

Tempestades de un cambio de época

La enseñanza socio-económica de Juan Pablo II en contexto histórico

Raúl González Fabre¹

El pontificado de Juan Pablo II se extendió desde 1978 a 2005. En ese periodo, el mundo no sólo cambió de siglo sino también de época histórica. Juan Pablo II, hijo de una nación secularmente oprimida por sus vecinos más poderosos, había sido actor, escritor, estudiante y obrero antes que eclesiástico. Situado en una posición de gran influencia global cuya proyección supo acrecer hasta un nivel nunca antes visto, combinó sus sensibilidades personales con la doctrina recibida de sus predecesores, para intentar guiar a los católicos en ese tránsito de época.

Pretendemos aquí presentar los puntos cruciales, a nuestro modo de ver, de ese intento, refiriéndolos a los principios más generales de la enseñanza social de la Iglesia (ESI) y situándolos en los contextos históricos a los que pretendían responder. Comenzamos con un breve recuento de las fuentes que utilizaremos, y luego centraremos la mirada en algunos aspectos fundamentales que preocuparon a Juan Pablo II.

Las encíclicas sociales de Juan Pablo II

La enseñanza social de la Iglesia consiste en la aplicación de los principios de moral social católica a los fenómenos históricos más relevantes de cada momento, buscando extraer tanto criterios de juicio como directrices de acción para los creyentes.

La fundamentación primera de la ESI es teológica. Se halla en una antropología cuyo eje es la relación de Dios con la persona humana: creación, redención y vocación. Sin embargo, a partir de ese fundamento, la ESI propone una serie de principios de ética social que pueden ser compartidos por no creyentes y creyentes de otras religiones. Por esa razón, desde *Pacem in Terris* de Juan XXIII (1963), las encíclicas sociales van dirigidas explícitamente "a todos los hombres de buena voluntad".

Desde que la moderna etapa de la enseñanza social de la Iglesia comenzara con *Rerum Novarum* de León XIII (1891), los principales documentos del magisterio pontificio sobre temas sociales han sido cartas encíclicas. Estos no son documentos doctrinales infalibles, sino más bien discusiones que buscan orientar la acción cristiana sobre tópicos que el Papa considera centrales en el concreto momento histórico en que escribe.

Dos grandes asuntos han concentrado las encíclicas sociales: la llamada 'cuestión social' propuesta por León XIII en *Rerum Novarum*, referida a las relaciones entre trabajo y capital en la sociedad industrial; y la cuestión del desarrollo humano integral, propuesta por Pablo VI en *Populorum Progressio* (PP, 1967), dentro de la cual se comprende el problema de la pobreza persistente. De hecho, todas las encíclicas sociales después de *Populorum Progressio* son, o bien conmemoraciones de ésta, o de *Rerum Novarum* (RN).

¹ Publicado en *Estudios Empresariales* nº 136, 2011/2. Universidad de Deusto.

Juan Pablo II escribió tres encíclicas sociales: *Laborem Excersens* (LE, 1981); *Sollicitudo Rei Socialis* (SRS, 1987); y *Centessimus Annus* (CA, 1991). Llama la atención que Juan Pablo II no produjera ninguna encíclica social más en la última década de su pontificado, no menos rica en acontecimientos epocales que la década anterior. Quizás con *Centessimus Annus* consideró que la actualización de los principios filosóficos de la ESI había quedado completada, y que la interpretación de las novedades que seguían apareciendo (piénsese en las migraciones laborales masivas del Tercer al Primer Mundo o en el desarrollo capitalista de China e India) podía continuar sin el recurso a nuevos documentos doctrinales de cierta solemnidad.

Los trabajadores como sujetos

La contribución sistemática más importante de Juan Pablo II a la ESI probablemente se encuentre en su primera encíclica, *Laborem Exercens* (1981) sobre el trabajo humano. En ella el Papa trata de un problema mayor de nuestra civilización, descrito con unas u otras palabras por muchos intelectuales desde que la Revolución Industrial dejó ver sus primeros efectos sobre sociedades completas: en términos marxistas, la generalización del trabajo asalariado conlleva la de la alienación del trabajador.

Esta alienación no consiste sólo en salarios de mera subsistencia y pésimas condiciones laborales, ambos en efecto prevalentes en las factorías de la primera Revolución Industrial. Se trata de algo más profundo: a diferencia de lo que ocurría con el artesano con taller propio o el campesino con derechos sobre la tierra en las economías tradicionales, el producto del trabajador industrial no es suyo sino enteramente de otro (*alienus*), desde el mismo momento de la producción.

La pérdida de control sobre el producto por parte del trabajador implica, simultáneamente, la alienación de éste respecto a la naturaleza, ahora propiedad de otros; respecto a su comunidad política, organizada y gobernada por los poseedores del capital; y, por último, respecto de su propia existencia física, puesto que debe ajustar su cuerpo y su mente a ritmos marcados por máquinas en una organización industrial planificada en interés de otros.

La palabra latina, *alienus*, de la que deriva 'alienación', significa también extraño, hostil, insano. Esta alienación fue vista desde temprano como una enfermedad social generada por el nuevo régimen de propiedad y explotación industrial, que se volvía como un enemigo contra la persona humana. Requería por tanto intervenciones sistémicas, no meras mejoras cuantitativas en los términos salariales y las condiciones de trabajo.

Sobre esa base aparecieron en el siglo XIX importantes movimientos políticos y sindicales revolucionarios: socialistas, comunistas, anarquistas. Su presión empujó en Occidente hacia un cambio del rol del Estado, que asumió el papel de mediador en las disputas por la apropiación del producto, buscando puntos de equilibrio que distribuyeran razonablemente los beneficios en productividad que las sucesivas oleadas tecnológicas de la Revolución Industrial fueron aportando.

Este cambio del rol del Estado vino, a su vez, fundamentado y promovido por la aparición de nuevas ideologías políticas, distintas a la clásica división entre conservadores y liberales.

Las más importantes de esas ideologías fueron la socialdemocracia, escisión reformista del marxismo revolucionario; los autoritarismos de inspiración fascista; y la democracia cristiana, promovida por los católicos a partir de las ideas de *Rerum Novarum*. En los tres casos, la garantía del Estado a la propiedad de los detentadores del capital no se entregaba sin un precio: una distribución más equitativa del producto a través de la negociación salarial y de la provisión de servicios públicos. Donde el crecimiento económico acompañó al intento, el resultado fueron los llamados Estados del bienestar, que permitieron un desarrollo social nunca antes visto. Nuevas clases medias masivas aparecieron, la amenaza revolucionaria fue conjurada, y se alcanzó la estabilidad política en democracias representativas.

Juan Pablo II escribe *Laborem Exercens* a comienzos de los años '80, justo cuando un nuevo giro comienza a alejar a Occidente de las bases ideológicas sobre las que se apoyó el desarrollo social alcanzado por los Estados del bienestar. Por una parte, el progreso tecnológico facilitaba tanto el comercio como el movimiento de capitales, dificultando el control del Estado sobre capitales cada vez más transnacionalizados. Por otra parte, el capital se organizaba en grandes corporaciones anónimas en las que la relación entre propietarios (accionistas) y trabajadores y comunidades locales, resulta muy remota, ocurriendo a menudo sólo a través de la cuenta de resultados de la empresa.

Como consecuencia de estos fenómenos, la economía real se acercó a los supuestos de la teoría económica neoclásica: accionistas maximizadores del beneficio, sin relación personal con los trabajadores o con la comunidad nacional de operación de la empresa, por tanto sin motivos para incluir consideraciones 'sociales' en su toma de decisiones, compiten en mercados cada vez más globalizados que ningún Estado se encuentra en capacidad de regular o mediar en su conjunto.

No por casualidad, el liberalismo económico, que se pensaba enterrado cincuenta años atrás, recobró vigencia ideológica en la década de los '80. Apoyado en la teoría neoclásica, de pronto parecía en mejores condiciones de interpretar las nuevas realidades económicas que el keynesianismo, el cual presupone mercados nacionales bajo un Gobierno nacional. El liberalismo resultaba atractivo tanto por su simplicidad teórica como por su conveniencia para justificar los intereses de los ganadores en estos cambios.

Una razón mayor de la nueva entrada en vigencia del liberalismo debe buscarse en lo que, a principios de los '80, apareció como el agotamiento progresivo de los Estados del bienestar. Cuando las sucesivas crisis petroleras redujeron el crecimiento de muchas economías nacionales, el peso de la deuda estatal y la rigidez del gasto público comprometido en 'derechos sociales', empezaron a hacerse insostenibles. En ese contexto, Margaret Thatcher y Ronald Reagan fueron elegidos sobre la base de programas liberalizadores en 1978 y 1981, respectivamente.

En 1982 México --el segundo país con mayor población católica del mundo -- suspendió pagos de su deuda externa, levantando una ola de inestabilidad en las finanzas soberanas (el 'efecto Tequila') que se extendió a lo largo de la década a otras grandes naciones de América Latina. La necesidad de recuperar acceso a los mercados internacionales de crédito forzó a estos países, y luego a otros en Asia y Africa, a aceptar condiciones fuertemente liberalizadoras impuestas por el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial.

Las políticas de inspiración liberal cada vez más populares en los países desarrollados, y los paquetes de ajuste de las naciones en vías de desarrollo que debieron recurrir al FMI para gestionar su sobreendeudamiento, cambiaron a escala global el balance entre trabajo y capital, a favor de éste último. Los sindicatos, acostumbrados a operar presionando al Estado nacional, entraron en crisis, y los trabajadores se vieron poco menos que indefensos ante los cambios. La política económica escapaba del proceso democrático, volviéndose asunto de tecnócratas, independiente de la ideología de adscripción del gobierno.

Simultáneamente, nuevas disidencias cobraban cuerpo en el Este de Europa, que había permanecido estable desde la intervención soviética en Checoslovaquia (1968). Históricamente, esas disidencias venían siendo cosa de cierta *intelligentsia* de clase media con contornos diferentes en cada país, y de nacionalidades sin Estado que se sentían oprimidas por el poder soviético. Sin embargo, la fundación del sindicato *Solidarność* en Polonia (1980) supuso una novedad radical. El nacionalismo popular, fuertemente religioso, planteaba un desafío al socialismo real desde dentro de la misma clase obrera.

La enseñanza de Juan Pablo II sobre el trabajo humano debe leerse sobre este telón de fondo. Pretende cortar con un filo dirigido hacia el campo capitalista y otro hacia el campo socialista. La cuestión central que le preocupa es la objetivación del trabajo humano en la economía y en la política, que amenaza atropellar sus dimensiones subjetivas. El Papa rechaza tanto la reducción del trabajo a mercancía como su reducción a pieza de un engranaje político, para pedir respeto de las estructuras sociales para la riqueza personal y social del acto de trabajar.

¿En qué consiste esa riqueza? *Laborem Exercens* parte del mandato divino en Génesis 1,28: *Llenad la tierra y sometedla*. El trabajo es pues un acto de dominio de la persona humana sobre el mundo. La clave de la encíclica se encuentra en que esa frase sabida debe referirse no sólo genéricamente a la Humanidad, sino también *a cada trabajador concreto*. Trabajar debe ser para todos y cada uno de ellos un acto de dominio efectivo sobre el mundo, un acto personal, del cual él es sujeto. Con ese acto el trabajador continúa la Creación divina; expresa por tanto su dignidad de imagen y semejanza del Creador. Por eso: "El trabajo es un bien del hombre —es un bien de su humanidad—, porque mediante el trabajo el hombre no sólo transforma la naturaleza adaptándola a las propias necesidades, sino que se realiza a sí mismo como hombre, es más, en un cierto sentido «se hace más hombre»" (LE 9). Dominio es lo contrario de alienación: quien ejerce dominio, es señor de sí mismo, de la naturaleza, de sus relaciones; todo ello no le resulta *alienus* sino *proprius*.

La dimensión subjetiva del trabajo no es sólo individual, sino que incluye también a la familia ("una comunidad hecha posible gracias al trabajo y la primera escuela interior de trabajo para todo hombre", LE 10) y a la gran sociedad (haciendo que el trabajador "entienda también su trabajo como incremento del bien común elaborado juntamente con sus compatriotas, dándose así cuenta de que por este camino el trabajo sirve para multiplicar el patrimonio ... de todos los hombres que viven en el mundo", LE 10).

Esta dimensión subjetiva del trabajo debe gobernar las dimensiones objetivas. El trabajo viene ciertamente organizado dentro del marco tecnológico disponible en cada momento, pero el hombre no puede ser reducido en el proceso de producción a una máquina complicada que suplementa a otras máquinas, como en la concepción taylorista: "la técnica puede transformarse de aliada en adversaria del hombre, como cuando la mecanización del

trabajo «suplanta» al hombre, quitándole toda satisfacción personal y el estímulo a la creatividad y responsabilidad; cuando quita el puesto de trabajo a muchos trabajadores antes ocupados, o cuando mediante la exaltación de la máquina reduce al hombre a ser su esclavo" (LE 5).

Asimismo, el trabajo es ciertamente un factor de producción, pero no puede ser equiparado a los demás factores porque, a diferencia de éstos, posee dignidad personal. Esa dignidad constituye al trabajador en sujeto creador y finalidad del proceso productivo, no meramente en instrumento suyo. Juan Pablo II rechaza así la tesis, implícita en la concepción neoclásica de la empresa, de que "el trabajo humano es solamente instrumento de producción, y que el capital es el fundamento, el factor eficiente, y el fin de la producción" (LE 8).

En la visión de Juan Pablo II es precisamente esta reducción del trabajo ("economicista y materialista", LE 13), la que se encuentra en la raíz de las formas concretas de explotación laboral. En efecto, "la degradación del hombre como sujeto del trabajo" tuvo como consecuencia "la inaudita y concomitante explotación en el campo de las ganancias, de las condiciones de trabajo y de previdencia hacia la persona del trabajador" contra la que se alzaron los movimientos sindicales desde los comienzos de la Revolución Industrial (LE 8).

Se plantea entonces una sospecha inquietante: incluso donde la explotación laboral ha sido controlada, como en los Estados del bienestar de los países desarrollados, puede no haber sido erradicada, si muchos siguen concibiendo al capital como protagonista primero del proceso productivo y al trabajo como un mero factor que el capital adquiere según su conveniencia, equiparable a las máquinas y en último término valorado y organizado sobre principios semejantes. Si así fuera, tan pronto como cambiase la correlación de fuerzas que consiguieron controlar la explotación del trabajo en determinados lugares, ésta rebrotaría con facilidad. Según hemos recontado arriba, eso era precisamente lo que comenzaba a ocurrir cuando Juan Pablo II escribía *Laborem Exercens*, y lo que ha venido extendiéndose después en forma de precarización laboral.

Una diferencia crucial entre el planteamiento marxista y el católico respecto a este peligro, estriba en que un marxista sostendría que la única forma de erradicar la alienación del trabajador consiste en socializar los medios de producción, cuya utilización en manos privadas tiende, por la misma naturaleza del capital, a generar y regenerar, cada vez sobre bases más sofisticadas, la alienación del trabajo. Por el contrario, Juan Pablo II plantea la alternativa más bien en un terreno cultural: reclama el reconocimiento de la primacía de la dimensión subjetiva del trabajo sobre su dimensión objetiva y por tanto, sobre el capital. Hay una razón de fondo para ello, contenida ya en *Rerum Novarum*: también la propiedad privada de los medios de producción expresa y realiza la subjetividad humana; posee pues un potencial humanizador si sabe ponerse al servicio del trabajo (SRS 15).

Por otra parte, la socialización no es garantía del fin de la alienación. *Laborem Exercens* critica los regímenes reales de propiedad colectivizada, porque en ellos el control ha pasado no a los trabajadores, sino a funcionarios de burocracias centralizadas que detentan el monopolio de las decisiones (LE 14). El Papa no se opone *per se* a la socialización de los medios de producción, pero le exige que realmente sea socialización, esto es, que los trabajadores puedan experimentar que están trabajando "en algo propio" (LE 15). Esta misma idea es aplicable al campo capitalista, donde la Iglesia llevaba ya décadas

promoviendo formas de propiedad cooperativa, participación de los trabajadores en los beneficios de las empresas, copropiedad, etc. La contradicción entre trabajo y capital es producto de negar la dimensión subjetiva del trabajo, lo que puede y debe ser revertido tanto en los regímenes de propiedad privada como en los de propiedad colectiva de los medios de producción (LE 13).

Siguiendo una línea común en la enseñanza social de la Iglesia, Juan Pablo II reconoce la validez y necesidad de la propiedad privada de los medios de producción, pero enfatiza la 'hipoteca social' (SRS 42) que pesa sobre ella, consistente en ordenarse al trabajo en vez de contraponerse a él: "[Los bienes de capital] no pueden ser poseídos contra el trabajo, no pueden ser ni siquiera poseídos para poseer, porque el único título legítimo para su posesión —y esto ya sea en la forma de la 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" (LE 14).

Esta convicción resulta en una afirmación tajante de la prioridad del trabajo sobre el capital: prioridad en el origen, porque el capital es producto del trabajo humano pasado; prioridad en la causación porque el capital consiste en cosas y el trabajo en personas, y sólo las personas pueden ser sujetos de la producción (LE 12); prioridad en cuanto fines, porque el proceso productivo debe orientarse al desarrollo de las personas, y sólo en función de él a la multiplicación y perfeccionamiento de las cosas (LE 9).

La prioridad del trabajo sobre el capital debe reflejarse en la manera en que las sociedades gestionan asuntos como el desempleo, el salario, las condiciones laborales, la condición campesina, el trabajo de las personas minusválidas, y la situación de los trabajadores migrantes. A cada uno de ellos dedica un epígrafe *Laborem Exercens*. No entraremos aquí en los detalles, pero sí notaremos que Juan Pablo II recoge la experiencia histórica de los dos últimos siglos acerca de los medios políticos por los que pueden promoverse los objetivos prácticos que plantea.

En primer lugar, la solidaridad desde la base social, para la que se ofrece el explícito compromiso de la Iglesia: "Para realizar la justicia social en las diversas partes del mundo, en los distintos países, y en las relaciones entre ellos, son siempre necesarios nuevos movimientos de solidaridad de los hombres del trabajo y de solidaridad con los hombres del trabajo. Esta solidaridad debe estar siempre presente allí donde lo requiere la degradación social del sujeto del trabajo, la explotación de los trabajadores, y las crecientes zonas de miseria e incluso de hambre. La Iglesia está vivamente comprometida en esta causa, porque la considera como su misión, su servicio, como verificación de su fidelidad a Cristo, para poder ser verdaderamente la «Iglesia de los pobres»" (LE 8).

Esta solidaridad, cuya forma de expresión primera es el sindicato (recordemos que *Solidarność* acababa de fundarse en Polonia), debe ser entendida no en el contexto de una lucha de clases politizada que pretende reemplazar una dictadura por otra, sino en el de una lucha por la justicia que, en último término, resulta en el mutuo beneficio de los trabajadores y los detentadores del capital. Es pues una lucha por superar las contradicciones en vez de por agudizarlas. Expresa por ello la potencia del trabajo como constructor de comunidad, y debe atenerse a medios que efectivamente reflejen y promuevan ese propósito (LE 20).

El segundo medio político que Juan Pablo II propone es el poder público, tanto el Estado nacional como las instancias multilaterales y los tratados internacionales. Con una expresión inédita, *Laborem Exercens* considera al poder público como la realización práctica de un 'empresario indirecto', que es toda la sociedad, con capacidad y responsabilidad para decidir sobre las modalidades y los términos del trabajo, para promover la creación de empleo y asegurar el respeto de los derechos de los trabajadores (LE 17).

La analogía con el empresario estándar resulta interesante: éste, el 'empresario directo', aun con la mejor intención, puede promover el empleo en condiciones adecuadas sólo hasta donde se lo permita la competencia económica. Juan Pablo II nota que ésta va internacionalizándose de manera asimétrica, haciéndose cada vez más dura, y moviendo los términos de la relación laboral a la baja. La única solución es que una sociedad global coextensiva con el ámbito de la competencia global, utilice sus recursos políticos para promover la creación de empleo y garantizar los mínimos debidos en el tratamiento de los trabajadores. Todavía en embrión, esta es la línea de pensamiento que llevará a Benedicto XVI a pedir la instauración de una autoridad política mundial con capacidad para hacer valer sus decisiones, en *Caritas in Veritate* (2009).

Los pobres y su liberación

Uno de los aspectos más polémicos del pontificado de Juan Pablo II fue su tratamiento del catolicismo latinoamericano. En torno a la Teología de la Liberación, se venía desarrollando desde los años '60 una presencia cristiana nueva en la vida política y social de un Continente donde viven más de la mitad de los católicos del mundo. La Teología de la Liberación encuentra que la situación de las mayorías empobrecidas y oprimidas de otras maneras (por su raza, su sexo, su cultura) constituye el acontecimiento mayor respecto al que se define la respuesta de cada persona a Dios. Con base en abundantes textos de la Escritura y la Tradición, los teólogos latinoamericanos vinieron a proponer que cualquier respuesta afirmativa a la salvación ofrecida en Jesucristo pasa por comprometerse con la liberación de los hermanos empobrecidos y oprimidos, en quienes sufre Dios mismo.

En sí, esto no era gran novedad. Ya en el Evangelio, Jesús presenta la atención al sufrimiento de los pobres y afligidos como el criterio decisivo en el Juicio de Dios: "En verdad os digo que cuanto hicisteis a unos de estos hermanos míos más pequeños, a mí me lo hicisteis." (Mt 25,40) En torno a una espiritualidad de fraternidad, la Iglesia ha desarrollado desde siempre una obra social de gran amplitud que compromete muchos de sus agentes pastorales y sus recursos materiales.

Los teólogos de la liberación añadieron, sin embargo, una dimensión política que estaba menos presente en la espiritualidad tradicional de la Iglesia: no se trata sólo de atender al sufrimiento de los pobres, sino de erradicarlo. Para ello, es preciso identificar las causas de la situación de los pobres en las estructuras que producen y reproducen a escala macrosocial la pobreza y la marginación, y actuar políticamente para modificarlas.

También de este acercamiento político se encuentran precedentes importantes en la Escritura (sobre todo en el Antiguo Testamento), en la Tradición (piénsese en la Escuela de Salamanca) y en el Magisterio más reciente (no otra cosa pretende, finalmente, la enseñanza social de la Iglesia a partir de *Rerum Novarum*, con la subsiguiente promoción de

partidos políticos demócrata-cristianos). Sin embargo, los teólogos de la liberación añadieron algo mucho más difícil de encontrar en la tradición anterior: la idea de que los pobres serían el sujeto protagonista, no sólo el destinatario, del proceso de transformación. Usando la expresión del Concilio Vaticano II, la lucha de los mismos pobres por su liberación constituye un 'signo de los tiempos' a través del cual Dios habla a los cristianos en la historia.

En la base de esta posición se encontraba un análisis sobre las causas de la pobreza de las mayorías en América Latina y los medios para superarla: Esa pobreza se debe a la opresión injusta de las élites internas y externas, que se realiza a través de estructuras sociales que mantienen al pueblo sojuzgado para explotarlo. Aunque la contribución de miembros de las élites que no deseen participar de la injusticia sea imprescindible para superar la situación, la verdadera fuerza motriz para la transformación de las estructuras opresivas vendrá de las víctimas de la injusticia social, cuando se organizan para su propia liberación.

En el contexto de los años '60 y '70, cuando América Latina se modernizaba económicamente de una manera que generaba las mayores desigualdades sociales del mundo, este discurso era plausible. De hecho, en muchos países las élites internas mantenían dictaduras, con apoyo estadounidense, a fin de reprimir los movimientos revolucionarios que brotaban fácilmente de la experiencia popular de ser relegados en la distribución de los beneficios de la modernidad. Esas dictaduras utilizaron a menudo una represión feroz, que incluyó el asesinato de muchos líderes laicos católicos, sacerdotes, religiosas, e incluso algunos obispos.

El análisis social utilizado por los teólogos de la liberación para concretar las exigencias históricas de la fe, se vio en buena medida reafirmado por la crisis de la deuda externa en los años '80, que ya hemos mencionado arriba. Mientras el dinero de la deuda había sido en buena parte apropiado por las élites económicas, las compañías transnacionales y los agentes políticos internos de ambas, los programas de ajuste del FMI y el BM hicieron recaer el repago sobre las mayorías populares. La liberalización ulterior erosionó la capacidad de negociación de los trabajadores mientras aumentaba la libertad y la influencia política del capital, que ponía a su servicio incluso a partidos originalmente constituidos para realizar la mediación social (socialdemócratas, demócrata-cristianos, populistas). En medio de estas contradicciones, los teólogos latinoamericanos llamaban a tomar partido por los pobres, compartiendo sus luchas por realizar una justicia en las estructuras sociales que trajera liberación a todos: a los oprimidos, de la opresión; a los opresores, de su pecado.

Esto en sí mismo ya planteaba problemas serios a la jerarquía eclesiástica latinoamericana. Históricamente ésta había, o bien mantenido una cómoda cercanía a las élites en el poder, a cuya legitimación simbólica contribuía acriticamente en muchos lugares, o bien elegido una estrategia de transformación a través de la influencia sobre las élites modernizadoras, por ejemplo promoviendo partidos demócrata-cristianos liderados desde las clases medias. A estas estrategias tradicionales de la Iglesia latinoamericana correspondía un discurso social conciliador, no de denuncia; de manera que el reconocimiento de la existencia de un profundo conflicto social en el Continente, y la toma de partido por los pobres en ese conflicto, motivada por la fe, sí constituía una novedad mayor.

Esa novedad fue en principio asumida por los obispos latinoamericanos en su conferencia de Medellín, inaugurada por Pablo VI en 1968. Pero, a nivel de diócesis y de países, las reticencias y las resistencias fueron muchas, de manera que en la presencia política de la Iglesia en Latinoamérica actuarían tres estrategias en lo sucesivo: una de alianza con las élites en el poder, una segunda de transformación por las élites más ilustradas, y otra tercera de liberación por las bases. Probablemente la segunda era la mayoritaria, y la tercera la que menos obispos suscribían, pese a lo que pudiera parecer en el documento de Medellín.

La estrategia para promover la justicia social propuesta desde la Teología de la Liberación generó un conflicto interno severo en la Iglesia latinoamericana, por dos razones, una política y otra eclesiológica. La razón política se encontraba en que el compromiso de los cristianos con los movimientos sociales de liberación les llevó al encuentro con los marxistas, que estaban intentando promover la liberación a su manera (esto es, cooptando el movimiento popular a través de partidos y guerrillas revolucionarias, con el propósito de conquistar el poder). Sólo una minoría de los católicos comprometidos con la liberación se incorporaron a movimientos marxistas, pero estos casos fueron muy publicitados, tanto por los marxistas, que buscaban legitimación religiosa para sus estrategias, como por sus enemigos, que deseaban deslegitimar a la Teología de la Liberación.

Desde el punto de vista eclesiológico, la cuestión estribaba en que los teólogos de la liberación leyeron la definición que el Concilio Vaticano II había hecho de la Iglesia como Pueblo de Dios enfatizando el protagonismo de las comunidades eclesiales de base popular. Aunque no tuvo lugar ningún cisma posconciliar por la izquierda (esta distinción quedaría reservada al ala derecha de la Iglesia, a través de monseñor Lefebvre), de nuevo coincidieron elementos radicales del campo liberacionista, que insistieron en contraponer una 'Iglesia popular' a la 'Iglesia oficial', con los enemigos de la Teología de la Liberación, que denunciaban la creación de una Iglesia y un Magisterio paralelos.

Los grandes teólogos de la liberación no cayeron en ninguna de esas dos trampas radicales. Sus obras mantuvieron tanto las distinciones debidas con el marxismo como una fiel eclesialidad en la teoría y en la práctica pastoral. Sin embargo, las sospechas que los elementos más radicales en materia tanto política como teológica habían levantado, salpicaron a toda la Teología de la Liberación. Esta aparecía así ante Juan Pablo II, quien no conocía América Latina de primera mano, como una preocupante alianza entre católicos y marxistas con potencial para romper la Iglesia. Para evitar tales peligros, le pareció necesaria una actuación urgente y contundente. No deja de ser curioso que, justo mientras Juan Pablo II emprendía esa actuación neutralizadora, el catolicismo polaco estaba llevando a cabo a través de *Solidarność* un programa de liberación desde la base y con motivación religiosa muy semejante en propósito último (la erradicación de la opresión contenida en las estructuras políticas y económicas) y en estrategia (la auto-organización de las mayorías populares) al que la Teología de la Liberación intentaba para Latinoamérica.

Como suele ocurrir en la Iglesia, las diferencias políticas y pastorales se dirimieron en el terreno teológico. En 1984, la Congregación para la Doctrina de la Fe, encabezada por el cardenal Ratzinger, promulgó con aprobación de Juan Pablo II la instrucción *Libertatis nuntius* "sobre algunos aspectos de la teología de la liberación", que suponía una fuerte censura a lo que, en realidad, eran principalmente formas radicales de la Teología de la

Liberación que ninguno de los principales teólogos sostenía ya en los años '80 (y en la mayor parte de los casos, no habían sostenido nunca).

La respuesta de los teólogos latinoamericanos hizo notar que se estaba criticando una Teología de la Liberación malentendida o directamente inexistente. Sus argumentos no debieron de ser banales, porque la misma Congregación se sintió llamada a publicar dos años después otra instrucción en tono mucho más positivo, *Libertatis Conscientia* "sobre libertad cristiana y liberación". Esta segunda instrucción fue mejor recibida por los teólogos latinoamericanos, que encontraron numerosas coincidencias en lo esencial. A partir de ellas podía seguir desarrollándose una Teología de la Liberación quizás más cuidadosa en materia de propuestas políticas y pastorales, pero todavía adecuada a las condiciones de Latinoamérica y en sintonía con la doctrina social de la Iglesia.

Que esa posibilidad había quedado abierta, y por tanto el Magisterio romano no rechazaba la Teología de la Liberación *in toto*, fue confirmado por Juan Pablo II en una carta a la Conferencia Episcopal de Brasil (1986), que era la más comprometida colectivamente con la Teología de la Liberación, en que declaró a ésta "no sólo oportuna, sino útil y necesaria". La siguiente encíclica de Juan Pablo II, refleja algunos resultados del tormentoso proceso de los años anteriores con la Teología de la Liberación.

Sollicitudo Rei Socialis (1987) es un comentario a *Populorum Progressio*, que examina la vigencia de las ideas de Pablo VI sobre desarrollo humano a escala global en el contexto de veinte años después. La visión del Papa sobre la situación global no es especialmente positiva. De hecho, los fenómenos que anota en el 'haber' son casi todos eventos de la conciencia (generalización del interés por los derechos humanos, el respeto a la naturaleza, la paz...; extensión de una visión del mundo como interdependiente, por tanto necesitado de solidaridad...) mientras que en el 'debe' se encuentran casi todos los hechos políticos y económicos que la encíclica menciona (aumento de la desigualdad entre las naciones del Norte y las del Sur, división en bloques geopolíticos enfrentados, guerras y refugiados, deuda externa, marginación cultural, opresión política, hambre, desempleo y subempleo, armamentismo, caída de la natalidad, etc.).

El balance final es negativo: ha habido retroceso más que desarrollo, pues en términos de verdadero desarrollo "de todo el hombre y todos los hombres" como quería Pablo VI, "debería ser una cosa sabida que el desarrollo o se convierte en un hecho común a todas las partes del mundo, o sufre un proceso de retroceso aún en las zonas marcadas por un constante progreso. Fenómeno éste particularmente indicador de la naturaleza del auténtico desarrollo: o participan de él todas las naciones del mundo o no será tal ciertamente" (SRS 17).

La cuestión de cómo puede ser que las esperanzadoras perspectivas de desarrollo a escala global de finales de los años '60 se hayan visto truncadas (SRS 20), recibe de Juan Pablo II una respuesta que los teólogos de la liberación venían utilizando desde hacía décadas: se trata de "un mundo sometido a estructuras de pecado. La suma de factores negativos, que actúan contrariamente a una verdadera conciencia del bien común universal y de la exigencia de favorecerlo, parece crear, en las personas e instituciones, un obstáculo difícil de superar. Si la situación actual hay que atribuirle a dificultades de diversa índole, se debe hablar de «estructuras de pecado», las cuales (...) se fundan en el pecado personal y, por consiguiente, están unidas siempre a actos concretos de las personas, que las introducen, y

hacen difícil su eliminación. Y así estas mismas estructuras se refuerzan, se difunden y son fuente de otros pecados, condicionando la conducta de los hombres" (SRS 36). Juan Pablo II, ciudadano de la Polonia soviética, singulariza al 'imperialismo' como ejemplo típico de estructura de pecado (idem), en otra curiosa coincidencia con los teólogos de la liberación que llevaban veinte años denunciando al imperialismo estadounidense en América Latina.

En el concepto de Juan Pablo II, no se trata de un 'pecado de las estructuras' sino de estructuras que cristalizan y reproducen, por así decirlo, los efectos perversos del pecado de las personas que las generan o se niegan a transformarlas. Pero son ciertamente estructuras sociales, políticas y económicas, que introducen "condicionamientos y obstáculos que van mucho más allá de las acciones y de la breve vida del individuo. Afectan asimismo al desarrollo de los pueblos, cuya aparente dilación o lenta marcha debe ser juzgada también bajo esta luz" (SRS 36). Asume así Juan Pablo II uno de los puntos cruciales de la Teología de la Liberación, que enfatiza la necesidad de transformación estructural, por tanto política, para la liberación de los pueblos, la cual en el lenguaje de *Populorum Progressio* es llamada desarrollo, con contenidos semánticos muy semejantes aunque haya diferencias de connotación política².

La estrategia que propone Juan Pablo II para transformar estas estructuras es, a diferencia de la de los teólogos de la liberación, fundamentalmente ética, puesto que se trata de un mal de raíz moral personal (SRS 37). En *Sollicitudo Rei Socialis* hay censuras para los dirigentes económicos y políticos del campo capitalista y del socialista, de los países ricos y de los países subdesarrollados. Por la persistencia del afán de lucro y la sed de poder, en los grupos dirigentes se están desconociendo la interdependencia del mundo, la solidaridad requerida para el desarrollo humano y el bien común de toda la humanidad, la responsabilidad de quienes tienen más por quienes tienen menos, y la necesidad de desarrollar la subjetividad de cada persona en lo económico y lo político.

El Papa dirige en consecuencia una llamada a la conversión moral, que se extiende a cada uno de los miembros de la comunidad humana: "El ejercicio de la solidaridad dentro de cada sociedad es válido sólo cuando sus miembros se reconocen unos a otros como personas. Los que cuentan más, al disponer de una porción mayor de bienes y servicios comunes, han de sentirse responsables de los más débiles, dispuestos a compartir con ellos lo que poseen. Éstos, por su parte, en la misma línea de solidaridad, no deben adoptar una actitud meramente pasiva o destructiva del tejido social y, aunque reivindicando sus legítimos derechos, han de realizar lo que les corresponde para el bien de todos. Por su parte, los grupos intermedios no han de insistir egoísticamente en sus intereses particulares, sino que deben respetar los intereses de los demás" (SRS 39).

Como motivación cristiana de esta solidaridad, Juan Pablo II reprocesa una fórmula muy extendida en América Latina: la opción o amor preferencial por los pobres, que primero "se refiere a la vida de cada cristiano, en cuanto imitador de la vida de Cristo, pero se aplica igualmente a nuestras responsabilidades sociales y, consiguientemente, a nuestro modo de vivir y a las decisiones que se deben tomar coherentemente sobre la propiedad y el uso de

² No por casualidad, Juan Pablo II pone los dos términos en la misma frase de la conclusión de SRS: "... el proceso *del desarrollo y de la liberación* se concreta en el ejercicio de la solidaridad, es decir, del amor y servicio al prójimo, particularmente a los más pobres" (SRS 46; énfasis nuestro).

los bienes" (SRS 42). El Papa la lleva más allá de lo personal, proponiéndola como motivación también respecto a la sociedad global: "Nuestra vida cotidiana, así como nuestras decisiones en el campo político y económico deben estar marcadas por estas realidades. Igualmente los responsables de las naciones y los mismos Organismos internacionales, mientras han de tener siempre presente como prioritaria en sus planes la verdadera dimensión humana, no han de olvidar dar precedencia al fenómeno de la creciente pobreza" (SRS 42).

El amor preferencial por los pobres no consiste meramente, como vemos, en un sentimiento. Debe demostrar una fuerza transformadora real: "Esta preocupación acuciante por los pobres --que, según la significativa fórmula, son «los pobres del Señor»-- debe traducirse, a todos los niveles, en acciones concretas hasta alcanzar decididamente algunas reformas necesarias" (SRS 43). Juan Pablo II propone que esas reformas incluyan aspectos significativos del ordenamiento económico y político internacional, para concluir que "la humanidad, enfrentada a una etapa nueva y más difícil de su auténtico desarrollo, necesita hoy un grado superior de ordenamiento internacional, al servicio de las sociedades, de las economías y de las culturas del mundo entero" (SRS 43).

Los términos 'solidaridad' y 'opción preferencial por los pobres' se encuentran en el núcleo del vocabulario de la Teología de la Liberación. Juan Pablo II dedica a la solidaridad una cumplida fundamentación teológica como virtud cristiana en SRS 40, y, como hemos visto, la propone como clave moral de la conversión requerida de todas las personas, incluidos primero quienes cuentan con los medios y están en las posiciones adecuadas para cambiar las estructuras sociales. Con esa misma fundamentación teológica, sin embargo, los teólogos latinoamericanos se preguntarían qué sigue desde el punto de vista práctico una vez que las élites dirigentes demuestran pertinacia en su negativa a la solidaridad con los desposeídos, y el sufrimiento injusto y la deshumanización de estos continúa sin perspectiva de final. La respuesta típica de la praxis pastoral de la liberación sería llamar al menos a la solidaridad de las mayorías oprimidas, con el fin de construir una presión política transformadora capaz de hacer entrar en razón a los poderosos, o bien desplazarlos del poder. La opción preferencial por los pobres se traduce entonces también en toma de partido dentro de ese conflicto social por la liberación.

Esa es una pregunta que Juan Pablo II no se plantea, y por tanto, no responde. Según hemos notado ya, *Solidarnosc* sí estaba respondiéndola en Polonia, así que no puede pensarse que la omisión fuera por inadvertencia. Tampoco fue por falta de recursos en la tradición cristiana para abordarla. Es inevitable pensar más bien que el Papa quería evitar cualquier rastro de aprobación, siquiera fuera aparente o muy matizada, a la 'sacralización' de la lucha de clases que el marxismo había realizado al considerarla la estructura básica de la existencia social.

Ello no obsta, sin embargo, para que Juan Pablo II llamara a la Iglesia a comprometerse activamente: "La enseñanza y la difusión de esta doctrina social forma parte de la misión evangelizadora de la Iglesia. Y como se trata de una doctrina que debe orientar la conducta de las personas, tiene como consecuencia el «compromiso por la justicia» según la función, vocación y circunstancias de cada uno. Al ejercicio de este ministerio de evangelización en el campo social, que es un aspecto de la función profética de la Iglesia, pertenece también la denuncia de los males y de las injusticias. Pero conviene aclarar que el anuncio es

siempre mas importante que la denuncia, y que ésta no puede prescindir de aquél, que le brinda su verdadera consistencia y la fuerza de su motivación más alta" (SRS 41).

La misma idea es reafirmada explícitamente en *Centessimus Annus* (1991), una vez que el marxismo parece desvanecerse de la Historia: "A quienes hoy día buscan una nueva y auténtica teoría y praxis de liberación, la Iglesia ofrece no sólo la doctrina social y, en general, sus enseñanzas sobre la persona redimida por Cristo, sino también su compromiso concreto de ayuda para combatir la marginación y el sufrimiento. En el pasado reciente, el deseo sincero de ponerse de parte de los oprimidos y de no quedarse fuera del curso de la historia ha inducido a muchos creyentes a buscar por diversos caminos un compromiso imposible entre marxismo y cristianismo. El tiempo presente, a la vez que ha superado todo lo que había de caduco en estos intentos, lleva a reafirmar la positividad de una auténtica teología de la liberación humana integral" (CA 26).

¿Un solo sistema?

Pese a la fama de estar particularmente bien informada que tiene la Santa Sede, nada en *Sollicitudo Rei Socialis* (1987) hace pensar que el Papa intuyera que el campo socialista estaba a punto de desplomarse, lo que efectivamente ocurrió dos años después. Como es sabido, en 1989 el Estado policial que Erich Honecker había construido en Alemania Oriental, fue desbordado por la emigración masiva a Occidente. El Muro fue derribado por los berlineses de ambos lados el 9 de noviembre. En la versión inversa del 'efecto dominó', con él empezaron a caer, con mayor o menor conmoción interna, todos y cada uno de los regímenes comunistas de Europa, incluidos los que no obedecían órdenes de Moscú (Yugoslavia, Rumanía, Albania). No mucho después, el 26 de diciembre de 1991, la Unión Soviética dejó de existir.

Desde 1989, Juan Pablo II se sabía hablando a un mundo muy distinto al que había conocido desde niño, un mundo políticamente fragmentado pero cuyas economías estarían todas basadas en la propiedad privada de los medios de producción y el intercambio en los mercados. El 1 de mayo de 1991, en los últimos meses de la Unión Soviética, Juan Pablo II publicó su tercera y última encíclica social, *Centessimus Annus*, en el centenario de *Rerum Novarum*.

Tras la obligatoria relectura de *RN*, la encíclica de Juan Pablo II se desarrolla en dos partes fundamentales: (i) una suerte de 'análisis final' del socialismo marxista, con el que, al mismo tiempo que el socialismo real se desvanece en la historia, se cierra un tema que había estado presente desde los comienzos en la enseñanza social de la Iglesia; (ii) una reafirmación y actualización de la enseñanza de la Iglesia respecto a la propiedad privada, la economía de mercado y el rol del Estado en ella, dirigida al sistema vencedor con la intención de mostrarle que no está exento de los males de fondo que afectaban a su competidor vencido.

La crítica al socialismo es de raíz: "el error fundamental del socialismo es de carácter antropológico" (CA 13); consiste en ignorar la dimensión moral de cada persona reduciéndola a producto de estructuras sociales. Explicado en más detalle: "El hombre tiende hacia el bien, pero es también capaz del mal; puede trascender su interés inmediato y, sin embargo, permanece vinculado a él. El orden social será tanto más sólido

cuanto más tenga en cuenta este hecho y no oponga el interés individual al de la sociedad en su conjunto, sino que busque más bien los modos de su fructuosa coordinación. De hecho, donde el interés individual es suprimido violentamente, queda sustituido por un oneroso y opresivo sistema de control burocrático que esteriliza toda iniciativa y creatividad. Cuando los hombres se creen en posesión del secreto de una organización social perfecta que hace imposible el mal, piensan también que pueden usar todos los medios, incluso la violencia o la mentira, para realizarla. La política se convierte entonces en una «religión secular», que cree ilusoriamente que puede construir el paraíso en este mundo" (CA 25). El atropello consecuente a la subjetividad personal se expresa en la eliminación de la propiedad privada, en la distorsión del derecho, en la lucha de clases que eleva los conflictos naturales de intereses a guerras sin limitaciones éticas ni jurídicas, en la estatalización de los medios de producción, en la subyugación de pueblos y naciones...

Detrás de un error antropológico con tales consecuencias, Juan Pablo II detecta dos elementos filosóficos interrelacionados: Por una parte, el ateísmo, que desvincula a la persona de su origen, su vocación y su destino en Dios, impide reconocer la dignidad y la responsabilidad de cada persona. Por otra parte, el racionalismo iluminista "que concibe la realidad humana y social del hombre de manera mecanicista, (...) niega de este modo la intuición última acerca de la verdadera grandeza del hombre, su trascendencia respecto al mundo material, la contradicción que él siente en su corazón entre el deseo de una plenitud de bien y la propia incapacidad para conseguirlo y, sobre todo, la necesidad de salvación que de ahí se deriva" (CA 13).

Este análisis profundiza más allá de lo habitual en la época en que se escribió, cuando la interpretación canónica atribuía el fracaso del socialismo real a sus deficiencias económicas. En última instancia, ese análisis economicista oculta un hecho clave: socialismo marxista y capitalismo liberal están emparentados. Ambos se fundamentan en el racionalismo ilustrado; ambos comprenden a personas y sociedades como mecanismos científicamente descifrables; ambos ignoran la experiencia interior de la necesidad de salvación y la vocación personal con que cada uno es llamado a la trascendencia. Ambos prometen finalmente cierta forma de salvación inmanente, algún paraíso posible en la Tierra, construido instaurando ciertas macroestructuras sociales sin mayor necesidad de conversión moral.

Eso no implica que socialismo y capitalismo reales sean igualmente problemáticos desde el punto de vista de la enseñanza social de la Iglesia. Esta ha sido siempre más antimarxista que anticapitalista, y ello sigue notándose en *Centesimus Annus*. En el socialismo, la reducción atea de la subjetividad humana se asume como programa del partido primero, del Estado después. Tiene pues detrás una voluntad política coactiva dotada de un aparato de poder. Por ello, es posible (como Juan Pablo II sabía de la Polonia comunista) que el programa de 'desubjetivización' se quiera imponer contra la voluntad social, lo que permite interpretarlo dentro de la categoría clásica de tiranía.

En la sociedad capitalista democrática, una reducción atea semejante de la subjetividad humana puede emerger como resultado de mecanismos económicos, políticos, culturales, etc., detrás de los cuales a menudo no hay ninguna voluntad especialmente poderosa ni una imposición coactiva. Por ejemplo, cuando "en los países desarrollados se hace ... excesiva propaganda de los valores puramente utilitarios, al provocar de manera desenfadada los instintos y las tendencias al goce inmediato, lo cual hace difícil el

reconocimiento y el respeto de la jerarquía de los verdaderos valores de la existencia humana" (CA 29). Se trata pues de una amenaza más sutil, que sólo puede llevarse a cabo a través de la sociedad misma que se deshumaniza con sus propias elecciones.

Al no haber instituciones dedicadas por diseño a reemplazar la subjetividad de las personas y la sociedad, las estructuras económicas y políticas del capitalismo liberal pueden constituir tanto lugares de auténtico desarrollo humano como de una insidiosa falsificación suya. Todo depende de cómo las instituciones sean diseñadas, ajustadas y vividas por las personas. El diseño del capitalismo democrático deja abierto el terreno a la lucha por la verdad en la cultura, por la justicia en la economía, por la libertad genuina en política. Como la Iglesia se ha sentido desde antiguo llamada a participar en tales luchas, parece lógico que vea con mayor simpatía a un sistema que las mantiene abiertas, que a otro que pretende, tiránicamente, declararlas resueltas en una suerte de 'fin de la Historia'.

Los acontecimientos de 1989 son, por tanto, saludados en *Centessimus Annus* como "ocasiones que se ofrecen a la libertad humana para colaborar con el designio misericordioso de Dios que actúa en la historia" (CA 26). Una oportunidad de progreso humano que no dará buen fruto automática o mecánicamente, sino dependiendo de opciones libres de las personas y los pueblos. Por ello, la segunda parte de la encíclica se dedica a reafirmar, ahora sin el trasfondo de la presión marxista, los elementos básicos de la enseñanza social de la Iglesia.

El punto de partida se encuentra en el hecho obvio de que "la crisis del marxismo no elimina en el mundo las situaciones de injusticia y de opresión existentes, de las que se alimentaba el marxismo mismo, instrumentalizándolas" (CA 26). En la raíz de muchas de esas injusticias se encuentra la absolutización de la propiedad privada. En *Centessimus Annus*, la propiedad privada relevante no es ya sólo la de los recursos naturales y el capital físico producto del trabajo, sino también la del conocimiento, la técnica y el saber (CA 32).

Juan Pablo II recuerda la doctrina de *Rerum Novarum* sobre la legitimidad y los límites del derecho de propiedad privada. Ambos derivan del potencial de la propiedad para expresar la creatividad e iniciativa de las personas (por tanto, su subjetividad), para fomentar la cooperación social en torno a la iniciativa económica (por tanto, acrecer la subjetividad de trabajadores y comunidades) y para reproducir y distribuir riqueza que ayude, a su vez, a todos a vivir con dignidad (el destino universal de los bienes).

Estas no son virtudes automáticas de la propiedad privada; constituyen sólo potenciales suyos. En la medida en que realicen ese potencial en vez de inhibirlo, el Papa aprueba la empresa privada (CA 32) con sus beneficios empresariales (CA 35), la economía de mercado (CA 34), y el capitalismo entendido como sinónimo de ella (CA 42). En caso contrario, "la propiedad de los medios de producción ... resulta ilegítima cuando no es valorada o sirve para impedir el trabajo de los demás u obtener unas ganancias que no son fruto de la expansión global del trabajo y de la riqueza social, sino más bien de su compresión, de la explotación ilícita, de la especulación y de la ruptura de la solidaridad en el mundo laboral. Este tipo de propiedad no tiene ninguna justificación y constituye un abuso ante Dios y los hombres" (CA 43).

Del pensamiento liberal, el Papa recoge una descripción favorable de la relación de mercado: "los mecanismos de mercado ofrecen ventajas seguras; ayudan, entre otras cosas,

a utilizar mejor los recursos; favorecen el intercambio de los productos y, sobre todo, dan la primacía a la voluntad y a las preferencias de la persona, que, en el contrato, se confrontan con las de otras personas" (CA 40). La reticencia viene a continuación: "No obstante, conllevan el riesgo de una «idolatría» del mercado, que ignora la existencia de bienes que, por su naturaleza, no son ni pueden ser simples mercancías" (idem). Uno de ellos, como hemos visto, es el trabajo humano.

A pesar del reconocimiento del potencial humanizador de la propiedad, la empresa, y el mercado, Juan Pablo II anota graves preocupaciones principales referidas al Tercer Mundo: la exclusión de "muchos hombres, quizás la mayoría" de la nueva economía del conocimiento; la persistencia de situaciones de explotación, semi-esclavitud y falta de acceso a los medios de producción (CA 33); y las carencias básicas en materia de derechos laborales y protección social (CA 34). Y en las economías desarrolladas, inquietan al Papa el consumismo y su fuerza deseducativa y alienadora (CA 36); la cuestión ecológica (CA 37); y el deterioro del entorno humano por estructuras de pecado, particularmente las que afectan a la familia (CA 38).

El desplome del socialismo no lleva al Papa a bendecir al liberalismo, al que la Iglesia también se ha opuesto históricamente. Por el contrario, Juan Pablo II recuerda la conexión básica de la libertad con la verdad sobre el hombre: "La obediencia a la verdad sobre Dios y sobre el hombre es la primera condición de la libertad, que le permite ordenar las propias necesidades, los propios deseos y el modo de satisfacerlos según una justa jerarquía de valores, de manera que la posesión de las cosas sea para él un medio de crecimiento " (CA 41). La ausencia de esa conexión ha sido el fundamento de la crítica católica al liberalismo como "sistema socio-cultural", desde que apareció en escena: "la libertad económica es solamente un elemento de la libertad humana. Cuando aquella se vuelve autónoma, es decir, cuando el hombre es considerado más como un productor o un consumidor de bienes que como un sujeto que produce y consume para vivir, entonces pierde su necesaria relación con la persona humana y termina por alienarla y oprimirla" (CA 39).

A partir de ahí, Juan Pablo II recoge una parte importante de la crítica marxista al capitalismo, aunque declarándola insuficiente por reduccionista y llevándola más allá en dirección a la trascendencia. Por ejemplo, he aquí un texto que la Escuela de Frankfurt hubiera podido suscribir: "En efecto, la alienación se verifica en el consumo, cuando el hombre se ve implicado en una red de satisfacciones falsas y superficiales, en vez de ser ayudado a experimentar su personalidad auténtica y concreta. La alienación se verifica también en el trabajo, cuando se organiza de manera tal que «maximaliza» solamente sus frutos y ganancias y no se preocupa de que el trabajador, mediante el propio trabajo, se realice como hombre, según que aumente su participación en una auténtica comunidad solidaria, o bien su aislamiento en un complejo de relaciones de exacerbada competencia y de recíproca exclusión, en la cual es considerado sólo como un medio y no como un fin". (CA 41)

Aunque Juan Pablo II indica que "da la impresión de que, tanto a nivel de naciones, como de relaciones internacionales, el libre mercado es el instrumento más eficaz para colocar los recursos y responder eficazmente a las necesidades", su visión de la organización económica de la sociedad al final del marxismo no es distinta de la tradicional de la enseñanza social de la Iglesia. También en *Centessimus Annus* se otorga un papel central a la acción y a la lucha de los sindicatos por la justicia y el bien común (CA 35) y a un número

de funciones del Estado en la economía: la defensa de los bienes colectivos (CA 40), el aseguramiento del marco institucional de los intercambios, la estabilidad de la moneda, la provisión de servicios públicos, la promoción del empleo, la regulación del poder monopólico, e incluso la suplencia productiva al sector privado cuando éste todavía no se haya desarrollado suficientemente (CA 48).

Los límites que Juan Pablo II establece a la acción del Estado en la economía derivan del mismo principio de subsidiaridad que ya había enunciado Pío XI en 1931: instancias superiores no deben tomar para sí la solución de problemas sociales que puedan ser abordados por instancias inferiores. Esa es la clave para la crítica de *Centessimus Annus* realiza a los Estados del bienestar de burocracias hipertrofiadas. Como mencionamos arriba, para 1991 esos Estados llevaban una década en crisis creciente, que había abierto la puerta al retorno ideológico del liberalismo.

Ante esa crisis, Juan Pablo II reclama una cierta devolución de la responsabilidad y la solidaridad a la sociedad, ofreciendo a la Iglesia para tomar su parte: "Al intervenir directamente y quitar responsabilidad a la sociedad, el Estado asistencial provoca la pérdida de energías humanas y el aumento exagerado de los aparatos públicos, dominados por lógicas burocráticas más que por la preocupación de servir a los usuarios, con enorme crecimiento de los gastos. Efectivamente, parece que conoce mejor las necesidades y logra satisfacerlas de modo más adecuado quien está próximo a ellas o quien está cerca del necesitado. Además, un cierto tipo de necesidades requiere con frecuencia una respuesta que sea no sólo material, sino que sepa descubrir su exigencia humana más profunda." (CA 48).

¿Significa la crítica radical del socialismo que hace *Centessimus Annus* una aprobación fundamental del capitalismo como único sistema económico posible? No lo creemos así. Por el contrario, los énfasis en las raíces culturales que el capitalismo triunfante comparte con el socialismo, permiten sostener la interpretación de una perpendicularidad de la enseñanza católica a ambos. En ese sentido, el catolicismo es inevitablemente anti-sistema. En palabras del mismo Juan Pablo II: "se puede hablar justamente de lucha contra un sistema económico, entendido como método que asegura el predominio absoluto del capital, la posesión de los medios de producción y la tierra, respecto a la libre subjetividad del trabajo del hombre. En la lucha contra este sistema no se pone, como modelo alternativo, el sistema socialista, que de hecho es un capitalismo de Estado, sino una sociedad basada en el trabajo libre, en la empresa y en la participación. Esta sociedad tampoco se opone al mercado, sino que exige que éste sea controlado oportunamente por las fuerzas sociales y por el Estado, de manera que se garantice la satisfacción de las exigencias fundamentales de toda la sociedad". (CA 35)

Conclusión: Interlocutores

Las encíclicas sociales desde *Rerum Novarum* suelen tomar ideas en boga en Occidente, reconocer implícitamente lo que en ellas pueda haber de valor desde el punto de vista cristiano, y resituirlas dentro de marcos más amplios y profundos de antropología teológica. Desde esos marcos se releen los acontecimientos sociales del momento y, eventualmente, se critican las mismas ideas en boga en cuanto no acierten a reflejar

enteramente la profundidad de la antropología cristiana. Eso hicieron Pío XI con el corporativismo, Pablo VI con el desarrollismo, y Juan Pablo II con el marxismo en *Laborem Exercens* y con el neoliberalismo en *Centessimus Annus*.

A lo largo del siglo XX, el contexto científico ha sido poco receptivo al mensaje social de la Iglesia. Probablemente, ello sea consecuencia de un fenómeno ocurrido a finales del siglo anterior: el positivismo del dato objetivo ganó la batalla a las aproximaciones basadas en la experiencia subjetiva, que no consiguieron consolidar un método en las ciencias sociales y se vieron relegadas a las llamadas 'ciencias humanas'. Pues bien, como hemos visto, la aproximación católica a la cuestión social se centra precisamente en el desarrollo de la subjetividad de personas, comunidades y naciones. No es fácilmente compatible con enfoques sistémicos, como el marxista o el liberal-neoclásico, que sitúan la experiencia subjetiva en segundo plano y pretenden hacer una ciencia positiva universal de la sociedad.

Por otra parte, hay mucha verdad en que la reducción de la subjetividad humana, individual y comunitaria, no se hace en la práctica sin muy graves consecuencias. Esta no es sólo una idea del Papa, sino una conclusión práctica de todo el que deba liderar. Nadie con buen sentido gestiona una empresa usando sólo hojas de excel, ni decide una política económica por el mero análisis de series estadísticas. El empresario y el político inteligentes introducen siempre el 'factor humano' en su toma de decisiones, incluso cuando intentan la maximización del beneficio o la del poder. La enseñanza social de la Iglesia pretende, en último término, que el 'factor humano' sea incluido no sólo instrumentalmente sino antes como finalidad y agente primordial de la actividad económica y política. Ese es, en suma, el mensaje dirigido por Juan Pablo II a 'todos los hombres de buena voluntad' en sus encíclicas, y a los 'constructores de la sociedad' en los encuentros que sostenía con ellos en sus viajes. En comunicar ese mensaje, Juan Pablo II se reveló como un maestro de la enseñanza social católica.