

## LA ENCICLICA "LABOREM EXERCENS" – RUPTURA Y CONTINUIDAD.

Dr. Franz Hinkelamert.

La encíclica "Laborem exercens" tiene dos razones claves, a las cuales debe su aparición. Se trata de una razón expresa, que se refiere al conjunto de los países del tercer mundo y sus problemas económico-sociales. Además tiene una razón no expresa, que se refiere al conflicto social y político aparecido en Polonia desde hace alrededor de 2 años.

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

"Echando una mirada sobre la familia humana, 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 conspícuos recursos de la naturaleza, existen por otra grupos enteros de desocupados o subocupados y un sin fin 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" (18), los números de las notas se refieren a los acápites de la encíclica en su traducción oficial al castellano.

La visión del tercer mundo, que se presenta, es notablemente diferente de 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. Y 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. Sin embargo, 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(18), el autor de la encíclica tienen plena conciencia, que tal subsidio para los desocupados no puede sustituir una política eficaz del 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 aumentos tales de los gastos sociales, que éstos amenazan la estabilidad económica. La razón está en que en tal momento la crisis del producto nacional se estanca o baja, mientras los gastos sociales contraídos suben sobre-proporcionalmente.

Este mismo problema se hace notar con mucha más gravedad en los países del tercer mundo. Allí el porcentaje de desempleo suele ser mucho mayor que en los países desarrollados del centro, mientras el producto per cápita y mas todavía el salario medio es mucho más bajo. En tal situación el subsidio a los desocupados se hace prácticamente económicamente imposible. Cuanto más cerca el salario medio a la subsistencia de los trabajadores, más cerca tendría que ser un subsidio a los salarios. Sin embargo, un subsidio al desocupado cuyo tamaño se acerca al salario a la larga destruye cualquier ética del trabajo en cualquier tipo de sociedad, por el hecho, de que socava necesariamente los incentivos a trabajar.

Por estas razones, el subsidio a los desocupados puede ser solamente una solución pasajera para el desempleo. El subsidio es eficaz solamente en el grado, en el cual el fenómeno del desempleo es

marginal. En cuanto que alcance las magnitudes que hoy en día suele tener en los países del tercer mundo (la CEPAL estima el desempleo equivalente en América Latina alrededor del 40o/o), los problemas del empobrecimiento de la población solamente tienen solución en cuanto que se solucione el problema del empleo.

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

Eso en cuanto 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 también brevemente.

También este conflicto polaco 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 del problema del desabastecimiento, ampliándose rápidamente hacia un cuestionamiento general de la posición de poder del partido comunista polaco, que de hecho sustenta también el poder económico en el país.

Sin embargo, una vez llegado el conflicto a este cuestionamiento general, aparecen nuevas consecuencias a partir 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 de poder apareció el fantasma del desempleo. El sindicato Solidaridad es un sindicato, que prácticamente logró organizar la clase obrera polaca entera. Pero organizándola, 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 del poder no podía quedar 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 era posible sin provocar por lo menos un desempleo mayo de 2 millones de obreros con el consiguiente empobrecimiento de los grupos obreros afectados, (alrededor del 20o/o). Sin embargo, eso es una perspectiva que una organización obrera del tipo del sindicato Solidaridad jamás puede tolerar. Aunque la afirmara, no podría sobrevivir como organización 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 obigió 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 podía 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 organizaciones capitalistas del país.

En este 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 plazos largos. 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 1968 esta 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 podía parecer atractivo una transformación que acercaba la estructura económico-social a aquella de los países capitalistas de Europa Occidental. Efectivamente, eso era la esperanza de los políticos, que condujeron la primavera de Praga. Buscaban sustituir el sistema de planificación vigente por una reorganización del sistema económico en términos de un sistema de empresa autogestionadas, una economía socialista de mercado. Sin embargo, una economía socialista de mercado puede funcionar solamente, si una economía del mercado en general es capaz de asegurar el pleno empleo. Los políticos de Praga tenían esta ilusión comprensiblemente. Pero no es posible tenerla hoy.

Esta misma ilusión de la economía socialista del mercado explica otra diferencia entre la primavera de Praga y el conflicto polaco. En el conflicto polaco una rebelión de la clase obrera en contra de una burocracia socialista, que desembocó en la constitución de una organización de clase obrera autónoma frente al poder sustentando por el partido comunista polaco. Existen por tanto dos

poderes enfrentados en el país. En la primavera de Praga en cambio, el movimiento de cambio fue dirigido e interpretado por los dirigentes del propio partido comunista en el poder, que llamaron a una reorganización económica y social del país. De nuevo podemos entender este hecho, en el sentido, de que existía una ilusión en cuanto a la capacidad de una economía del 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 en continuidad y por tanto no repite la esperanza anterior de poder llegar a una solución de 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 nueva flexibilización de todas las estructuras económicas por tipos de autogestión, co-gestión y reconocimiento 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 católico, la iglesia católica polaca no podía actuar más con aquella doctrina social de la iglesia católica, que se había formulado a partir de la encíclica Rerum Novarum de Leo 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 llamaba a la colaboración de la iglesia. Insistir en tal doctrina habría sido perfectamente suicida, tanto para el sindicato Solidaridad como para un iglesia católica de gran arrastre popular. Hacía falta por tanto una reformulación audaz de la enseñanza social de la iglesia polaca.

Sin embargo, este hecho aislado justificaba solamente una pastoral correspondiente de la jerarquía polaca y no una encíclica de pretensión universal. La razón para la aparición de una encíclica universal se daba recién tomando en cuenta, de que esta problemática polaca podía interpretar mucho más que el puro caso de Polonia. La constelación de intereses polaca 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 está en la raíz del empobrecimiento actual de los pueblos, las razones que en Polonia hablaban por 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 y que abarca el mundo entero. Recién dando cuenta de esta relación, se justifica la elaboración de estos criterios a nivel de una encíclica universal, en la cual ya ni hace falta mencionar específicamente el caso de Polonia. Porque no se trata simplemente del caso de Polonia. Se trata de criterios universales.

Esta necesidad de elaborar criterios universales es subrayada todavía por el hecho, de que en muchas partes del tercer mundo aparecen movimientos de liberación de arraigo cristiano y católico, que igualmente llaman a la colaboración de la iglesia. 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 formulación de esta doctrina parecía estar al orden del día a nivel de toda la iglesia.

### **El argumento central de la encíclica.**

Sin duda, el autor de la encíclica está conciente de que está introduciendo una determinada ruptura en el cuerpo de la doctrina social, como fue enseñado a partir de Leo XIII. Refiriéndose al tratamiento del trabajo y de la tal llamada "cuestión social" de esta doctrina, 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 la enseñanza de la Iglesia, sino más bien para poner de relieve —quizás 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 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"(3).

El autor de la encíclica por tanto está conciente, que en la doctrina anterior —nos referimos por doctrina al cuerpo doctrinal aparecido a partir de la encíclica *Rerum Novarum* de Leo XIII— la clave de la solución de la "cuestión social" fue buscada en otro

elemento; que la nueva encíclica no menciona, para no dar un aspecto demasiado profundo a la efectiva ruptura, que este cambio de clave implica. La encíclica deja de esta manera establecida, que considera la ruptura como una ruptura en continuidad, y no de una simple condena. Sin embargo, nos parece conveniente, elaborar esta ruptura más allá de lo que la propia encíclica lo hace, para ver posteriormente, hasta que grado efectivamente existe tal continuidad.

En cuanto que la encíclica "Laborem exercens" destaca el trabajo humano como clave de toda cuestión social, desaparece un principio central de la doctrina anterior: el derecho natural de la propiedad privada. Además, el Papa Juan Pablo II jamás en todos sus pronunciamientos ha mencionado tal derecho natural. Con eso desaparece como clave de la solución de la "cuestión social", lo que la doctrina había siempre 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. Evidentemente, la doctrina consideraba el trabajo humano como algo importante, y la nueva encíclica considera --aunque no la menciona-- la responsabilidad de la propiedad privada como algo importante. Pero, 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 por un cambio de palabras, en cuanto que el Papa dejó de hablar de la 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 la palabra hipoteca expresa una relación de derechos reclamables, una relación jurídica efectiva. Si hay hipoteca, tiene que haber un reclamo, que es anterior a la propia propiedad privada, sobre la cual pesa la hipoteca. Si hay por tanto hipoteca, no hay derecho natural de la propiedad privada. Un derecho natural no se puede perder, mientras una propiedad hipotecada se pierde, si uno no paga la hipoteca. En la doctrina en cambio se habla de responsabilidad, porque se sostiene, de que la propiedad privada es derecho natural y por tanto no se puede perderla ni en el caso de que se le ejerza sin responsabilidad alguna.

La formulación clásica de esta posición de la doctrina ya está contenida en Rerum Novarum, pero más expresa en 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"(Nr. 45).

A través del establecimiento de un sistema de autoridades, se

destaca a la propiedad privada como la clave de toda la sociedad por derecho natural. En cuanto que el hombre es considerado como anterior al Estado o a la sociedad, se concibe al hombre 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 tanto, en la doctrina "hacer la vida humana más humana" significa hacer del hombre siempre más 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 es sostenido, es decir el "acceso a la propiedad y a otras formas de dominio privado sobre los bienes exteriores"(Nr. 1271). El hombre por tanto se hace persona, en cuanto se hace propietario. Un famoso 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 pone la propiedad privada.

El hombre ya no se hace persona, en cuanto se hace propietario, sino 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*" (Nr.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"(Nr.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 supremacía 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"(Nr.12).

En una visión tal, tampoco la vida familiar y la estabilización del hogar 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 él 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"(Nr.10).

Sin querer construir de nuestra parte una contradicción abismal entre la doctrina y lo expresado en la encíclica *Laborem exercens*, podemos por tanto efectivamente afirmar un cambio fundamental en cuanto a lo que se considera la clave y la raíz de cualquier comprensión de la sociedad humana. La doctrina usó como tal clave un concepto del hombre, que se personaliza por la propiedad privada, mientras la encíclica *Laborem exercens* utiliza un concepto del hombre, que se personaliza por su trabajo. Y mientras 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 respetando la primacía del hombre sobre las cosas y reconociéndolo como sujeto del trabajo.

### **El concepto del trabajo y del capital.**

Le 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

fuerza 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*" (Nr.4).

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

La encíclica trata el trabajo en el contexto del "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:

"En 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"(Nr.4).

En cuanto que la encíclica habla de tierra en este contexto, se refiere expresamente a "todo el mundo visible"(Nr.4).

El mismo trabajo entendido de esta manera como un dominio sobre la tierra la encíclica lo ve en dos niveles. Por un lado como trabajo objetivo, y por el otro como trabajo subjetivo.

En el sentido objetivo el trabajo se dirige hacia los objetivos 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 y 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 una 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"(Nr.5).

En este trabajo en sentido objetivo y apoyado por la técnica,

operan las más variadas finalidades. Cada trabajo específico tienen su finalidad específica. Sin embargo:

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

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

A partir de esta afirmación de la universal subjetividad 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”(Nr.6).

Por eso, la dignidad del trabajo no se deriva de la especificidad 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*”(Nr.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, en fin de cuentas, *la finalidad del trabajo, de cualquier trabajo realizado por el hombre —aunque fuere 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*”(Nr.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 exiga que al hombre se trate como lo que en verdad es: una persona. El trabajo es plenamente humano solamente, si es concebida en éste 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*” (Nr.6).

Comparando el trabajo en su sentido objetivo y subjetivo, la encíclica llega a la siguiente conclusión:

“...es cierto que el hombre está destinado y llamado al trabajo; pero, ante todo, el hombre ‘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” (Nr.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”, sino 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 el hombre es sujeto y por tanto es 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, e.d. como lo que es. Sin embargo, se puede violarlo en lo que es, y se puede establecer la sociedad en contra del hombre. “Frei ist der Mensch, auch wenn er in Ketten geboren”.

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 tanto 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 violación de esta subjetividad del hombre la enfoca la justicia principalmente como economismo, pero también como materialismo, mientras elabora el proyecto de libertad a través de la solidaridad. Economismo y solidaridad aparecen por tanto como los polos de 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 tanto violación de la persona, y socialización en el sentido de la recuperación de esta subjetividad y por tanto de la persona humana.

Analizado por tanto el trabajo en sentido objetivo y subjetivo, la encíclica destaca por un lado la "amenaza al justo orden de los valores"(Nr.7) con los términos de materialismo y economismo, por el otro lado la "solidaridad de los hombres de trabajo"(Nr.8) anunciando la "Iglesia de los pobres" y concluye bajo el título "Trabajo: Dignidad de la persona"(Nr.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 nuestro análisis que sigue, trataremos estos capítulos mencionados en el conjunto de la discusión del concepto del capital y del capitalismo.

### **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”(Nr.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”(Nr.15).

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

Sin embargo, hay otro contexto, en el cual aparece el capital más bien como una relación social. Sin embargo, en este caso la encíclica habla preferentemente de capitalismo. Por tanto, 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 del capital, se habla simplemente de un conjunto de cosas, indiferentemente de que dominan al hombre o sean dominadas por él. Este uso de las palabras sin duda permite ciertas ambigüedades, que el documento mantiene premeditadamente, siendo no un simple tratado teórico, sino también un pronunciamiento programático, en los cuales siempre se usa ciertas ambigüedades como método político. 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”(Nr.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’.”(Nr.7).

Por tanto se establece una distinción entre sistema capitalista y capitalismo, siendo el concepto capitalista más amplio que el de sistema capitalista. Veremos después, que la encíclica hace una distinción análoga en cuanto al socialismo. Hablará en cuanto al sistema económico-social existente de socialismo o comunismo, mientras usa un concepto correspondiente más amplio, que será la socialización, en contraposición con el capitalismo ampliado, pronunciándose la encíclica en favor de la socialización en contra del capitalismo, sin pronunciarse —en sentido de política contingente— en favor del sistema socialista o en contra del sistema capitalista. La encíclica elabora tales conceptos de capitalismo y socialización como principios de ilegitimidad o legitimidad 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, ha surgido 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”(Nr.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”(Nr.7).

A partir de allí la encíclica considera el peligro constante —y el hecho constante— de volver a considerar “el trabajo como una ‘mercancía sui géneris’ o como una anónima ‘fuerza’ necesaria para la producción (se habla incluso de ‘fuerza-trabajo’)”(Nr.7):

“...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"(Nr.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, aunque 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 y cuando el trabajo es tratado como un simple instrumento de producción. En el sistema capitalista en cuanto que el trabajo es reducido a una 'mercancía sui géneris', y en el sistema socialista, en cuanto es reducido a una simple 'fuerza-trabajo' o una especie de principal fuerza productiva, que es considerada como parte de las fuerzas productivas en general. En los dos casos la encíclica habla de 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 onticamente como si fuera un elemento cualquiera del proceso económico"(Nr.13).

De nuevo 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 del máximo rendimiento, trataba de establecer el salario más bajo posible para el trabajo realizado por los obreros"(Nr.11).

Este conflicto real entre trabajo y capital llegó 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"(Nr.11).

Ahora, esta "lucha programada de clases" desembocó, llevó a la "colectivización" como medio de la liberación de la explotación:

"El programa marxista, basado en la filosofía de Marx y 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 '*colectividad*' 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"(Nr.11).

La encíclica vincula por tanto la "lucha programada de clase" 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 orienta 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 influjos 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"(Nr.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, ella sostiene, de 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 su primacía 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 a servicio del sistema de propiedad, es decir, del economismo.

A partir de esta crítica la encíclica destaca la problemática del materialismo como filosofía. En cuanto la encíclica describe el economismo como la consideración del trabajo como un elemento del proceso productivo, que se considera al mismo nivel como los elementos materiales de este proceso, enfoca como filosofía materialista cualquier filosofía, que niega la subjetividad del trabajo expresando la "convicción de la primacía y la superioridad de lo que es material"(Nr.13). Por tanto, el economismo implica el materialismo, en esta definición de la encíclica. 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 cuanto esta posición filosófica no es expresada abiertamente, la encíclica le imputa al economismo el materialismo práctico(Nr.13). El economismo por tanto 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 'económica' dicha anteriormente, *el economismo ha tenido una importancia decisiva* y haya influido precisamente sobre tal planteamiento no humanístico de este problema antes del sistema filosófico materialista"(Nr.13).

Sin embargo, la encíclica sigue sosteniendo, de que la filosofía materialista —si bien no es la causa del problema, en cuanto que este existe 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 materialismo como filosofía implícita al 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 sentido de tal definición. Tal definición no aclara mucho. El mismo texto de la encíclica pierde por tanto seguridad en cuanto que trata esta problemática.

En realidad, no se puede reducir a la filosofía materialista, que se llama 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

materialista, 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 hace ningún sentido, considerar tal teoría como una filosofía implícita del propio economismo, que resulta ser otra palabra 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*"(Nr.13).

Si la filosofía materialista fuera realmente una filosofía implícita del economismo, no se podría afirmar eso jamás. Entonces no le faltarían bases suficientes y definitivas, sino no tendría ninguna base. Sin embargo, la encíclica no sostiene eso. Por tanto, el concepto de materialismo usado no es suficientemente madurado, mientras el concepto verdaderamente útil es el del 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 exclusivamente basándose en el concepto del economismo. Nosotros, por tanto, seguiremos también a partir de este concepto, que es más claro y más coherente que aquel del materialismo.

### **El proyecto: la socialización de los medios de producción.**

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

"La llamada a la solidaridad y a la acción común, lanzada a los hombres de 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 providencia hacia la persona del trabajador. Semejante reacción ha reunido al mundo obrero en una comunidad característica por una gran solidaridad”(Nr.8).

Si bien, desde entonces se ha realizado muchas veces cambios profundos o buscando sistemas nuevos sea de neocapitalismo sea de colectivismo, se “han dejado perdurar injusticias flagrantes o han provocado nuevas”(Nr.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 sobre 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 de 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 de trabajo sigue estando en *el cultivo de la tierra* u otras ocupaciones similares”(Nr.8).

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

“...se considera no sólo el ámbito de clase, sino también 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”(Nr.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 como el lugar del pobre para muchos casos. 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, com 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 deprecian 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"(Nr.8).

Esta violación de la dignidad del trabajo humano es considerada aquí como lugar, en el cual ocurre la pobreza y frente a ella ocurre 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 lugar exclusivo de la verificación de la fe según la encíclica, pero sí es lugar que jamás se puede excluir en una verificación de la fe.

Que no haya violación de la dignidad del trabajo, sino su afirmación, eso es entonces el proyecto de justicia de la encíclica. El reconocimiento y la afirmación de la dignidad del trabajo implica el reconocimiento del hombre como sujeto de trabajo, para que el hombre pueda ser persona. Por tanto, los derechos del trabajo fluyen de la dignidad del trabajo y su conocimiento 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(Nr.14)

La encíclica trata una serie de derechos del hombre de trabajo. Sin embargo, ella trata dos derechos como los absolutamente fundamentales y universales que son el derecho al empleo y el derecho del salario justo. Sin embargo, también en referencia a estos dos hechos, el derecho al empleo es considerado como la raíz del problema del salario justo. Sin derecho del empleo no hay salario justo, aunque el empleo puede darse sin salario justo. Por tanto, los dos derechos no se pueden separar uno del otro, aunque uno sea la condición de la posibilidad del otro. Por tanto, la encíclica habla en referencia a tales derechos del trabajo como de "derechos objetivos del hombre del trabajo"(Nr.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 declamados. 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 dejan 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 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” (Nr.17).

Esta es la formulación clave de toda la encíclica. Es el criterio básico de la constitución de 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. En cuanto el criterio de los sistemas económicos —se trata de sistemas capitalistas y socialistas— es de máximo beneficio, tienen que considerar el trabajo como medio de producción de este beneficio. Por tanto, no lo pueden considerar en su subjetividad siempre y cuando tal consideración implica un obstáculo al logro del máximo beneficio. Por tanto, 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 describe como criterio adecuado y fundamental. Se postula por tanto, que toda sociedad, todo Estado y toda política económica mundial sea subordinada 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 de beneficio” solamente es congruente, si el máximo de beneficios no es exactamente lo mismo como el principio de maximización de las

ganancias del sistema capitalista. Porque este principio no vale en la sociedad socialista, mientras evidentemente la encíclica incluye en su crítica del criterio del máximo beneficio el propio sistema socialista. Es notable aquí una laguna teórica en la interpretación de sistemas socialistas. Quizás lo más adecuado es, interpretar el máximo beneficio, al cual 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 dan fenómenos de consideración del trabajo como medio de producción, que —aunque en forma distinta— pueden ser interpretados y criticados por lo que la encíclica llama el economismo, y frente a que 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 todas 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. . .”(Nr.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 entrega la solución del desempleo a algún automatismo del mercado. Subyacente hay por tanto la tesis, de que ningún automatismo del mercado puede asegurar pleno empleo y salario justo, y que por tanto la misma tesis del automatismo del mercado es economismo. La planificación global por tanto tiene el sentido de una subordinación del mercado a las exigencias de la subjetividad del trabajo.

Excluyendo al automatismo del mercado, excluye la restricción de la participación obrera a 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.

Planificación global por tanto no puede significar sino una planificación que puede imponer a la economía orientaciones básicas, en especial por la planificación de las inversiones, que aseguren que la automática de los mercados no destruyan la subjetividad de la sociedad. En este sentido el concepto de planificación de 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, sino le sigue al mercado y presupone por tanto la capacidad del automatismo del mercado de asegurar por sus propias tendencias el pleno empleo.

Sin embargo, si bien planificación global no es planificación indicativa, sino obligatoria —por lo menos, si se toma en serio el criterio fundamental— la encíclica la concibe por otro lado 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 el caso, la planificación va más allá de lo que la garantía del pleno empleo exige, porque tiende a planificar las más empresas posibles, lo que necesariamente desemboca en sobreplanificación y burocratización innecesaria.

Interpretando la planificación global en estos términos, ella tiene como función la subordinación del mercado a las exigencias del pleno empleo, imponiendo al mercado orientaciones básicas correspondientes. Las relaciones mercantiles por tanto siguen teniendo lugar dentro de este marco planificado, que asegura el pleno empleo. Del propio criterio fundamental entonces se deriva el grado, en el cual es necesario imponer orientaciones básicas por la planificación y en qué grado 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 la encíclica llama la “socialización” de los medios de producción.

### **Propiedad, participación e iniciativa de las personas.**

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



Esta meta la encíclica la expresa 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"(Nr.23).

Tenemos que ver ahora, qué consecuencias tal criterio fundamental tiene sobre la propiedad, la participación y las iniciativas autónomas de las personas. Aparece por fuerza un doble nivel de la 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, por alusiones aparece en el capítulo "importancia de los sindicatos"(Nr.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. . .'"(Nr.20).*

Sin embargo la encíclica no profundiza al respecto. Se considera a los sindicatos como una fuerza que solicita la orientación de la sociedad por el bien común —y por tanto la "subjetividad de la sociedad"—, pero no se profundiza el tipo de solicitud. Por su solicitud al bien común, a los sindicatos no se trata de restringir a un simple reivindicacionismo. La encíclica ve a los sindicatos comprometidos en una lucha por el carácter de la sociedad misma. Sin embargo, por otro lado trata de esbozar un tipo de sindicalismo, que sea claramente distinto de las funciones de partidos políticos:

*"En este sentido la actividad de los sindicatos entra indudablemente en 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:'(Nr.20).*

A partir de estos pronunciamientos, el tipo de participación en la planificación global sigue más bien ambiguo. Sobre la función de los partidos políticos la encíclica no habla. Efectivamente, se nota, que el autor de la encíclica trata de evitar de hablar de la estructura política

de la sociedad y restringe su argumentación a la discusión de lo que es el "bien común" que rige sea el ámbito político cual sea. Una discusión más pormenorizada de la participación en la planificación global sin embargo obligaría a un pronunciamiento más específico sobre estructuras políticas. Esta parece la razón porque la encíclica no profundiza a este respecto.

Por tanto, la encíclica enfoca la participación junto con la discusión de la propiedad y de las iniciativas 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(Nr.14), para establecer criterios de esta relación. Por otro lado, a nivel de la centralización burocrática de la propiedad, sea ésta pública o privada para establecer criterios de la descentralización de la propiedad en función de la posibilidad del trabajador, de sentirse trabajando en "algo propio" y desarrollar iniciativas propias(Nr.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(Nr.14). Sin embargo, deja de hablar de un derecho natural de la propiedad privada. Contrapone por tanto, este derecho de propiedad privada tanto al colectivismo, 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*"(Nr.14).

Lo que se relativiza en función al 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"(Nr.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"(Nr.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"(Nr.14).

La encíclica advierte por tanto, de que la expropiación de la propiedad privada no equivale a su socialización, tratándose precisamente de socializarlos. La encíclica por tanto afirma la socialización de los medios de producción en contra de la eliminación apriorística de la propiedad privada de los medios de producción. 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"(Nr.14).

El conjunto de los medios es —según eso— socializado, en cuanto cada uno a partir de su propio trabajo puede considerarse como partícipe del aparato productivo entero. De esta manera entendida, socialización no implica la abolición de la propiedad privada en todos los ámbitos y tampoco transformación de cualquier propiedad privada en propiedad pública. Siempre aquella mezcla entre

los dos es la adecuada, que asegure el trabajo de todos junto con su posibilidad de sentirse partícipe.

La socialización por tanto no se define a partir de lo que ocurre con cada uno de los medios de producción considerada aisladamente de los otros, sino a partir del conjunto de todos los medios de producción en relación al trabajo. Socialización por tanto es una palabra para la tesis anterior, según la cual el derecho de propiedad privada es subordinado al 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”(Nr.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 de 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, 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 declara la propiedad como lícita y necesaria. Lo que es lícito y necesario, por eso 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 los bienes. Tomás considera tal comunidad de bienes como imposible, y por tanto la propiedad privativa como necesaria y lícita. Pero no tiene ninguna conclusión en referencia a la propiedad privada. Eso por el sencillo hecho, de que la distinción entre propiedad pública y propiedad privada no existe en el tiempo, en el cual vive Tomás, por la simple razón, de que ni existe un concepto de sujeto jurídico y menos uno de un sujeto jurídico anónimo.

Para Tomás por tanto, 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 del uso común de los bienes.

Otro criterio sobre el límite entre propiedad pública y propiedad privada no es posible 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 que 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 esta privada o estatal. Habla allí el "Argumento 'personalista'" (Nr.15).

*"Así, pues, el principio de la prioridad del trabajo respecto al capital es un postulado que pertenece al orden 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"* (Nr.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, este 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 tuviere 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 conciente 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"* (Nr.15).

Cualquier propiedad tiene esta problemática de la excesiva burocratización en sí. Sin embargo, sea la propiedad cual sea, 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 de pleno empleo y satisfacción de necesidades materiales. Implica también, poderse sentir 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 práctica. 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' "(Nr.15).

Así aparecen algunas soluciones propuestas por la encíclica de manera de ejemplos concretos, que se refieren al límite entre propiedad pública y privada y a la vez a estructuraciones de la propiedad, que pueden permitir su mayor capacidad de permitirle al trabajador sentirse en algo propio:

"Son propuestas que se refieren a la *comprobación 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. . ." (Nr.14).

Terminando con esta discusión de la socialización como proyecto de la encíclica, debemos recordar de nuevo, de 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 persecución de este bien común.

Eso deja varias preguntas abiertas, aunque sea legítimo, de no intentar de contestarlas en el contexto de una encíclica. Se trata en especial de la pregunta por lo qué pasará en el caso, de que la burguesía no acepta una política dirigida hacia tal objetividad 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 adecuado. Tomando eso en cuenta, habría que insistir, de que el grado, en el cual la propiedad privada tiene que ser expropiado, depende también de la disposición de la propia burguesía, de aceptar de que el trabajo tiene la prioridad frente al capital. El poder de la burguesía, sin duda, está expresado por la tesis contraria.

### **La continuidad de la doctrina 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 dice del principio de la prioridad del trabajo como un "principio enseñado siempre por la iglesia"(Nr.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, lo que hizo cambiar el alcance y el significado de los valores universales que efectivamente se mantienen en continuidad.

La doctrina social, como aparece con *Rerum Novarum*, se basa de hecho en la validez de los resultados de la teoría económica neoclásica, y va a asumir después de la segunda guerra mundial además 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 tradicionales enseñanzas 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 preocupa exclusivamente de los problemas del capitalismo europeo y no toma en cuenta en ningún sentido el mundo colonial ni postcolonial (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 por tanto 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 lado las posiciones del salario justo, como espacio de la responsabilidad social de la propiedad privada. La "cuestión social" se restringe por tanto para la doctrina social hasta la segunda guerra mundial a una política social de salarios justos y de seguridad social, incluyendo ésta el subsidio al desempleo, considerando siempre el desempleo como un fenómeno transitorio y sin mayor relevancia.

Desde este punto de vista, el derecho natural de 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. En cambio, 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 dejó 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 encuentra fuera de la iglesia, mientras la casi totalidad de los miembros de la iglesia son pequeños propietarios del campo y de la ciudad, que perciben tal interpretación de la sociedad capitalista como la adecuada. Y son ellos, que tienen voz en la iglesia, mientras la clase obrera no la tiene, porque está fuera. Por tanto, la doctrina se forma en función de una pequeña burguesía europea y de sus intereses, con apertura para 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 es 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 por tanto no es, que el derecho al uso común de los bienes no haya sido conocido o propagado. El problema es, que este derecho haya 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 lo proclamaba.

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 de nuevo aparecer la propiedad privada como canal adecuado para asegurarlo. Sigue por tanto la convicción de la iglesia, de que el derecho natural de la

propiedad privada es posible expresión adecuada del derecho del 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 mínimos. 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 cuanto de que la estructura de clase de los miembros de la iglesia no cambiaba, y de 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 burguesa y de apoyo a la sociedad burguesa. Cede 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.

Recién 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 a esos pueblos católicos bajo regímenes socialistas la doctrina social, estos pueblos católicos entraron en conflicto con su propia iglesia, conflictos, que en el caso de la iglesia católica China llevaron hasta la ruptura entre la iglesia china y el vaticano. Efectivamente, la doctrina social no tenía nada que decir. Su eurocentrismo —que ni incluía toda Europa y algunos países intermedios— no le permitía ver el mundo. Un problema parecido resultaba 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 céntricos. Como la doctrina social jamás había tomado en cuenta sino la situación interna de los países céntricos, no tenía nada que decir. Por tanto, aparecían teologías nuevas, como en América Latina la teología de la liberación.

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 la iglesia, amarrada con la doctrina social, no les puede 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 de 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 ahora 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 recién 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 ya permitían 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 pronunciarse el conflicto con la sociedad capitalista actual ahora en términos más radicales. El resultado es la pronunciación del principio de la prioridad del trabajo. 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 lo 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, recién con la encíclica *Laborem Exercens* se ha hecho expreso y definitivo. Sin, por tanto, negar la continuidad de la enseñanza de la iglesia, es de una importancia clave, **destacar adecuadamente esta ruptura.**