes y el automatismo del mercado; porque, efectivamente, si este automatismo existiera, tal conflicto no existiría tampoco.

Sin embargo, el hecho de que la Iglesia tan fácilmente se dejara convencer por tales teorías neoclásicas, sin duda está vinculado con la posición de sus miembros en las luchas de clases de este tiempo. La clase obrera europea se encontraba fuera de la Iglesia, mientras que la casi totalidad de los miembros de la Iglesia eran pequeños propietarios del campo y de la ciudad, que percibían tal interpretación de la sociedad capitalista como la adecuada. Y eran ellos los que tenían voz en la Iglesia, mientras que la clase obrera no la tenía, porque estaba fuera. Por tanto, la doctrina se formó en función de una pequeña burguesía europea y de sus intereses, abierta a los problemas obreros en el sentido más estrecho de una política social, es decir de salarios y de seguridad social mínima. Cualquier reclamo de la clase obrera más allá de estos límites era, por tanto, percibido como ilegítimo, hasta intrínsecamente perverso, y en conflicto con aquel derecho natural a la propiedad privada, que desde el punto de vista de esta Iglesia era un canal ideal para asegurar el uso común de los bienes.

El problema no es que el derecho al uso común de los bienes no haya sido conocido o propagado. El problema es que este derecho ha sido escamoteado por la identificación de la Iglesia con los intereses de la pequeña burguesía europea y por su interpretación de una teoría económica falsa, como lo es la teoría neoclásica. No está en juego este derecho en términos abstractos, pero sí su concreción social. La doctrina buscaba una concreción tal del derecho al uso común de los bienes, que de hecho este derecho perdía su vigencia, a pesar de que se afirmaba.

En la crisis mundial de los años 30 hay un cierto cambio en la interpretación de la capacidad del automatismo del mercado para producir el pleno empleo. La crisis mundial es una catástrofe social por su impacto sobre el empleo. Sin embargo, aparece de nuevo una teoría económica —la keynesiana— que trata de demostrar la compatibilidad del mercado capitalista con la exigencia del pleno empleo, a condición de que se realice una política fiscal, que asegure un determinado nivel de la demanda global.

Si bien a partir de los años 30 crece la conciencia de que la “cuestión social” incluye básicamente el problema del pleno empleo, la vigencia de la teoría keynesiana hace aparecer nuevamente la propiedad privada como canal adecuado para asegurarlo. Sigue por tanto la convicción de la Iglesia de que el derecho natural a la propiedad privada es una posible expresión adecuada del derecho al uso común de los bienes. Sin embargo, el contenido de lo que se entiende por “responsabilidad de la propiedad privada” se va ampliando.

Antes de la crisis mundial implicaba solamente la legitimidad de una actividad sindical reivindicacionista y la actividad estatal en favor de sistemas de seguridad social mínimas. Ahora, y especialmente después de la Segunda Guerra Mundial, incluía también la actividad estatal en favor de una política de demanda global del tipo keynesiano y por tanto el apoyo para lo que se llama hoy el Estado intervencionista.

En tanto la estructura de clase de los miembros de la

Iglesia no cambiaba y que había teorías convincentes que permitían interpretar la sociedad burguesa como un canal adecuado para asegurar el derecho al uso común de los bienes, la Iglesia, por tanto, pronunciaba su doctrina social de contenido netamente burgués y de apoyo a la sociedad burguesa. Desde el punto de vista de esta Iglesia, cualquier reivindicación socialista por parte de la clase obrera fue tratada como irracional, falsa e incluso, intrínsecamente perversa.

A partir de los años 60 empieza a cambiar este cuadro. Ocurren varios procesos que rompen la estrechez del punto de vista de la doctrina social. Aparecen los países socialistas, que muchas veces se formaban con pueblos tradicionalmente católicos. Aparecen conflictos con los gobiernos socialistas para cuya solución la doctrina social resultaba más bien un obstáculo y ningún apoyo; y donde la Iglesia trataba de imponer la doctrina social a estos pueblos católicos bajo regímenes socialistas, estos pueblos católicos entraron en conflicto con su propia Iglesia; conflictos tales como el de la Iglesia Católica china donde se llegó a la ruptura entre ésta y el Vaticano. Efectivamente, la doctrina social no tenía nada que decir. Su eurocentrismo —que ni incluía toda Europa siquiera, porque se refería nada más que a Francia, Alemania, España; Italia y algunos países intermedios— no le permitía ver el mundo. Un problema parecido se daba en relación al tercer mundo. Los cristianos del tercer mundo se veían comprometidos tanto en las luchas de independencia en contra de la colonización como en las posteriores luchas sociales por la liberación de sus países frente al imperialismo de los países del centro. Como la doctrina social siempre había tomado en cuenta sólo la situación interna de los países céntricos, no tenía nada que decir. Por consiguiente, aparecían teologías nuevas, como la teología de la liberación en América Latina.

Aparecen por tanto luchas revolucionarias de profundo sentido anticapitalista en las cuales participan obreros y campesinos, que reclaman el apoyo y el acompañamiento de su Iglesia. Pero ésta, atada a la doctrina social, no les podía acompañar.

En tal situación, se rompe esta creencia de la Iglesia de que la propiedad privada es el canal más adecuado para asegurar el derecho al uso común de los bienes, y se empieza a percibir que hay un conflicto entre el derecho al uso y la economía capitalista basada en el derecho natural a la propiedad privada.

Esto es todavía reforzado por el desarrollo interno de los países del centro.

En los años setenta estalla de nuevo una crisis mundial, y con ella, se pone en jaque la validez de las teorías económicas anteriores en cuanto a la capacidad del Estado burgués intervencionista de solucionar los problemas del desempleo hasta en los propios países céntricos. El capital internacional mismo ahora se vuelca en contra del Estado intervencionista, asumiendo ideologías antiintervencionistas del tipo de la ideología de Chicago. En cuanto que tales posiciones tienden a imponerse en el propio centro, el capitalismo ya no deja lugar ni para la débil postura reformista de la doctrina social y de su responsabilidad social de la propiedad privada. La ideología de Chicago, en la cual ahora se apoya el capital internacional, niega incluso tal responsabilidad y se irresponsabiliza.

En esta situación es explicable el vuelco, sin duda audaz, que la Enseñanza Social de la Iglesia Católica ha tomado con la encíclica *Laborem Exercens*. Ni la situación de clase de los miembros de la Iglesia, ni el ambiente teórico general permitiesen seguir sosteniendo el derecho al uso común de los bienes en los términos de la doctrina social. Forzosamente, había que abandonar esta doctrina para poder seguir afirmando este derecho al uso. Tenía que manifestarse el conflicto con la sociedad capitalista actual ahora en términos más radicales. El resultado es la pronunciación del *principio de la prioridad del trabajo respecto al capital*. Su continuidad con la enseñanza de la Iglesia consiste en el hecho de que aparece a partir de la afirmación del derecho al uso común de los bienes que la propia doctrina social ha sostenido. Su ruptura, sin embargo, consiste en el reconocimiento del hecho de que tal derecho al

uso común de los bienes es incompatible con la continuidad del sistema capitalista mundial. Si bien tal reconocimiento se percibía ya en la Iglesia a partir del Concilio Vaticano II, es en la encíclica *Laborem Exercens* donde se hace en forma expresa y definitiva. Sin negar la continuidad de la enseñanza de la Iglesia, es de una importancia clave destacar adecuadamente este avance.