

# La doctrina social de la Iglesia y su desarrollo postconciliar

por Franz J. Hinkelammert

El autor nació en 1931 en Alemania y estudió economía. Desde 1963 trabaja en América Latina, primero en Chile y luego en América Central. Perteneció al equipo central del Departamento Ecueménico de Investigaciones (DEI) en San José, Costa Rica, desde donde acompañó la praxis y la reflexión de las comunidades de base. Franz Hinkelammert ha publicado muchos artículos y libros, entre ellos: La fe de Abraham y el Edipo occidental (San José, 1991), Sacrificios humanos y sociedad occidental: Lucifer y la Bestia (San José, 1991), El mapa del emperador (San José, 1996). En este artículo traza algunas de las líneas fuertes de la doctrina social de la Iglesia desde antes de Populorum Progressio. Para Hinkelammert no hay una ruptura después de esta encíclica, sino una continuidad en el desarrollo de la doctrina social, aunque no siempre se la vea.

La doctrina social postconciliar arranca desde la constitución pastoral *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II. Sin embargo, este concilio todavía no elabora un nuevo cuerpo doctrinal. Introduce elementos discordantes con la doctrina preconiliar, los que son desarrollados en documentos posteriores. Pero ya en *Gaudium et Spes* es una profunda transformación de la doctrina preconiliar.

## La encíclica *Populorum Progressio* de Pablo VI

---

Pablo VI elabora a partir de allí una visión del desarrollo que debe mucho a los análisis del desarrollo que habían sido presentados sobre todo desde los años setenta, pero despliega a la vez una doctrina social, que a partir del Concilio había pasado por una profunda transformación, cuyas consecuencias todavía hoy se hacen sentir.

Septiembre de 1997

Toda la encíclica es concebida para superar un concepto de desarrollo reducido a un desarrollo económico cuantitativo, medido por las tasas de crecimiento económico. Sin negar la relevancia de tal desarrollo cuantitativo, busca un tipo de desarrollo que llama "desarrollo integral" y que amplía el concepto de desarrollo hacia el desarrollo social y cultural.

El desarrollo no se reduce al simple crecimiento económico. Por ser auténtico, debe ser integral, es decir, *promover a todos los hombres y a todo el hombre* (14).

Con eso, la encíclica sigue a la discusión sobre el desarrollo que en el período de su publicación -1967- se está llevando a cabo especialmente en América Latina. La encíclica expresa este desarrollo integral en los términos "tener para ser más" (6). Reanudando la discusión sobre la cuestión social, constata que "la cuestión social ha tomado una dimensión mundial":

Los pueblos hambrientos interpelan hoy, con acento dramático, a los pueblos opulentos (3).

La aspiración al desarrollo la ve con la siguiente amplitud:

Verse libres de la miseria, hallar con más seguridad la propia subsistencia, la salud, una ocupación estable; participar todavía más en las responsabilidades, fuera de toda opresión y al abrigo de situaciones que ofenden la dignidad de los hombres; ser más instruidos; en una palabra, hacer, conocer y tener más para ser más; tal es la aspiración de los hombres de hoy, mientras que un gran número de ellos se ven condenados a vivir en condiciones que hacen ilusorio este legítimo deseo (6).

Vinculando eso con el desarrollo económico, dice:

... un crecimiento autónomo y digno, social no menos que económico, a fin de asegurar a sus ciudadanos su pleno desarrollo humano y ocupar el puesto que les corresponde en el concierto de las naciones (6).

Promover este tipo de desarrollo es una tarea de solidaridad universal:

La solidaridad universal, que es un hecho y un beneficio para todos, es también un deber (7).

La encíclica vincula esta exigencia del desarrollo integral con la enseñanza tradicional del bien común y de la justicia. Realizar este desarrollo es una tarea de la justicia en función del bien común.

Si la tierra está hecha para procurar a cada uno los medios de subsistencia y los instrumentos de su progreso, todo hombre tiene el derecho de encontrar en ella lo que necesita (22).

Pablo VI enmarca esta reflexión sobre el desarrollo en una visión del sujeto humano, que corresponde a la reformulación de la doctrina social por *Gaudium et Spes* y que prepara el ambiente posterior para reflexiones sistemáticas de Juan Pablo II.

A este derecho fundamental -derecho natural en la tradición- todos los demás derechos están subordinados, sobre todo el mundo de la propiedad y del mercado:

Todos los demás derechos, sean los que sean, comprendido en ellos los de propiedad y comercio libre, a ello están subordinados: no deben estorbar, antes al contrario, facilitar su realización, y es un deber social grave y urgente hacerlos volver a su finalidad primera (22).

Esto incluye, en el grado necesario para garantizar el derecho fundamental, tanto la exigencia de la planificación como de la expropiación (24). Eso es la primera formulación nitida de lo que posteriormente Juan Pablo II llamará la "subjetividad de la sociedad". Pablo VI la concibe como un deber que surge a partir del derecho fundamental, que es un derecho a la vida. Como tal derecho a la vida es un derecho-deber de vivir, que incluye el derecho-deber a la resistencia, la encíclica cita la famosa frase de San Ambrosio:

No es parte de tus bienes lo que tú des al pobre; lo que le das, le pertenece. Porque lo que ha sido dado para el uso de todos, tú te lo apropias. La tierra ha sido dada para todo el mundo y no solamente para los ricos (23).

La encíclica interpela por tanto la situación extrema producida por un liberalismo extremo de la persecución de ganancias, que no se somete y no es sometido a este derecho-deber fundamental:

Pero, por desgracia, sobre estas nuevas condiciones de la sociedad ha sido construido un sistema que considera el lucro como motor esencial del progreso económico; la competencia, como ley suprema de la economía; la propiedad privada de los medios de producción, como un derecho absoluto, sin límites ni obligaciones sociales correspondientes. Este liberalismo sin freno, que conduce a la dictadura, justamente fue

denunciado por Pío XI como generador del «imperialismo internacional del dinero» (26).

La encíclica vincula el sistema capitalista mismo con los orígenes del subdesarrollo. Por eso insiste en que la industrialización no es la razón del subdesarrollo, sino una de las condiciones para que el desarrollo integral pueda tener lugar. Su sometimiento al lucro como “motor esencial del progreso económico” crea el subdesarrollo:

Necesaria para el crecimiento económico y para el progreso humano, la industrialización es al mismo tiempo señal y factor del desarrollo (25).

Pero si es verdadero que un cierto capitalismo ha sido la causa de muchos sufrimientos, de injusticias y luchas fratricidas, cuyos efectos duran todavía, sería injusto que se atribuya a la industrialización misma los males que son debidos al nefasto sistema que la acompaña (26).

Por tanto, la encíclica ve la necesidad de un cambio del sistema económico y social. Según la encíclica, en términos del capitalismo vigente no se puede lograr ningún desarrollo integral. Hay que tomar en cuenta que la encíclica se refiere al capitalismo de los años sesenta que todavía es un capitalismo de reformas. El capitalismo actual es mucho más extremo todavía que el capitalismo al cual se refiere la encíclica. Sin embargo, la encíclica está preocupada por las tendencias al futuro del capitalismo y las consecuencias catastróficas que puede tener sobre los países subdesarrollados del Tercer Mundo y percibe estas tendencias:

La sola iniciativa individual y el simple juego de la competencia no serían suficientes para asegurar el éxito del desarrollo. No hay que arriesgarse a aumentar todavía más la riqueza de los ricos y la potencia de los fuertes, confirmando así la miseria de los pobres y añadiéndola a la servidumbre de los oprimidos (33).

La encíclica se enfrenta duramente con este tipo de capitalismo:

Es evidente que la regla del libre cambio no puede seguir rigiendo ella sola las relaciones internacionales. Sus ventajas son sin duda evidentes cuando las partes no se encuentran en condiciones demasiado desiguales de potencia económica... Por eso, los países industrialmente desarrollados ven en ella una ley de justicia. Pero ya no es lo mismo cuando las condiciones son demasiado desiguales de país a país: los precios

que se forman «libremente» en el mercado pueden llevar consigo resultados no equitativos. Es, por consiguiente, el principio fundamental del liberalismo, como regla de los intercambios comerciales, el que está aquí en litigio (58).

Advierte también sobre la problemática de las alternativas:

Pero han de tener cuidado de asociar a esta empresa las iniciativas privadas y los cuerpos intermedios. Evitarán así el riesgo de una colectivización integral o de una planificación arbitraria que, al negar la libertad, excluiría el ejercicio de los derechos fundamentales de la persona humana (33).

Se opone a la idea de la autosuficiencia de la economía mercantil capitalista, para buscar el sometimiento de las mercados a la tarea integral del desarrollo, sin excluir el aporte de la iniciativa privada. El medio para ello sería un tipo de planificación no arbitrariamente extendida, sino racionalmente limitada por las metas del desarrollo integral por conseguir. Esta planificación la llama, siguiendo una manera de hablar en este tiempo que surge en Francia, el establecimiento de *programas* (programación):

Los programas son necesarios para «animar, estimular, coordinar, suplir e integrar». Toca a los poderes públicos proponerse las metas que hay que fijar, los medios para llegar a ellas, estimulando al mismo tiempo todas las fuerzas agrupadas en esta acción común (33).

La encíclica da un acento dramático a esta su búsqueda de una alternativa a la lógica del capital que está imponiéndose. Anuncia, en el caso de no hacerlo, a los ricos:

Si no, su prolongada avaricia no hará más que suscitar el juicio de Dios y la cólera de los pobres, con imprevisibles consecuencias (49).

Sin embargo, deja una gran perspectiva de esperanza:

No se trata solo de vencer el hambre, ni siquiera de hacer retroceder la pobreza. El combate contra la miseria, urgente y necesario, es insuficiente. *Se trata de construir un mundo donde todo hombre, sin excepción de raza, religión o nacionalidad, pueda vivir una vida plenamente humana, emancipado de las servidumbres que le vienen de la parte de los hombres y de la naturaleza insuficientemente dominada; un mun-*

do donde la libertad no sea una palabra vana y donde el pobre Lázaro pueda sentarse a la misma mesa que el rico (47).

Aquí aparece la exigencia de un mundo en el cual quepan todos y que hoy es quizá la formulación más corriente del anhelo del mundo popular en América Latina. Se trata de una exigencia que el movimiento zapatista llevó a la conciencia de América Latina al hablar de este sueño de un "mundo en el cual quepan todos".

La encíclica prevé los reproches que hoy también se hacen. Reproches de utopía y de exigir sacrificios demasiado grandes de parte del mundo rico:

Algunos creerán utópicas tales esperanzas. Es posible que el sentido realista de quienes así piensan sea defectuoso, porque no perciben el acelerado curso de esta época, en la que todos los hombres quieren vivir más fraternalmente y, a pesar de sus ignorancias, sus errores, sus pecados, sus recaídas en la barbarie y sus alejados extravíos fuera del camino de salvación, se acercan lentamente, aun sin darse cuenta, hacia su Creador. Este camino hacia más y mejores sentimientos de humanidad pide esfuerzo y sacrificio, pero el mismo sufrimiento, aceptado por amor hacia nuestros hermanos, es portador de progreso para toda la familia humana. Los cristianos saben que la unión al sacrificio del Salvador contribuye a la edificación del Cuerpo de Cristo en su plenitud: el pueblo de Dios reunido (79).

## *La conceptualización de la doctrina social postconciliar por Juan Pablo II*

El intento hasta ahora más conceptualizado de formular esta nueva inquietud, en términos de un cuerpo doctrinal transformado, se percibe con 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 siendo formulada.

La transformación ya se hace notar a través de un cambio significativo de las palabras. En el centro de la doctrina preconciliar está la propiedad privada vinculada a la persona humana; en el centro de la doctrina postconciliar es-

tá el sujeto. Se insiste en que el ser humano 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 sobre sí mismo.

Este sujeto que decide sobre 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, y por tanto, en su trabajo igualmente. 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 propio su 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 ser humano.

Esta visión del sujeto es sumamente activa. El punto de partida es el sujeto como ejecutor del trabajo y, a través de él, el ser humano 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 debe orientar la producción y distribución 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. Viene del enfoque que había desarrollado Gaudium et Spes y elaborado por Pablo VI, mientras la palabra subjetividad es introducida por Juan Pablo II. El concepto de subjetividad tiene analogías con el concepto de la persona en la doctrina preconiliar, 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 sus necesidades. El sujeto se proyecta sobre el mundo exterior. Sin embargo, la persona de la doctrina preconiliar se proyecta sobre el mundo para transformarlo en propiedad privada, y el punto de vista de la satisfacción de las necesidades es secundario en relación a esta personalización por la propiedad privada. El sujeto en la doctrina postconciliar, 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, inclusive secundario. Por eso la doctrina preconciiliar puede hablar todavía del derecho natural de la propiedad privada, una expresión que desaparece completamente en la doctrina postconciiliar. Igualmente desaparecen las referencias a alguna anterioridad del mercado al Estado, y también a la anterioridad de la persona en cuanto individuo al Estado. Son sustituidos por la "primacía del trabajo al capital" y la subjetividad de la sociedad. 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 común en una tierra que es de todos. Respetándose mutuamente en esta su dignidad, el producto producido es un producto común por el hecho de que hay un destino universal de los bienes. Por lo tanto, rigen relaciones solidarias sobre su producción y distribución.

Eso implica una reconceptualización del bien común. En *Gaudium et Spes* se lo define como "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" (GS 26). Con eso el significado implícito de la definición del bien común cambia. En la concepción preconciiliar, el bien común afirma la institución específica de la propia privada y de la economía capitalista del mercado, a la cual tiende a subordinar la satisfacción de las necesidades humanas. Ahora la relación se invierte, y no se afirma ninguna institución específica. Se parte de la satisfacción de las necesidades humanas como criterio insustituible de cualquier 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 ser humano: GS 7). Con esta valorización de la vida humana concreta ya no es compatible la fijación a priori de una institución específica como exigencia del bien común. La fijación en una institución específica es sustituida, de esta manera, 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 una manera tal que esta subjetividad concreta sea respetada. Eso im-



plica, por supuesto, la vigencia insustituible de la propiedad privada, pero esta no tiene una especificación a priori. La propia y necesaria subjetividad de la sociedad determina en qué términos rige y establece sus límites.

El bien común es ahora esta exigencia de conformar el sistema institucional de tal manera que la subjetividad del hombre quede asegurada y respetada. 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 se reduce la sociedad a esta función, sino que se exige que sea formada de una manera tal que esta subjetividad concreta tenga lugar en ella.

### *La reformulación del principio de subsidiaridad: la subjetividad de la sociedad*

---

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

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

Pero siempre se trata de una subsidiaridad del conjunto institucional en relación al sujeto. En *Centesimus Annus* Juan Pablo II vuelve a insistir en este significado de la subsidiaridad:

En medio de esa múltiple interacción de las relaciones vive la persona y crece la «*subjetividad de la sociedad*». El individuo hoy día queda sofofado con frecuencia entre los dos polos del Estado y del mercado. En efecto, da la impresión a veces de que existe solo como productor y consumidor de mercancías, o bien como objeto de la administración del Es-

tado, mientras se olvida que la convivencia de los hombres no tiene como fin ni el mercado ni el Estado, ya que posee en sí misma un valor singular a cuyo servicio deben estar el Estado y el mercado (CA 49).

Con relación al orden económico, el conjunto institucional se polariza entre plan [Estado] y mercado. Si ambos son subsidiarios en relación al sujeto, la relación entre ellos no puede ser de subsidiaridad. 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 mercado y plan 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. 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 ser equilibrada.

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. Eso vale especialmente para *Populorum Progressio* y *Laborem Exercens*. Extender este criterio a la distribución del ingreso y al equilibrio ecológico es una consecuencia obvia. Según *Laborem Exercens*, este equilibrio mercado-plan se puede perder en dos líneas. *Laborem Exercens* habla de la posibilidad de una inversión del orden que puede aparecer por cada uno de los dos polos. Por un lado, el apriorismo 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 y la paralización de las iniciativas. 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 sociedad. 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 de 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.

## *Los equilibrios interinstitucionales*

---

Por tanto, se trata ahora de un pensamiento de equilibrios interinstitucionales. Las condiciones de estos equilibrios se formulan a partir de la tesis general de la subsidiaridad del conjunto institucional con relación al sujeto concreto. Sin embargo, la problemática no aparece solamente en relación con el 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 la exigencia universal de la satisfacción de determinadas necesidades. Los campos 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 en relación a las instituciones privadas de salud, ni la educación pública subsidiaria a la educación privada. La institución salud y la institución educación son subsidiarias al sujeto, a 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 razones muy particulares pueden justificar instituciones privadas. La razón del servicio universal puede incluso excluir en determinadas circunstancias la conveniencia de instituciones privadas.

Eso se repite en relación a las instituciones de beneficencia. También ellas son subsidiarias en relación a un 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 a la institución Caritas, como institución privada de la Iglesia. Ambas son subsidiarias en relación al sujeto, que ayuda espontáneamente a su prójimo donde lo encuentre. Pe-

ro son necesarias, porque la ayuda espontánea no llega a todos los lugares donde tendría que llegar. Nuevamente la relación entre ellas es de equilibrio, en la que la exigencia universal del 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 subsidiaridad 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 evidente que muchas veces es más fácil asegurar esta subsidiaridad en relación a la vida subjetiva en los medios públicos de comunicación que en los medios privados. Ocurre un robo de 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. Es el principio de subsidiaridad que lo exige.

Este pensamiento en equilibrios interinstitucionales que reciben su criterio de la subsidiaridad del conjunto institucional en relación al sujeto, implica también un cambio en las consideraciones sobre la relación entre centralización y privatización. 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.

Pero este punto de vista no es exclusivo de la doctrina social postconciliar. El mismo Papa Pío XI en su encíclica *Quadragesimo Anno* dice lo mismo:

Se pueden legítimamente reservar a los poderes públicos ciertas categorías de bienes, aquellos que llevan consigo tal preponderancia económica que no se podría, sin poner en peligro el bien común, dejarlos en manos de particulares.

La privatización puede precisamente centralizar. Por eso, la propiedad pública puede tener -y muchas veces tiene- un carácter descentralizador. Es exi-

gida entonces precisamente por el principio de subsidiaridad. Esta posición de Pío XI también hace claro que tampoco hay que construir un abismo entre la doctrina preconciliar y la postconciliar. Lo que ocurre con la doctrina postconciliar, es más bien un cambio de acento.

La centralización por la privatización es un problema clave del mundo de hoy. Grandes burocracias privadas centralizan poderes, que solamente por medio de actividades públicas podrían ser descentralizadas. El equilibrio interinstitucional, por lo tanto, no es un equilibrio entre centralización y descentralización, sino entre polos que cada uno tiene en su interior. 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 de "argumento personalista" (LE 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 todos los que trabajan en ella pueden sentirse trabajando "en algo propio". Sin esta descentralización, la institución centralizada corre el riesgo de hacer sentir 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 subsidiaridad del conjunto institucional en relación al sujeto se llega al criterio sobre el equilibrio de instituciones públicas y particulares, de Estado y mercado. 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 deben orientarse para ser proyectos de humanización.

## Sujeto y persona

---

Con 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 preconciliar la persona no era 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 cambió en la doctrina postconciliar, donde la persona se constituye a partir del reconocimiento del ser humano como sujeto. El sujeto es ahora anterior a la persona, la persona se forma en el proceso del 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 ser humano llega a ser persona en el grado en que puede vivir autónomamente su subjetividad.

También la doctrina preconciliar une el concepto de la autonomía con el de la persona. Sin embargo, no toma en cuenta la subjetividad del ser humano en su anterioridad tanto a la sociedad como a la persona. Predominantemente 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 que es esencialmente elitista e impide un reconocimiento universal del ser humano como persona.

Por eso, en la doctrina postconciliar aparece la persona y su autonomía basada más bien en la subjetividad de la sociedad y por lo tanto en los derechos sociales de la persona y no en la propiedad privada. Se trata de los derechos so-

ciales -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 considerada como el sustento básico de la autonomía de la persona, con el resultado de que el reconocimiento del ser humano como persona ahora puede ser universal, y no solamente para una élite. Se trata siempre de constituir 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 condiciones que el sistema de propiedad tiene que cumplir.

La categoría clave es el ser humano 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 a la sociedad hacia la subjetividad, por los equilibrios interinstitucionales que se constituyen en subsidiaridad al sujeto. Estos equilibrios definen la persona en su autonomía, basada primariamente en los derechos sociales y, secundariamente, en el sistema de propiedad. 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.

## *La repercusión de la doctrina social postconciliar*

\*\*\*\*\*

Sin embargo, es notable el hecho de que la formulación de la doctrina social postconciliar, anteriormente analizada, ha tenido muy poco impacto, tanto en la enseñanza dominante de la doctrina social en el mundo de hoy como en las sociedades en las cuales esta Iglesia existe. Ciertamente, tomada en serio, la doctrina postconciliar es sumamente conflictiva. Es por lo menos tan

conflictiva hoy como la doctrina preconiliar era conflictiva en el comienzo de este siglo, aunque hoy ya no lo sea. Por lo tanto, habrá necesariamente corrientes muy fuertes para recuperar la doctrina preconiliar. Inclusive en el Papa Juan Pablo II se nota cierta reticencia frente a los conceptos a cuya elaboración ha aportado en gran medida. Ciertamente, en ningún caso se ha retracado de ellos. Sin embargo, el miedo a esta conflictividad puede explicar que se siga enseñando una doctrina social sumamente reducida y decapitada. La doctrina social "realmente existente" en las cátedras de doctrina social resulta ser algo muy diferente de la doctrina social válida.

Pero por otro lado no hay duda que ha surgido una doctrina social muy coherente que podría ser hoy un aporte sustancial en la búsqueda de alternativas frente a un capitalismo que nos amenaza a todos. Se trata de un aporte no solamente a los cristianos católicos, sino a la humanidad en general en sus esfuerzos por asegurar no solamente su sobrevivencia, sino también la vida digna de todos. La tesis de la "subjetividad de la sociedad" forma su centro.

*Franz J. Hinkelammert*  
*DEI*  
*Apartado Postal 390-2070*  
*Sabanilla*  
*San José*  
*Costa Rica*