

de y otros aspectos de la doctrina de la fe, que el cristiano debe tener presente al interpretar el conflicto no la

Hacia una Interpretación Cristiana del Conflicto Social

Ricardo Antoncich, S.J.

El Documento de la S. Congregación para la doctrina de la fe, *Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación* —que en adelante designaremos como *Libertatis Nuntius* (LN)— ha puesto en claro un difícil problema que los cristianos en América Latina debemos necesariamente confrontar: el conflicto social.

Como datos evidentes tenemos, por un lado, la existencia de este innegable conflicto; y por el otro, las serias advertencias de ese documento sobre los peligros de analizar el conflicto con instrumentos de inspiración marxista, por las connotaciones y presupuestos que implican una globalidad de visión. Los métodos de análisis, por su conexión con la filosofía marxista, rebasan los alcances puramente metodológicos, deslizándose hacia más profundas visiones del hombre y de la sociedad. De allí que el uso de estos métodos, sin un adecuado discernimiento crítico, podría desviar y desenfocar la realidad misma que se quiere analizar.

El título de esta contribución al problema es modesto: "Hacia"... indica un camino por recorrer. Por "interpretación cristiana" no entendemos una "ciencia cristiana" opuesta a la "ciencia marxista", sino un "modo cristiano" de integrar interpretativamente las contribuciones de las ciencias dentro de una visión que es propia de la fe. La visión de fe no sustituye pero tampoco excluye al aporte de las ciencias. La correcta integración debe mantener el valor del dato científico junto a la identidad propia del acto cristiano de creer. Lo que precisamente plantea LN como problemático es la dificultad de dicha integración en el caso de los análisis marxistas.

Usando la expresión "conflicto social" y no "lucha de clases" queremos respetar la terminología que LN propone para el problema, reservando la expresión "lucha de clases" a la aproximación marxista frente al conflicto, tanto en sus métodos analíticos, como en su "programación sistemática" de dicha lucha hacia los objetivos que le señala el conjunto de su pensamiento científico y filosófico. Entendemos en cambio "conflicto social" como una expresión que se refiere al mismo hecho, pero sin asumir los presupuestos teóricos y prácticos que el marxismo pone subyacentes en los análisis y metodologías de acción del conflicto. Insistimos en que

se trata de una y de la misma realidad: el conflicto existente, pero abordamos diferentes modos de acercamiento. Quisiéramos fundamentar que hay una aproximación diferente a la marxista, basada en una perspectiva cristiana, la cual sin tener como propio instrumental alguno, puesto que el cristianismo no es una ciencia alternativa, sí tiene, sin embargo, un modo particular de ver el conflicto, a partir del espíritu evangélico, y retoma, por tanto, los elementos aportados por las diferentes ciencias, dándoles un sello propio y característico.

En la primera parte de este trabajo se reflexiona sobre la necesidad de instrumentos de análisis para la acción, en la conciencia de la Iglesia, así como las ideologías que acompañan el quehacer científico del hombre. En la segunda parte son puestos de relieve los problemas que ofrece al creyente la aproximación analítica del marxismo al conflicto. En la tercera se buscan las soluciones a dichos problemas, subrayando entonces las contribuciones específicas de la fe cristiana al análisis del cambio social y del conflicto.

NECESIDAD DE LOS ANALISIS CIENTIFICOS SEGUN LA ENSEÑANZA DE LA IGLESIA

Libertatis Nuntius (LN) deja en claro que el análisis de la realidad es imprescindible para una acción de eficaz transformación social: "Es evidente que el conocimiento científico de la situación y de los posibles caminos de transformación social es el presupuesto para una acción capaz de conseguir los fines que se han fijado. En ello hay una señal de la seriedad del compromiso" (VII, 3).

Reconocer esta evidencia no implica, sin embargo, aceptar cualquier método de análisis, por lo que LN hace reservas al método marxista. A su vez, tales reservas no invalidan la tesis general de la necesidad de los análisis científicos.

1. Análisis Científico como Apoyo de la Pastoral

El Vaticano II ha afirmado varias veces el servicio de las ciencias sociales a la Iglesia. "La investigación metódica y conforme a las normas morales, nunca será en realidad contraria a la fe, porque las realidades profanas y las de la fe tienen su origen en un mismo Dios. Más aún, quien con perseverancia y humildad se esfuerza por penetrar en los secretos de la realidad, está llevado, aún sin saberlo, como por la mano de Dios, quien sosteniendo todas las cosas, da a todas ellas el ser. Son, a este respecto, de deplorar ciertas actitudes que, por no comprender bien el sentido de la legítima autonomía de la ciencia, se han dado algunas veces

entre los propios cristianos; actitudes que, seguidas de agrias polémicas, indujeron a muchos a establecer una oposición entre la ciencia y la fe" (GS 36). La Iglesia percibe con agradecimiento el aporte de las ciencias: "La experiencia del pasado, el progreso científico, los tesoros escondidos en las diversas culturas, permiten conocer más a fondo la naturaleza humana, abren nuevos caminos para la verdad y aprovechan también a la Iglesia" (GS 44).

La investigación científica de la realidad es necesaria para orientar adecuadamente la pastoral de la Iglesia. En *Christus Dominus*, 17, el Concilio afirma: "Las formas de apostolado han de acomodarse debidamente a las necesidades actuales, teniendo en cuenta las condiciones de los hombres, no solo espirituales y morales, sino también sociales, demográficas y económicas. Para lograr eficaz y fructuosamente este fin son ayuda grande las investigaciones sociales y religiosas por medio de centros de sociología pastoral que se recomiendan encarecidamente" (17).

También en el mismo documento conciliar se pide a los Obispos: "A fin de que puedan atender más adecuadamente al bien de los fieles según la condición de cada uno, procuren conocer debidamente sus necesidades dentro de las circunstancias sociales en que viven, valiéndose para ello de instrumentos adecuados, señaladamente de la investigación social" (*Christus Dominus*, 16).

Hay que ser consciente, sin embargo, de que el recurso a las ciencias sociales para analizar la realidad en que vive el pueblo de Dios, a pesar de los progresos hechos desde el Concilio, es aún insuficiente. La recta insistencia en la necesidad del cambio personal, entendida, sin embargo en forma parcializada —y con frecuencia, como reacción contra la insistencia en los problemas estructurales— puede llevar a despreciar el análisis de las condiciones objetivas en que se encuentra la libertad individual, la conciencia, la subjetividad.

De hecho, las advertencias de Puebla contra el uso indebido de las ciencias por el "psicologismo" que presenta a la persona como víctima del instinto fundamental erótico o como un simple mecanismo de respuesta a estímulos, carente de libertad (DP 310), o el "economicismo" que considera la persona humana como lanzada al engranaje de la máquina de producción industrial como instrumento de ella y como objeto de consumo (DP 311), bien sea porque estima la dignidad de la persona por la pura eficacia económica (DP 312) o porque reduce toda conciencia a la social en un sistema colectivista (DP 313); señalan con mucha verdad los peligros del indebido uso de las ciencias, pero no compensan esta advertencia con la exhortación al uso de ellas, puesto que sin ellas no conoceríamos muchos de los mecanismos psicológicos y sociológicos que existen y que condicionan las decisiones, sin determinarlas unívoca y necesariamente.

El conocimiento de la realidad se realiza a través de dos polos en contacto, el subjetivo y el objetivo. El sujeto debe estar libre de condicionamientos nacidos de sus ideologías, sus intereses parciales de grupo, sus ideas preconcebidas. El polo objetivo, a su vez, debe ser examinado críticamente para ver las cosas como son. La "realidad" no es ni el polo exclusivamente subjetivo, ni el objetivo, sino se da en la interrelación de ambos. La conciencia humana organiza el conjunto informe de datos objetivos, le da su sentido y programa su acción, pero a su vez, ella es parte de una historia, donde ya se le impone un sentido dado por otros, valores, prejuicios, ideologías.

Entre las dos posiciones, de franca aceptación de los análisis sociológicos para la misión pastoral de la Iglesia, en los textos conciliares, y las advertencias cautas sobre deformaciones en la visión del hombre que nacen de un uso poco crítico de las ciencias, hay que situar una posición integradora que reconozca el valor y el riesgo y que ayude a asumir los valores superando los peligros. Pablo VI sintetiza este equilibrio: "¿Será necesario, por tanto, que la Iglesia se oponga a las ciencias humanas y denuncie sus pretensiones?" —se interroga el Papa—, para continuar luego, en forma positiva y abierta: "Como en el caso de las ciencias naturales, la Iglesia tiene confianza también en estas investigaciones e invita a los cristianos a tomar parte activa en ellas" (OA 40).

2. LN ante los Métodos de Análisis Social

LN no presenta en forma desarrollada unos criterios genéricos para el uso de las ciencias sociales, sino que elabora —de pasada, diríamos— a propósito del marxismo, algunos criterios orientadores. Podemos señalar tres: el carácter mítico de la ciencia y dos de naturaleza epistemológica.

1. "El término 'científico' ejerce una fascinación casi mítica y todo lo que lleva la etiqueta de científico no es de por sí realmente científico. Por esto precisamente, la utilización de un método de aproximación a la realidad debe estar precedido de un examen crítico de naturaleza epistemológica" (VII, 4).

Después de esta advertencia contra el mito de la ciencia, tan común en la sociedad contemporánea, sin excluir la liberal-capitalista, que ha desarrollado notablemente la ciencia y la técnica y se ha visto aprisionada por este mito, LN señala dos advertencias bien precisas, una de naturaleza epistemológica general, y otra de la relación de las ciencias con la teología.

2. La primera, es la necesidad de confrontar los distintos métodos y perspectivas. Se echa de menos esta prudencia, no sólo en los dogmatismos marxistas sino también en los de corte liberal. Ambas posiciones rechazan la confrontación de sus métodos y resultados con la posición contraria, resultando de ello que las ciencias de inspiración capitalista

se rehusan a ver la crítica radical a su sistema que el marxismo hace, y viceversa, la ciencia marxista no examina críticamente las contradicciones con sus predicciones y postulados, tal como acontecen en los países socialistas. Parece, pues, muy adecuada la advertencia genérica de LN: "En las ciencias humanas y sociales, conviene ante todo estar atento a la pluralidad de los métodos y de los puntos de vista, de los que cada uno no pone en evidencia más que un aspecto de una realidad, que, en virtud de su complejidad, escapa a la explicación unitaria y unívoca" (VII, 5).

3. Otra advertencia epistemológica se relaciona específicamente con el uso de las ciencias para la reflexión teológico-pastoral. Del Concilio habíamos aprendido la necesidad de ese diálogo. Pero ¿cuáles son los criterios que permiten la recta aplicación de las conclusiones científicas a la reflexión teológica? LN los precisa: "El examen crítico de los métodos de análisis tomados de otras disciplinas se impone de modo especial al teólogo. La luz de la fe es la que provee a la teología sus principios. Por eso, la utilización por la teología de aportes filosóficos o de las ciencias humanas tienen un valor "instrumental" y debe ser objeto de un discernimiento crítico de naturaleza teológica. Con otras palabras, el criterio último y decisivo de verdad no puede ser otro, en última instancia, que un criterio teológico. La validez o grado de validez de todo lo que las otras disciplinas proponen, a menudo por otra parte de modo conjetural, como verdades sobre el hombre, su historia y su destino, hay que juzgarla a la luz de la fe y de lo que ésta nos enseña acerca de la verdad del hombre y del sentido último de su destino" (VII, 10).

Hay que reconocer que toda "partícula de verdad" —por usar una expresión de Juan Pablo II en *Redemptor Hominis*, 4,— debe irse integrando en la verdad plena que viene de Dios, Creador y Redentor. En definitiva, para el cristiano, la verdad no es un conocimiento, sino una persona; Cristo, porque en El se revela plenamente el sentido del hombre y su destino definitivo. "Esto vale no solamente para los cristianos, sino para todos los hombres de buena voluntad en cuyo corazón obra la gracia de modo invisible. Cristo murió por todos, y la vocación suprema del hombre en realidad es una sola, es decir, la divina" (GS 22). Por eso, el progreso de las ciencias y el dominio de lo material ha estado movido por un dinamismo profundo que lleva a una verdad más profunda" (GS 15).

Respetar la autonomía de cada ciencia es un imperativo para el recto diálogo: no pocos errores se han cometido, denunciado como si fueran negaciones dogmáticas, las afirmaciones sociológicas. La ciencia no pretende dar afirmaciones de fe; pero éstas no pueden sustituir las afirmaciones de la ciencia sobre las condiciones sociales, económicas o políticas de la vida de la Iglesia. De lo contrario, lo que el Concilio reconocía, sería superfluo, porque la Iglesia ya sabría por sí misma y sin ninguna ayuda de fuera, todo lo que necesita saber sobre sí mismo, no sólo dogmática y teológicamente, sino también sociológicamente. Por otra parte, la ciencia

no puede definir la naturaleza esencial de la Iglesia, que es misterio de fe accesible a la razón teológica.

3. Ideologización del Conocimiento Científico

Porque el conocimiento implica dos polos, el subjetivo y el objetivo, se ha insistido siempre en el principio de la "objetividad" del conocer, es decir, que el sujeto se adapte a lo real, que está fuera de él, sin conocerlo deformadamente según sus propios intereses y deseos. Tal principio de objetividad, muy válido para las ciencias de la naturaleza es difícilmente aplicable al conocimiento humano cuando versa sobre el hombre. Es decir, el sujeto no acepta saberse o conocerse a sí mismo en forma muy divergente a sus aspiraciones o deseos. Llamamos pues "ideologización" a esta desviación del conocimiento a partir del interés del sujeto que conoce. Como fenómeno colectivo, significa que el conocer no es sólo un hecho individual sino social. El tipo de sociedad, de cultura, de clase social, en la cual estamos ubicados condiciona nuestro modo de mirar las mismas realidades objetivas, resultando de ello las ideologizaciones colectivas.

Puebla señala tres tentaciones de las ideologías: la de ser "explicación última y suficiente de todo", la tentación de absolutizarse y, finalmente la tentación de la *pseudoevidencia*: "Muchos viven y militan prácticamente dentro del marco de determinadas ideologías sin haber tomado conciencia de ello" (DP 537).

Esta pseudoevidencia nunca es tan arriesgada como cuando se pretende tener un conocimiento científico de la realidad. De allí las advertencias de LN. Pero mientras estas advertencias abundan sobre la ciencia marxista, escasean las correspondientes a las ciencias sociales de inspiración liberal. Estas deben ser sometidas a discernimiento por las mismas razones que la ciencia marxista, porque el problema de las ideologizaciones de la ciencia afecta por igual, por ser tentación común del espíritu humano, sea cual fuere el sistema socio-político en que se encuentra.

La ideologización de las ciencias capitalistas, en relación al tema del conflicto se muestra precisamente por su silencio o su explicación fragmentaria, partiendo de una armonía social, con meras disfunciones accidentales. Lo mismo sucede con sus interpretaciones sobre la pobreza que tienden a acumular las causas de ella en la pasividad y pereza de los pobres sin revisar los mecanismos estructurales de marginación y explotación del trabajo.

PROBLEMAS DEL ANALISIS MARXISTA DEL CONFLICTO

En esta segunda parte queremos abordar los problemas que surgen del análisis del conflicto social con instrumental marxista, según la LN. Es innegable la existencia del *hecho* del conflicto; el problema surge a partir de la *teoría* que la explica. “Lo que estas teologías de la liberación han acogido como un principio, no es el *hecho* de las estratificaciones sociales con las desigualdades e injusticias que se les agregan sino la *teoría* de la lucha de clases como ley estructural fundamental de la historia” (IX,2).

Para LN “el pensamiento de Marx constituye una concepción totalizante del mundo en la cual numerosos datos de observación y de análisis descriptivo son integrados en una estructura filosófico-ideológica, que impone la significación y la importancia relativa que se les reconoce” (VII, 6).

Lo que hace inaceptable, según LN la expresión de “lucha de clases” para designar el conflicto social agudo, que nadie puede rechazar por su evidencia, es la connotación que el marxismo da al término “lucha de clases” por estar unido —en el materialismo dialéctico— a una concepción filosófica que lleva a situar la lucha en el núcleo del sentido de la historia y de la verdad que emana de la praxis revolucionaria. “La ley fundamental de la historia que es la lucha de clases, implica que la sociedad está fundada sobre la violencia” (VIII, 6) y por ello “la lucha de clases es presentada como ley objetiva, necesaria” (VIII, 7), que “tiene un carácter de globalidad y de universalidad. Se refleja en todos los campos de la existencia, religiosos, éticos, culturales e institucionales. Con relación a esta ley, ninguno de estos campos es autónomo. Esta ley constituye el elemento determinante de cada uno” (VIII, 8).

Para la conciencia cristiana, el análisis del conflicto social, innegable como hecho, realizado con instrumental marxista podría llevar a desnaturalizar el sentido de la verdad y de la ética (VIII, 4-5; 7. 9). Pero además de estas consecuencias filosóficas se deducirían también otras cuya naturaleza es estrictamente teológica y que hemos citado en el capítulo anterior (conflicto en la Iglesia, desfiguración del sentido de los sacramentos, etc.).

LN no alude, en su crítica al marxismo, a un aspecto que los adversarios de la teología de la liberación han señalado a menudo: el determinismo economicista. En realidad, después de *Laborem Exercens* se ha hecho más claro que el principio de absolutizar lo económico es más bien una característica de la sociedad capitalista, que, a su modo, vive un materialismo distinto del materialismo teórico de la filosofía marxista. Juan Pablo II muestra cómo la ruptura del plan de Dios —el cual se concreta en la primacía del trabajo sobre el capital— “se ha realizado de modo tal que

el trabajo ha sido separado del capital y contrapuesto al capital, y el capital contrapuesto al trabajo, casi como dos fuerzas anónimas, dos factores de producción colocados juntos en la misma perspectiva "economicista". En tal planteamiento del problema había un error fundamental que se puede llamar el error del economismo, si se considera el trabajo humano exclusivamente según su finalidad económica. Se puede también y se debe llamar este error fundamental del pensamiento, un error del materialismo, en cuanto que el economismo incluye, directa o indirectamente la convicción de la primacía y de la superioridad de lo que es material, mientras por otra parte el economismo sitúa lo que es espiritual y personal (la acción del hombre, los valores morales y similares) directa o indirectamente en una posición subordinada a la realidad material. Esto no es todavía el materialismo teórico en el pleno sentido de la palabra; pero es ciertamente materialismo práctico, el cual no tanto por las premisas derivadas de la teoría materialista, cuanto por un determinado modo de valorar, es decir, de una cierta jerarquía de los bienes, basada sobre la inmediata y mayor atracción de lo que es material es considerado capaz de apagar las necesidades del hombre" (LE 13).

La instrucción LN concentra todas sus objeciones contra el método analítico del marxismo, no tanto en los aspectos científicos de constatar un innegable hecho de "conflicto social agudo", sino por la vinculación con la tesis filosófica de la esencial conflictividad social inscrita en la naturaleza del hombre, y por consiguiente, en las inaceptables consecuencias de tal postulado filosófico, incluso para el campo de la teología.

Cuando examinamos las ideas fundamentales del materialismo histórico, percibimos, sin embargo, que el conflicto es un hecho derivado de otro problema más radical aún, que es la apropiación privada, sobre todo de los medios de producción industriales. En ninguna época de la historia, la propiedad de los medios de producción ha introducido tantos desequilibrios como cuando el trabajo ha dejado de ser la actividad del modesto artesano con instrumentos simples, para convertirse en trabajo social y colectivo con instrumentos sofisticados. Una socialización del trabajo clama por la socialización de la propiedad, diría el marxismo, como postulado central. El hecho de que la clase propietaria no acepte la natural evolución de las cosas, aferrándose a su propiedad privada, es lo que determina, entonces, el conflicto y sus secuelas. La lucha de clases no sería sino la manifestación de esta desarmonía social más profunda; y a su vez, una estrategia para superarla, ya que el marxismo ha postulado como utopía precisamente la sociedad *sin clases*, y por tanto *sin lucha*. Desde este punto de vista, LN no hace justicia a estos aspectos de la utopía marxista.

Por esta razón, la crítica profunda que hay que hacer al marxismo y su método de análisis está en cerrarse —por su radical prejuicio anti-religioso— a las esferas del puro análisis económico, social y político, terminando por reducir el ser humano a las dimensiones puramente

inmanentes. Pero, como vimos por la cita de *Laborem Exercens*, el marxismo no está solo en esta visión inmanente. Le acompaña el otro sistema que vive encerrado también en un materialismo práctico. Puebla, con justicia, engloba a los dos sistemas en una crítica común (DP 311-313).

Si por los horizontes cerrados apriori, por no aceptar la trascendencia de la vida humana, los análisis puramente empíricos pueden olvidar todas las dimensiones del ser del hombre, sobre todo las dimensiones éticas, entonces la insuficiencia de esta ciencia —y de todas las ciencias— deberá ser enriquecida por el aporte de una visión más profunda del hombre, que nace de las convicciones y certezas religiosas.

Desde esta perspectiva se comprende entonces, que la opción por el pobre y el oprimido no es un problema de “parcialización” que destruye la universalidad del amor, sino un problema ético de recuperación de lo humano en quienes está siendo violado y agredido. El concepto de *clase* para designar el conjunto de personas oprimidas o agredidas, desde una visión humanista no implicaría la negación de otra clase, pero sí la necesidad de partir de una de ellas, precisamente la oprimida, para regenerar el tejido social de todas las clases. Optar por el pobre no es destruir la universalidad de la caridad, sino evidenciar precisamente la naturaleza de esta caridad que por ser verdaderamente universal a todo hombre, llega a los que la sociedad considera “menos hombres”.

Si la opción por el pobre (entendida siempre como preferencial y no exclusiva ni excluyente) es problema ético, también lo es el de la elección de los medios de cambio social. La utopía humanista puede frustrarse en forma irreparable si los medios para realizarla son negación del hombre, sin reconocer lo humano, esta vez dentro del opresor mismo. A la liberación del oprimido debe corresponder, la liberación del opresor y no su destrucción; también el opresor debe ser liberado del egoísmo que le aprisiona, de su materialismo y economismo que le ha llevado a valorar más el tener egoísta que el ser en solidaridad.

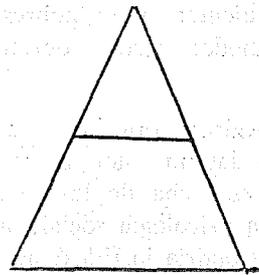
El conflicto rebasa las dimensiones que las ciencias pueden analizar. Estas permanecen atentas a las categorías estrictamente sociológicas, y son insuficientes para comprender la naturaleza del conflicto histórico que rebasa las causalidades puramente económicas (propiedad privada) o las estrategias puramente políticas (lucha de clases de los oprimidos contra los opresores). Para entender el carácter total del conflicto es necesario llegar hasta sus raíces éticas. Creemos que en la Encíclica *Laborem Exercens* se encuentran pistas profundas para un enriquecimiento del problema.

Las exigencias de la ética, insistimos, no se reducen sólo a la elección de los medios (si violencia o no-violencia), sino también a la urgencia de acción ante la opresión, y de solidaridad con los oprimidos. Aunque esta solidaridad está apuntada en LN, porque se reprocha la “actitud de neutralidad y de indiferencia entre los trágicos y urgentes problemas de

la miseria y de la injusticia" (Introducción), y "a quienes se resignan o a quienes deja indiferentes esta miseria" (XI, 1), no se ha desarrollado sin embargo —y precisamente desde la ética a la cual se invoca para condenar el amoralismo político—, el *imperativo moral* del compromiso liberador que lleve a asumir los aspectos científicos para la transformación social. Por ello vemos como necesario estudiar, desde *Laborem Exercens* un camino de integración de los análisis sociales y éticos del conflicto.

Queriendo sintetizar y visualizar lo esencial de la tesis que queremos defender podríamos representar el conflicto, según el análisis marxista a base de un triángulo, cuya base mayoritaria representaría la mayoría oprimida, y su cúpula minoritaria, la minoría opresora. La línea divisoria separa, por tanto, los dos campos que fundamentalmente —según el materialismo histórico— son económicos (ricos/pobres), pero, a su vez, este hecho económico tiene implicaciones estructurales políticas (opresores / oprimidos).

La simple constatación de dos fuerzas económicas en conflicto, o de dos clases políticas que luchan por el poder, sería insuficiente si no hay una *legitimación* (que el marxismo explicará como ideológica, pero que por su naturaleza, en el fondo es ética), de por qué se prefiere una clase a otra en el conflicto. Si se objetara que la opción puede nacer de un exclusivo análisis científico de las "leyes de la historia" que dan un papel al proletariado, no se haría otra cosa que postergar el sentido ético de tal opción, puesto que se afirmaría como utopía, que a través de la dictadura del proletariado, la humildad llegaría a la sociedad sin clases, verdadera finalidad (ética) legitimadora del conjunto de la opción.



ricos=opresores

pobres=oprimidos

No queremos decir que dicha opción sea "ética" objetivamente, sino que tiene su "lógica ética" al interior de dicha opción, contraponiéndose a la *moral burguesa*, la cual, a su vez, pondría como valor supremo el mantenimiento del *orden del status quo*. La moral burguesa, sin embargo, considera legítima no el orden como valor supremo (independiente del tipo de sociedad que lo establezca), sino el orden "capitalista" y considera como muy moral y ética la "subversión" frente al "orden socialista". Ante esta moral "de los de arriba" —que no se detiene ante *ningún* medio para conseguir sus fines— el marxismo propone "otra moral" de "los de abajo", y no "ninguna moral", como ciertas expresiones de LN dejan suponer.

Para una conciencia cristiana, sin embargo, es imprescindible sostener que *ninguna de las dos morales* son legítimas porque desencadenan procesos puramente pragmáticos inmanentistas. Por ello es conveniente —y urgente— completar lo que LN afirma sobre la no-eticidad de la revolución marxista, con una afirmación paralela sobre la no-eticidad de la opresión y represión capitalistas. Nótese que este último aspecto no está ausente, en forma total, de LN, puesto que se denuncian actitudes de pasividad, o de instrumentalización del pensamiento cristiano para fomentar egoísmos (Introducción; I, 6-8; XI, 1); pero tales hechos se presentan simplemente como *abusos*, sin relacionarlos orgánicamente con el principio ideológico articulador que los origina, como sí se hace, por el otro lado, con el marxismo.

Las (al menos implícitas) opciones por la subversión de los oprimidos o por mantener el status quo de los opresores, entrañan posiciones éticas. Para unos o para otros —según el lugar en que se ubiquen, la identidad (ricos = opresores), (pobres = oprimidos), deviene finalmente en problema moral: malos/buenos. Para los oprimidos por tanto, su posición revolucionaria es buena, porque es lucha contra la de los opresores, que es mala. Tenemos, por consiguiente: ricos/pobres, opresores/oprimidos, malos/buenos; o de otro modo: ricos = opresores = malos/pobres = oprimidos = buenos.

Esta pretensión legitimadora funciona aquí, como en todos los fenómenos colectivos para dar un valor moral a la lucha contra el adversario, porque en definitiva es lucha de los “buenos” contra los “malos”. Por un fenómeno —que la psicología social ha estudiado profundamente—, el ser humano que jamás podría justificar acciones inhumanas, (como tortura, asesinato), si éstas fueran motivadas por puras razones personales, se siente tranquilo en su conciencia, cuando realiza las mismas acciones inhumanas “en nombre de” una idea colectiva (patria, religión, raza, poder de clase).

Es precisamente la ética —iluminada por el Evangelio— la que nos induce a descalificar esta simplificación maniquea de “buenos y malos”. Y es allí donde se introducen modificaciones fundamentales al análisis del conflicto capital-trabajo, que el marxismo tuvo la clarividencia de percibir, pero que limitó a lo económico-social.

III

PERSPECTIVAS PARA UNA INTERPRETACION CRISTIANA DEL CONFLICTO SEGUN LA ENCICLICA LABOREM EXERCENS

El eje de nuestro problema está constituido por el valor de los *conceptos* como *mediación de la realidad*. Abordar el tema, supone en primer lugar esclarecer algunos presupuestos teóricos, antes de aplicarlos a los

conceptos capital-trabajo, tal como son entendidos en *Laborem Exercens*.

1. Presupuestos Teóricos

a. *El concepto de mundo con relación a un sujeto*. Este presupuesto fundamental lo esclarecemos a partir de un trabajo de J. F. Malherbe, sobre el conocimiento de la fe¹. Para explicar dicho conocimiento establece el autor, en primer lugar una afirmación central: "conocer un mundo es habitarlo".

El "mundo" no es pues todo lo que objetivamente existe fuera del sujeto, sino todo lo que es *real para él*, a partir de sus intereses y proyectos. En este sentido distinguimos el "mundo del artista" del "mundo del deporte" o el "mundo del político" del "mundo de la religión". Se entiende, por tanto, al hablar de mundo: "todo enfoque de la realidad a partir de un centro de actividad y de comprensión que es el hombre mismo"². El mundo existe como un conjunto de posibilidades reales para el interés de ese "centro" y sus proyectos. Sale al mundo por la acción: "La acción es la tensión dinámica que lleva al hombre tal como es de hecho hacia lo que quiere ser"³, por ella, el sujeto "pone las cosas en su lugar" según el orden de "su" mundo, que puede no coincidir con el orden del mundo del otro.

Notemos, de paso, cómo esta intuición nos aclara que "el mundo del burgués" no es el mismo que "el mundo del oprimido" y cómo las ideas de orden "de lo que debe estar arriba o abajo" no son las mismas, y por tanto los conflictos objetivos y grupales que nacen de estos "mundos" diferentes.

La mediación que permite al ser humano salir del centro subjetivo hacia la acción transformadora del "mundo" que le rodea, es en forma privilegiada su interpretación intelectual, que se expresa en palabras. El lenguaje es la mediación que permite la acción en el mundo.

b. *pluralidad de lenguajes y de mundos para un mismo sujeto*. En tanto que "mundo" como globalidad se refiere a un sujeto como centro, pero no agota todos sus intereses, puede darse el caso de que una misma persona sea "centro" de varios mundos, según sus varios intereses: estéticos, deportivos, religiosos, científicos. En sus relaciones con otras personas, no encontrará las mismas en la esfera de sus intereses; a veces se rela-

¹ MALHERBE J.F., "El conocimiento de la fe" en *Iniciación a la práctica de la teología, Cristiandad*, Madrid, 1984, 92-117.

² MALHERBE, o.c. p. 93.

³ id. p. 94-95.

cionará con alguna por el interés deportivo; con otra por el interés religioso y con una tercera por el interés científico. En ocasiones surgen "crisis" en la articulación de distintos lenguajes, por ejemplo, cuando en un "mundo científico" hecho habitual, tiene que hablar el lenguaje de un "mundo religioso". La dificultad de comprensión del "milagro" como lenguaje religioso, en un mundo científico, de causas empíricamente verificables, produce una fuerte crisis. Puede responderse a esta crisis por el rechazo o descalificación de un lenguaje (vg. rechazo del lenguaje religioso para quedarse sólo con el científico, o viceversa, rechazo del científico — como sucedió en el caso de Galileo — para retener sólo el lenguaje religioso como válido para lo científico); por la simple constatación de sus autonomías propias; o por un esfuerzo de integrar ambos lenguajes. Estas posibilidades nos ayudarán a percibir mejor el valor creativo de *Laborem Exercens*, ante el lenguaje científico capital-trabajo, desde una conciencia ética ante el conflicto.

Una posición integradora (que no rechaza, pero que tampoco simplemente constata lenguajes autónomos paralelos) supone dos cosas: el claro reconocimiento del valor autónomo de cada mundo y de su respectivo lenguaje, y la posibilidad y exigencia de integración, no solo en el sujeto que es centro de varios mundos, sino también en dichos mundos que son aprehendidos a partir de distintos intereses del sujeto, pero que en último término se unifican en una realidad armónica y única.

c. *valor autónomo de cada mundo y de su lenguaje.* Suponiendo que a partir del lenguaje pueden darse otros mundos diferentes de los que vamos a analizar aquí (vg. el "mundo poético"), nos ceñimos, sin embargo a los distintos "mundos" que nacen de una preocupación "científica" por el lenguaje, es decir, por un lenguaje que exprese sus contenidos con rigor científico. Desde este punto de vista podríamos distinguir tres tipos de ciencias: empíricas, del espíritu y sociales⁴.

"Las ciencias cuyo método propio es el análisis empírico, tienen como finalidad una utilidad técnica. La praxis instrumental es su base y finalidad. Real para ellas es aquello que puede ser experimentado y reducido a la utilidad técnica".

"Las ciencias cuyo método científico se funda en la capacidad espiritual de la comunicación inter-subjetiva se denominan ciencias del espíritu... o hermenéuticas, en cuanto que su finalidad es la de dar a conocer, hacer comprensible o interpretar la interioridad espiritual del hombre pensante que se abre a los demás por signos, símbolos, lenguaje, monumentos históricos, etc. La praxis comunicativa es la base del método y de

⁴ Tomo la pedagogía y clara presentación del problema que hace: PARRA, Alberto, S.J.: *Sacramentos de la fe*, Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología, Colección profesores n. 8, p. 23.

la finalidad de estas ciencias. Real para ellas es todo cuanto puede ser experimentado mediante la interpretación de un sistema de símbolos”.

“Un tercer grupo de ciencias que se sitúa en un plano intermedio y participa de lo analítico-empírico y de lo hermenéutico, y cuyo método es precisamente el análisis empírico para interpretación de lo humano, se denominan ciencias sociales. La finalidad que ellas persiguen es la praxis emancipadora o liberadora de los condicionamientos inhumanos o infra-humanos eventualmente existentes. Real para estas ciencias es aquello que es posible y razonable para la sociedad (por ende, no lo óptimo ni lo eterno ni lo utópico) que lleve a mejorar las estructuras sociales vigentes y a transformarlas o cambiarlas por otras más razonables dentro de lo posible”⁵.

Es fundamental para la comprensión de un lenguaje el situar su lógica “dentro de su propio mundo” y no fuera de él. Muchos errores de interpretación nacen de dar sentido “filosófico” a expresiones sociológicas que solo pretenden describir “situaciones empíricas”. No puede descartarse en forma absoluta que además de los problemas estrictamente filosóficos que oponen al marxismo con la visión cristiana, surjan otros problemas nacidos de la lectura filosófico-teológica del lenguaje puramente empírico.

d. *posibilidad de integración de diferentes mundos y lenguajes.* Cuando un sujeto “habita” diversos mundos (científico, artístico, religioso), necesariamente —salvo caso de quiebre psicológico de la personalidad por una esquizofrenia— busca una unidad integradora no sólo subjetiva (en sí, como sujeto de todos esos mundos), sino de algún modo, en la realidad, sabiendo que todos los mundos que él ve desde perspectivas diferentes, no son en definitiva sino uno solo.

La lógica interna que estructura la unidad de distintos mundos, permite por ejemplo a un científico ser creyente o ser ateo. Más aún, según la posición ante la fe, estos científicos, el creyente o el ateo, buscarán una consistencia integradora a su posición al mismo tiempo científica y creyente o atea. El “sistema” que nace de esta integración puede ser sólidamente coherente, y un análisis de los lenguajes en el sentido “sincrónico” es decir, considerándolos como elementos de un todo, muestra la coherencia global que para un sujeto tiene cada parte dentro de la globalidad.

Muchos de los análisis de LN sobre el marxismo afirman enfáticamente la coherencia integradora “sincrónica” es decir, la unidad que hay entre elementos parciales y la totalidad del sistema marxista. Pero las ciencias del lenguaje también presentan otras perspectivas “diacrónicas”, es decir, las mudanzas que pueden tener los conceptos a lo largo del tiempo, cambiando sus significados. La hipótesis de nuestro trabajo, fundada en

⁵ PARRA, Alberto, S.J.: o.c. p. 23-25.

Laborem Exercens muestra la posibilidad de cambiar *diacrónicamente* el contenido de los términos capital-trabajo, separándolos del sentido que tienen *sincrónicamente* en la totalidad del sistema marxista. Sin querer extender en forma universal las conclusiones que se deducen de este hecho singular, sí es posible afirmar, pues que "elementos" del análisis son susceptibles de transformaciones semánticas, y que para Juan Pablo II este proceso tienen mucho valor para el análisis del conflicto real entre trabajo y capital; este valor supera el problema del riesgo del uso de estos términos.

La posibilidad de una evolución diacrónica que libera los términos de su ubicación sincrónica dentro del sistema no responde sólo al problema de una comprensión diferente de dichos términos dentro del mismo "mundo" (en este caso, de las ciencias sociales), sino, además, al otro problema de integrar dos "mundos", el de las ciencias y el de las exigencias éticas que derivan de la fe cristiana. A esto llamamos "interpretación cristiana del conflicto".

2. Interpretación Cristiana del Conflicto

Nos proponemos analizar cinco aspectos del cambio semántico de las palabras capital-trabajo, considerando dicho cambio como un ejemplo significativo por "integrar" el lenguaje científico de análisis social con el lenguaje ético que nos interpela para una acción.

Los aspectos son los siguientes:

- a) percepción del carácter ético del conflicto
- b) lo científico del análisis del conflicto
- c) reformulación de los conceptos científicos
- d) capacidad de interpelación de la ética a la ciencia
- e) dinamización del compromiso ético.

a) *Percepción del carácter ético del conflicto.* El objetivo de este paso es ir más allá de lo que los instrumentos de análisis, de carácter empírico pueden constatar. Mientras el científico busca la inmediata relación causa-efecto, el creyente busca una interpretación más profunda de confrontación con el Absoluto. Más allá de las formas históricas que el conflicto humano pueda revestir (vg. intereses por conquistar tal o cual pedazo de tierra; luchas de poder entre tal o cual rey; equipo y tecnología militar usado en tal o cual conflicto) hay un permanente duelo humano entre la bondad y la maldad, la justicia y la injusticia. Mientras cambian los motivos y los medios históricos, siguen en pie los motivos éticos. El odio y el instinto de muerte no han desaparecido del corazón de los hombres; lo que ha cambiado es la capacidad que el hombre tiene de hacer más daño, a más personas, en menos tiempo, gracias a instrumentos letales

más perfectos y de escudarse detrás de otros motivos. La ética, por tanto, tratará de "abstraer" las condiciones y motivos inmediatos, para revelar el fondo permanente humano que se encuentra en las situaciones conflictivas.

Este primer paso lo encontramos en el magisterio social. Aborda un asunto de naturaleza política, económica, social, pero no desde el ángulo de la competencia "técnica", sino desde la perspectiva ética. Para la dimensión técnica el magisterio no ofrece aportes; pero sí para la dimensión ética. Juan Pablo II distingue ambos "mundos" o esferas de competencia al decir: "No corresponde a la Iglesia analizar científicamente las posibles consecuencias de tales cambios en la convivencia humana. Pero la Iglesia considera deber suyo recordar siempre la dignidad y los derechos de los hombres del trabajo, denunciar las situaciones en las que se violan dichos derechos y contribuir a orientar estos caminos para que se realice un auténtico progreso del hombre y de la sociedad" (LE, 1).

El análisis que *Laborem Exercens* ofrece acerca del "economismo" y "materialismo" va más allá de los análisis empíricos de la ciencia para evidenciar los verdaderos y profundos alcances de opciones de vida, estilos de convivencia humana, costumbres, valores, etc. Si los problemas humanos sólo fueran objeto del "mundo científico", la Iglesia no tendría autoridad para abordarlos en su propio mundo de la fe. Tal idea suprimiría radicalmente la legitimidad de la doctrina social, su autonomía y valor propio ante los "mundos" de la ciencia o de la política.

b) vinculación de la perspectiva ética con lo científico del análisis.

Aunque el "mundo ético" en cierto sentido se separa del mundo científico, por su autonomía, sin embargo se vuelve a unir con él, en lo concreto del problema real (que es ético y técnico-científico) y en la unidad del sujeto que siente una doble interpelación (a su interés científico de buscar causalidades, y a su interés humano de construir un mundo mejor). Un análisis demasiado abstracto que afirmara solamente que existe una lucha entre el bien y el mal, no nos llevaría al terreno de la acción práctica para comprender los mecanismos concretos que están en juego en dicha lucha. Es preciso, pues, descender a los fenómenos históricos concretos y ver en ellos las encarnaciones del bien y del mal.

Este esfuerzo por "historificar" el conflicto ético en sus manifestaciones históricas está presentado en *Laborem Exercens* como uso integrador de los términos capital-trabajo, que explican el conflicto moderno de la sociedad industrial. Juan Pablo II asume un "tema" marxista, sin por ello asumir el "sistema" marxista de un todo orgánico sociológico, ni mucho menos la visión globalizante de la sociedad con presupuestos filosóficos de ateísmo. Se da una mutación diacrónica, de unos términos que tenían un lugar bien preciso en un análisis sincrónico del sistema.

Por ello, el conflicto capital-trabajo, como situación histórica interpela

convicciones profundas de la tradición cristiana y suscita la oposición de dos modos de ver la relación entre el trabajo humano y el capital: "Precisamente estas afirmaciones básicas sobre el trabajo han surgido siempre de la riqueza de la verdad cristiana, especialmente del mensaje mismo del 'evangelio del trabajo', creando el fundamento del nuevo modo humano de pensar, de valorar y de actuar. En la época moderna, desde el comienzo de la era industrial, la verdad cristiana sobre el trabajo debería contraponerse a las diversas corrientes de pensamiento materialistas y economicistas" (LE 7).

La perenne lucha entre el bien y el mal, entre el pecado y la gracia, reviste, en este caso, una forma histórica concreta. Por eso se puede aceptar la evidencia de los hechos e incluso la exactitud de los diagnósticos que contribuyen a percibir el modo como los valores morales están recibiendo su "consistencia" histórica.

c) *reformulación de los conceptos usados en la ciencia.*

Si el conflicto de la sociedad industrial es interpretado en términos de conflicto capital-trabajo, deben ser superadas las connotaciones estrechamente economicistas, para percibir en estos términos contenidos nuevos. De este modo se enriquece el sentido de las palabras, se las libera semánticamente de sus horizontes primitivos estrechos y se las integra en un "mundo" más complejo.

La economía puede decirnos que "capital" y "trabajo" son dos elementos necesarios para la producción económica. Puede incluso describir dos dimensiones en el trabajo: la subjetiva, en cuanto que el trabajo procede de un sujeto, y objetiva, en cuanto que el trabajo se vincula al mundo de los objetos, sea por los instrumentos que ayudan a la producción, sea en la materia prima que debe ser transformada, sea por el producto final como resultado de un proceso productivo. Si la economía se queda en este punto, sin integrar estas verdades en el "mundo" de la ética, puede dejarse llevar de una lógica puramente "objetivista", "economicista", "materialista", privilegiando exclusivamente la tecnología, y la producción objetiva, en desmedro de las dimensiones subjetivas del trabajo. Es necesario entrar en el "mundo" de la ética, para descubrir que los dos aspectos del trabajo no son iguales en valor, que lo subjetivo debe anteponerse a lo objetivo; que el valor del trabajo humano no puede medirse por su papel en la producción en forma exclusiva, con criterios de mercado, sino que tiene un valor que antecede a todos los mecanismos de oferta y demanda del trabajo.

La palabra "trabajo" está sufriendo por tanto una transformación semántica de importancia. Desde el inicio de la *Laborem Exercens* el Papa da un nuevo sentido: el trabajo es "una de las características que distinguen

al hombre del resto de las criaturas" (Introducción). Hay una intrínseca vinculación entre el trabajo y la vocación humana, el *ser* del hombre: "solamente el hombre es capaz de trabajar, sólo él puede llevarlo a cabo, llenando a la vez con el trabajo su existencia sobre la tierra. De este modo, el trabajo lleva en sí un signo particular del hombre y de la humanidad, el signo de la persona activa en medio de una comunidad de personas, este signo determina su característica interior y constituye en cierto sentido su misma naturaleza" (Introducción).

Si el trabajo es el camino por donde el hombre llena su existencia y recibe una de sus características distintivas, tiene en sí una dignidad ética al margen de cualquier situación histórica concreta. Se podría decir con un *a priori* a partir de la fe, que cualquier sistema que explote el trabajo o lo subordine a otros valores extrínsecos al ser del hombre como, por ejemplo, la acumulación del tener, reviste un carácter ético negativo, es decir, niega el valor ético fundamental del trabajo. Los "a posteriori" de la experiencia histórica no harán sino confirmar la forma concreta como en una sociedad determinada se da la explotación del trabajo.

Desde la premisa del valor ético del trabajo, el Papa puede aceptar los diagnósticos de las ciencias. Se sabe que en todo este período que todavía no ha terminado, el problema del trabajo ha sido planteado en el contexto de un gran *conflicto*, que en la época del desarrollo industrial y junto con éste se ha manifestado entre el 'mundo del capital' y el 'mundo del trabajo', es decir, entre el grupo restringido, pero muy influyente de los empresarios, propietarios o poseedores de los medios de producción y la más vasta multitud de gente que no disponía de estos medios y que participaba, en cambio, en el proceso productivo mediante el trabajo. 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" (LE 11).

La *interpretación* del conflicto en término de lucha de clases (por intereses contrapuestos entre ellas), o en término de conflictos ideológicos entre el liberalismo y el marxismo, no pueden hacernos olvidar que ambos conflictos surgen de un *hecho*. "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 y ante todo, políticos" (id).

La posibilidad de que el Papa acepte el análisis de conflicto real entre capital y trabajo, sin ceder por ello al análisis marxista, que interpreta el conflicto en términos de clase y de lucha de clases, se debe a varias modificaciones sustanciales, de carácter ético, que sufren los conceptos, tanto de trabajo como de capital.

El sentido original, puramente económico, sufrirá una transformación al convertirse el trabajo y el capital en *símbolos* de valor. Al esquema triangular que caracterizaba la oposición marxista de clases opresora/oprimida, podría añadirse otra división, no horizontal, sino vertical, que atraviesa las dos clases en categorías de solidaridad y egoísmo.

La identificación ricos = opresores = malos y pobres = oprimidos = buenos, queda superada, lo cual nace de una exigencia

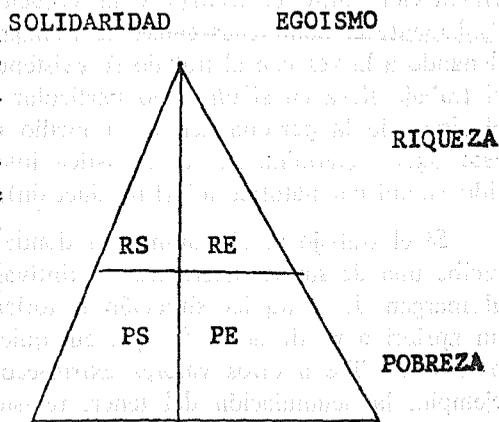
de la ética cristiana: son las opciones personales y no la simple militancia o pertenencia a una clase social, las que hacen bueno o malo al hombre. No es el hecho físico de ser "hijos de Abraham" el que nos conduce al Reino de los cielos; no es la pertenencia a una clase social la que nos cualifica moralmente. La división entre el bien y el mal, entre el egoísmo y la solidaridad, entre el pecado y la gracia, atraviesa todas las clases sociales y todos los grupos humanos.

Si seguimos usando las categorías "capital" y "trabajo" para designar las opciones que surgen en el nuevo esquema, habría que situarlas en los dos extremos que revelan en forma más radical la oposición, es decir, ricos-egoístas y pobres-solidarios, pero sin olvidar que riqueza y pobreza pueden tener otras connotaciones éticas en los ricos-solidarios y los pobres-egoístas. En efecto, el trabajo puede pasar de símbolo de la solidaridad, a instrumento de egoísmo, degradándose como sentido del ser; y lo mismo hemos de conceder al capital, que cuando es puramente instrumento del trabajo, forma parte del proyecto del ser y se aleja del egoísta tener.

La solidaridad y el egoísmo aparecen como dos formas de *existir*. Una que se apoya en el trabajo como ser (solidario y actuante sobre el mundo) y otra como tener (egoísta y explotador del trabajo).

El Papa modifica notablemente el sentido del *trabajo* cuando no lo circunscribe a la clase trabajadora (urbana-industrial) ni a la campesina, y se refierte siempre a todo trabajo, independientemente de las circunstancias en que es realizado. Considera como trabajo el de los intelectuales, y señala los peligros que amenazan hoy este tipo de trabajo, como desempleo y explotación.

La prioridad ética del trabajo *sobre* el capital, no es pues "opción de clase", sino "opción de valor". Por el contrario, el *capital* no puede obtener



la prioridad, porque se refiere al tener, y éste recibe su dignidad moral sólo cuando está al servicio del ser. El tener por tener carece de sentido moral. El tener se justifica cuando ayuda a ser, y por tanto, el capital, cuando favorece al trabajo. Por eso, el Papa precisa esta cuestión: "Como ya se ha recordado anteriormente en este mismo texto, la propiedad se adquiere ante todo mediante el trabajo, para que ella sirva al trabajo. Esto se refiere de modo especial a la propiedad de los medios de producción. El considerarlos aisladamente como un conjunto de propiedades separadas con el fin de contraponerlos en la forma del "capital" al "trabajo" y más aún, realizar la explotación del trabajo, es contrario a la naturaleza misma de estos medios y de su posesión. Estos no pueden ser *poseídos contra el trabajo*, no pueden ni siquiera *ser poseídos para poseer*, porque el único título legítimo de su posesión —y esto ya sea en la forma de propiedad privada, ya sea en la de la propiedad pública o colectiva— es que *sirvan al trabajo*; consiguientemente, que sirviendo al trabajo hagan posible la realización del primer principio de aquel orden, que es el destino universal de los bienes y el derecho a su uso común. Desde este punto de vista, pues, en consideración al trabajo humano y del acceso común de los bienes destinados al hombre, tampoco conviene excluir la *socialización*, en las condiciones oportunas de ciertos medios de producción" (LE 14).

Esta alusión a la socialización de los medios de producción podría parecer una identificación ideológica del trabajo y sus valores morales con el socialismo, así como la alusión al capital como éticamente nocivo cuando explota al trabajo, podría designar el sistema capitalista. Pero esta interpretación no se justifica, porque de igual manera que el "trabajo" no se identifica con una clase, así tampoco el "capital" se identifica con un sistema o ideología.

Es importante tener en cuenta, por tanto, que el sentido atribuido al capital como símbolo del tener egoísta, puede verificarse no sólo en el sistema occidental, que exagera sistemáticamente el egoísmo y el interés como dinamismo del progreso, sino también en el sistema comunista cuando la socialización de los medios de producción continúa separando estos medios de los trabajadores como auténticos propietarios (esta vez colectivos) de los medios de producción. Párrafos más adelante a la cita anterior (LE 14), el Papa advierte: "...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, 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" (id). Este grupo puede cumplir bien o mal su cometido, pero en este segundo caso se reserva el

monopolio de la administración y disposición de los medios de producción y el trabajador queda por tanto tan separado de la propiedad como en el sistema capitalista. En verdad, tal socialismo merecería el nombre de "capitalismo de estado", quedando de este modo suficientemente claro que lo esencial del capitalismo (sea privado o de estado) es la separación y contraposición de capital y de trabajo.

La transformación semántica impide pues identificar trabajo con clase trabajadora o capital con sistema capitalista. Todo trabajo, incluso intelectual, está llamado a ser símbolo de la solidaridad de la persona humana que busca el *ser*. En cambio, el capital, dentro del sistema occidental e incluso dentro del socialista, se vuelve "capitalismo egoísta" cuando se contrapone al trabajo y se vuelve instrumento de su explotación.

Pero hemos advertido que así como la pertenencia a un grupo humano no determina la cualificación moral, sin pasar por las actitudes de la libertad personal, así tampoco el capital ni el trabajo tienen una connotación ética negativa o positiva, por sí mismas, independientemente del proyecto humano que los usa. El trabajo puede degradarse a ser un mero instrumento del tener egoísta, perdiendo todo su valor simbólico del "ser más", y pasando, por tanto al proyecto del capital egoísta. Inversamente, el capital, puede ser utilizado como puro instrumento que sirve al trabajo y no lo explota; adquiere entonces toda la bondad ética de la solidaridad del ser más. En sí mismos capital y trabajo no son ni intrínsecamente perversos (capital) ni esencialmente buenos (trabajo), aunque hay en ellos una capacidad simbólica que empuja hacia los valores o antivalores éticos correspondientes. El tener capital puede incentivar la tentación del tener más y olvidar el ser; el trabajar para ser más, abre a una solidaridad para ser con otros, aun sacrificando el tener.

Es claro que la adopción de las mismas palabras "capital-trabajo" del análisis de las ciencias, podría llevar a la ambigüedad y confusión de que el Papa proclama la lucha de clases en el sentido marxista, entre trabajadores contra propietarios. Es verdad que identificar lo ético con el trabajo, podría aparecer como si el Papa acusase todo capital de perverso. Pero si tenemos en cuenta los matices señalados, superamos el riesgo de la ambigüedad, y en cambio ganamos la ventaja del valor del diálogo. En efecto, el Papa usando estas categorías y enriqueciendo semánticamente su significación, plantea preguntas fundamentales a ambos sistemas y ejerce, por tanto, un papel interpelante.

d) *capacidad de interpelación de la ética a la ciencia*. La reformulación de conceptos no puede separarlos de tal manera de los significados originales que la palabra se vuelva totalmente equívoca, es decir, pierda su unidad de sentido y designe realidades totalmente separadas. En la reflexión contemporánea del magisterio se usan palabras que provienen de otros horizontes, pero con un contenido enriquecido. Es lo que sucede

con la palabra *liberación* al situarse en la perspectiva de la liberación *integral* que no se opone a otras liberaciones sociales, económicas o políticas, sino que las integra dentro de una realidad que apunte a la plenitud trascendente. Pablo VI había usado el mismo recurso con la palabra *desarrollo* para ampliar su significado como *integral* y *solidario*. El recurso a la *misma palabra*, aunque para algunos pueda ofrecer el riesgo de la ambigüedad —que debe superarse por la clarificación del sentido exacto en que se usa—, tiene también la virtud de ser puente de diálogo y de interpelación.

Al usar los términos “capital-trabajo”, Juan Pablo II pretende llegar a lo profundo de las causalidades sociales, unidas a los valores éticos. Las ideologías se sentirán cuestionadas al abrir sus horizontes, revisar sus presupuestos y transformar sus programas. El capitalismo debe superar el camino viciado de la exacerbación del egoísmo y del puro interés personal; el estímulo del legítimo interés humano —que incluye siempre la apertura a la solidaridad— no tiene que sufrir, sino mejorarse cualitativamente con una economía que sirva al hombre. A su vez, el valor ético del socialismo dependerá de la superación de estrechas visiones de clase para dar al trabajo humano no sólo la función social de las organizaciones de trabajadores en la lucha política, sino el sentido integral y humano que no escapó el propio Marx. La opción por el trabajo no es de clase ni de ideología, sino una expresión de la opción por el hombre mismo.

e) *dinamización del compromiso ético*. Si en el conflicto histórico capital-trabajo se está jugando una forma concreta de enfrentamiento entre el egoísmo y la solidaridad, entonces lo que está en juego no es la supervivencia de tal o cual sistema político, sino la misma supervivencia del hombre. Nada conseguimos con corregir los errores de un sistema con los aciertos del otro, si ambos no reflejan la totalidad del ser humano. Esta lucha histórica no admite neutralidad. No ser solidario con el trabajo es explotarlo directa o indirectamente; o hacerse cómplice de los que lo explotan; supone, por consiguiente, construir la vida en torno al tener, o incluso apoyar e incentivar las injusticias que serán implacable resultado de la lógica materialista y economista.

La solidaridad con el trabajo es una exigencia *universal*, precisamente porque no es opción política por una clase, sino opción ética por un valor o símbolo de valor. Tiene muchas formas de expresión esta solidaridad, como las enumera el Papa: combatir el desempleo; conjugar las responsabilidades del empresario indirecto con las del empresario directo; verificación de la justicia de la sociedad en el salario justo (cfr. LE 19); defensa de la dignidad y de los derechos al trabajo proporcional a quienes son enfermos, minusválidos; distribución poblacional por migraciones, etc.

La “densidad” ética de la opción por el trabajo se revela mejor cuando nos acercamos al ámbito de la espiritualidad. De este modo el

conflicto capital-trabajo entra con auténtico y profundo sentido en el tema teológico del Reino, de la gracia y de la comunión con Dios por el trabajo. No deja de ser original calificar el Evangelio de Jesucristo como "Evangelio del trabajo". Quien es portador de la Buena Nueva ha sido trabajador; y no sólo eso, sino que el acto mismo de anunciar el mensaje se ha convertido en su forma propia de trabajo, de configurar una sociedad fraterna venciendo —como todo trabajo lo hace— las "resistencias" (en este caso no de la materia inanimada), que nacen del corazón del hombre.

Vivir el trabajo como espiritualidad configura el modo de *ser* que expresa la personalidad entera. Pero además de relacionar a cada ser humano con Dios, el trabajo colectivo de todos a fin de dar al trabajo la primacía (aunque parezca redundante decir: trabajo que da al trabajo su valor) constituye la expresión del esfuerzo social para configurar la realidad de justicia de la sociedad entera.

Conclusión

El documento LN ha dejado abierto un campo muy grande de interrogantes y de trabajo creativo. La temática planteada: responsabilidad de la Iglesia ante la opresión humana y las aspiraciones de liberación, y las mediaciones necesarias de las ciencias e ideologías, aunque parezcan tener un sentido restringido al problema del marxismo y la teología de la liberación, encierran la implícita —y a veces, también muy explícita— afirmación de un impostergable compromiso eclesial con los pobres y oprimidos.

Las advertencias de los riesgos del análisis marxista nos han permitido, sin embargo, tantear en los documentos eclesiales, y sobre todo en *Laborem Exercens* los caminos positivos de salida: ¿cómo analizar el conflicto si éste existe realmente, sin reducir el análisis a perspectivas estrechas que olviden los aportes cristianos de los valores éticos? Tal pregunta nos parece haber sido contestada en la tercera parte de este artículo, cuyo sentido se ilumina a partir de las dos partes anteriores introduciendo la cuestión.