

UNA MIRADA DE CONJUNTO A LAS TRES ENCÍCLICAS SOCIALES DE JUAN PABLO II

ILDEFONSO CAMACHO

El pensamiento de Juan Pablo II es casi inabarcable si se desea llegar a un estudio detallado de todos sus escritos e intervenciones. Pero mi intención aquí no es tan ambiciosa. Sólo pretendo destacar algunas líneas de convergencia de sus ideas sociales. Y para ello me voy a limitar a sus tres encíclicas que se refieren a este campo: *Laborem exercens* (sobre el trabajo humano en el 90º aniversario de la «*Rerum novarum*», de 14 de septiembre de 1981), *Sollicitudo rei socialis* (en el vigésimo aniversario de la «*Populorum progressio*», 30 de diciembre de 1987), *Centesimus annus* (en el centenario de la «*Rerum novarum*», 1 de mayo de 1991)¹.

Para ello me parece conveniente comenzar haciendo un breve resumen de cada una de ellas, destacando lo más esencial (parte I). A partir de ahí expondré lo que, en mi opinión, constituyen las claves del pensamiento social de Juan Pablo II (parte II).

I. Las tres encíclicas sociales consideradas por separado

No es fácil leer los documentos del Juan Pablo II. No sólo son, por lo general, bastante extensos, suelen ser también prolijos. De ahí que el lector se desoriente ante la frecuente repetición de las ideas, así como ante la facilidad para derivar hacia temas que, al menos en una primera lectura, rompen el hilo conductor del texto. Recomponer, por tanto, el armazón esencial de cada documento es el primer objetivo de quien se acerca a éstos. A partir de ese núcleo es más sencillo captar cuál es el mensaje central de cada encíclica y cómo se articulan muchos otros puntos que son tratados a lo largo de ella.

¹ En adelante utilizaré para referirme a ellas las siglas *LE*, *SRS*, *CA*, respectivamente, seguidas del número y párrafo correspondiente.

Veamos entonces cuál sería ese núcleo para cada una de las tres encíclicas en estudio².

«*Laborem exercens*»

Su tema central es el *trabajo*, considerado como la mejor clave de comprensión de todos los problemas sociales. El trabajo es presentado, ante todo, como una actividad de la persona humana (*trabajo subjetivo*, que se ilumina desde el mandato divino de dominar la tierra, recordado en las primeras páginas del libro del Génesis. Esta consideración del trabajo debe prevalecer, desde el punto de vista ético, sobre aquellas que se fijan en la diversidad de trabajos o tareas (*trabajo objetivo*). Un principio ético deriva, por consiguiente, de este análisis, a la vez antropológico y teológico: *la prioridad del trabajo subjetivo sobre el trabajo objetivo*³.

Pero este principio no ha sido respetado históricamente desde los comienzos de la industrialización y del capitalismo. En contra de lo que exigiría el proceso mismo de producción —que presupone la colaboración de trabajo y capital— en esta presente fase histórica capital y trabajo han sido *separados y contrapuestos*. Esta separación es una consecuencia del economicismo y del materialismo, los dos errores fundamentales del capitalismo: en virtud de ellos el trabajo ha sido reducido a instrumento de producción, cuya única razón de ser es la rentabilidad económica. Con eso queda negada la base misma de la doctrina sobre la propiedad que siempre mantuvo la Iglesia: que la propiedad, ya fuese privada o pública, debía de estar al servicio del trabajo⁴.

El colectivismo, por su parte, quiso corregir este error del capitalismo. Pero se equivocó en el diagnóstico y, por consiguiente, en la solución. En efecto, la experiencia ha demostrado que la mera abolición de la propiedad privada no garantiza la prioridad del trabajo sobre el capital.

La única solución para ambos sistemas está en recuperar esa efectiva prioridad del trabajo sobre el capital. Y para eso lo decisivo no es el modelo de propiedad vigente, sino la efectiva participación del trabajador en sus diversas modalidades posibles dentro del proceso económico, de forma que éste se sienta corresponsable y artífice de la producción, y no sólo instrumento de producción a las órdenes de otro. Se trata de salvar, en la actividad laboral misma, lo que

² Para un estudio más detenido de las dos primeras encíclicas puede verse: I. CAMACHO, *Doctrina Social de la Iglesia. Una aproximación histórica*, San Pablo, Madrid 1992, 459-530; para la CA, cf. I. CAMACHO, *Creyentes en la vida pública. Iniciación a la Doctrina Social de la Iglesia*, San Pablo, Madrid 1995, 135-166.

³ LE 3b, 4, 5, 6.

⁴ LE 13; 14b.

es más específico del ser humano (su capacidad de actuar de forma programada y racional, de decidir por sí mismo realizándose así en cuanto persona⁵).

Naturalmente este resumen no refleja toda la riqueza de contenidos, pero destaca lo que, al menos en mi opinión, es más importante. A partir de ahí subrayaría todavía las que, también según mi parecer, son las dos novedades mayores de LE respecto a todo el magisterio social anterior. La *primera* es la consideración más homogénea de los dos sistemas económicos, capitalismo y comunismo. Aquí la procedencia polaca de Juan Pablo II ha facilitado un análisis más «desde dentro» de aquel «otro» sistema, exterior al contexto donde la doctrina anterior había venido siendo elaborada. Es más, LE subraya más aquello en que ambos sistemas coinciden (el error de subordinar la persona al capital) que lo que los diferencia (el sistema de propiedad y de organización económica), con un enfoque que difiere del habitual hasta entonces. La *segunda* novedad son los matices aportados a la doctrina sobre la propiedad, relativizando el sistema concreto (propiedad pública o privada) y aceptando cualquiera de los dos con la condición de que esté al servicio del trabajo⁶.

«*Sollicitudo rei socialis*»

Esta encíclica en su parte central, que son los capítulos III a VI, responde básicamente al esquema «ver-juzgar-actuar»⁷. De acuerdo con él, su contenido puede sintetizarse así:

A. *Ver*

- a) *Los hechos*: las diferencias no sólo persisten, sino que se han acrecentado en los últimos veinte años que nos separan de la «*Populorum progressio*» [SRS 14]; y, lo que es más grave, la esperanza ha desaparecido [SRS 12]; a ello se une la creciente *interdependencia* [SRS 17].

⁵ Cf. LE 14fg; 14eg; 15a; 6b.

⁶ No me resisto a citar dos pasajes, de «*Rerum novarum*» y de LE respectivamente, para poner de relieve este cambio de acento. Decía aquella primera encíclica en su n. 11: «Por lo tanto, cuando se plantea el problema de mejorar la condición de las clases inferiores, se ha de tener como fundamental el principio de que la propiedad privada ha de conservarse inviolable. Sentado lo cual, explicaremos dónde debe buscarse el remedio que conviene». LE, en cambio, afirma: «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*, 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 14c]. Los noventa años transcurridos de uno a otro han permitido formular con matices bien diferentes esta cuestión tan decisiva.

⁷ Los tres capítulos restantes son: el I, introductorio; el II, conmemorativo de la encíclica «*Populorum progressio*»; el VI, conclusivo.

- b) *La interpretación de estos hechos*: el escandaloso contraste entre el superdesarrollo del Norte y el subdesarrollo del Sur es consecuencia de la división de bloques en el Norte, dos bloques confrontados entre ellos que generan una dinámica neoimperialista sobre el planeta y priva de autonomía a los países más atrasados [SRS 20-22].

B. *Juzgar*, desde una doble perspectiva:

a) *Criterios para el juicio*:

Éticos: el verdadero desarrollo supone una adecuada subordinación del tener al ser [SRS 28], así como el respeto a la dimensión espiritual, la propiamente específica, del hombre [SRS 29].

Teológicos: el hombre es continuador de la obra creadora de Dios [SRS 30] y trabaja para que toda la creación se encamine hacia la salvación prometida en Cristo [SRS 31].

- b) *Juicio*: ese mundo interdependiente y dividido, a la luz de los criterios éticos merece ser calificado de *estructuras de pecado* [SRS 36]; las principales de ellas son el afán de ganancia y la sed de poder, ambas absolutizadas [SRS 37], constituyendo el sistema de valores vigentes en nuestro mundo.

C. *Actuar*:

- a) Un sistema ético alternativo al anterior basado en la *solidaridad*, como la mejor respuesta a la interdependencia de nuestro mundo; solidaridad que es actitud moral [SRS 38] y virtud cristiana [SRS 40].
- b) A nivel más práctico: aparte del esfuerzo de los países subdesarrollados [SRS 44] y de la colaboración de todos [SRS 45], se precisan una serie de reformas de los mecanismos de funcionamiento de la economía mundial y de las instituciones internacionales [SRS 43].

La propuesta de Juan Pablo II se sitúa fundamentalmente en el nivel más profundo de los *sistemas de valores*. Esa es, a mi parecer, la aportación más significativa de esta encíclica, como veremos más detenidamente luego. Desde ese nivel el documento vuelve sobre propuestas de reforma bien conocidas, sólo que ahora legitimadas desde un sistema de valores nuevo. La trascendencia de esta propuesta para las tareas educativas es difícil de exagerar.

Por otra parte, la interpretación de las diferencias Norte-Sur —que fue criticada desde el primer momento por quienes piensan que el retraso de muchos países del Tercer Mundo se debe a deficiencias propias y no importadas— exigiría pronto una revisión tras la caída del bloque soviético y la reestructura-

ción del escenario político mundial: esto, que muestra la limitación de todo documento social de la Iglesia, es al mismo tiempo reflejo de su vocación de estar atenta a los acontecimientos particulares de cada momento histórico.

«*Centesimus annus*»

Esta última encíclica social tiene dos objetivos, a primera vista bastante desconectados entre sí. El primero está en el origen mismo del documento: la conmemoración del centenario de la primera gran encíclica social, la «*Rerum novarum*». El segundo se incorporó sobre la marcha, ante los acontecimientos trascendentales que tuvieron lugar en Europa en 1989 (caída del muro de Berlín): el Papa se sintió en la obligación de analizar lo ocurrido y reflexionar sobre sus consecuencias. En estas dos coordenadas se mueve todo el documento.

El examen más detenido de estos dos objetivos permite ver que existe una íntima relación entre ambos, que es lo que da unidad a la encíclica. Lo primero que el Papa desea es poner de manifiesto la fecundidad de la doctrina contenida en la «*Rerum novarum*» a lo largo del siglo que nos separa de ella: esa fecundidad se muestra en las transformaciones que ha sufrido la organización económica y política de la sociedad durante este período, lo que ha supuesto una profunda revisión del papel atribuido al Estado, sobre todo en la economía. De fondo, subyace el debate entre capitalismo y socialismo, en las diversas formas que ambos modelos han ido adoptando históricamente.

Con ocasión del fracaso tan espectacular del colectivismo, Juan Pablo II se hace dos preguntas, cuyas respuestas —tal vez no siempre bien sistematizadas— constituyen la parte más extensa de la encíclica. *Primera pregunta*: ¿por qué cayó el colectivismo? La causa de este fracaso cree encontrarla en un error que está en su base y que es de carácter antropológico: su concepción de la libertad humana, que terminó reduciendo la persona a mero engranaje de la sociedad. *Segunda pregunta*: ¿qué juicio ético merece el capitalismo, que parece ya el único sistema viable? Juan Pablo II matiza mucho su respuesta: el capitalismo es aceptable en cuanto a su sistema económico (economía de mercado) y a su sistema político (democracia pluralista), pero ofrece serias reservas el sistema de valores que le anima. Una vez más el papa denuncia aquí una falsa concepción de la libertad (que privilegia la libertad económica frente a la libertad integral del hombre, y que no reconoce la subordinación de la libertad humana a una verdad objetiva que no depende de su voluntad, ni individual ni colectiva).

En este apretado resumen se entrevén lo que podían ser los tres rasgos más significativos de esta nueva encíclica. *En primer lugar*, el cambio radical de escenario mundial (con la desaparición de un bloque y del sistema vigente en él) le lleva a situarse de forma también distinta ante la realidad: desaparece aquella

homogeneidad o equilibrio en el tratamiento de los dos sistemas que veíamos en la LE, y nos encontramos con una actitud fuertemente crítica ante el colectivismo y mucho más pragmática frente al capitalismo. El Papa da por supuesto que, de momento, no hay otra alternativa: de ahí su empeño en analizar las posibilidades del único modelo superviviente. *Un segundo rasgo* tiene que ver con el método de análisis que se utiliza: capitalismo y colectivismo no son dos sistemas económicos sólo, sino modelos complejos de organización de la sociedad, donde cabe distinguir un sistema económico, un sistema político y un sistema ético-cultural. Las posibilidades de este método de análisis no quedan, sin embargo, aprovechadas todo lo que hubiera sido posible de haberlo seguido más sistemática y disciplinadamente. *El tercer rasgo* conecta con la SRS: también ahora se atribuye una gran importancia al nivel ético, tal como éste se manifiesta en los sistemas de valores vigentes en la sociedad, lo cual responde a una determinada antropología o visión de la persona, y también a una determinada cultura.

II. Algunas claves de comprensión de las tres encíclicas

La sola lectura de los resúmenes que preceden permite adivinar ya algunas líneas de convergencia. Pretendo ahora hacerlas más explícitas y sistematizarlas mejor. Dicha sistematización tendrá también un margen mayor de subjetividad. Pero a través de ella será posible ordenar elementos que, en cualquier caso, tienen un peso específico objetivo en estas tres encíclicas.

Una cuestión de método para definir la Doctrina Social de la Iglesia

Lo primero que llama la atención en Juan Pablo II es su preocupación por mantener un cierto equilibrio entre *discurso ético* y *discurso teológico*. El primero es insustituible en una sociedad pluralista y secular, donde el lenguaje religioso no es ya suficiente para dialogar con todos los grupos sociales. La búsqueda de racionalidad de las propuestas éticas es imprescindible si se quiere que tengan efectividad en la transformación o en el mantenimiento de las estructuras de la sociedad, una tarea donde ya apenas es pensable que los cristianos puedan trabajar solos. Pero los creyentes tampoco pueden olvidar la capacidad de la fe que profesan para iluminar estas realidades sociales, ni lo que de más específico ella puede aportar, sea en la línea de motivaciones para actuar, sea en cuanto a las metas a perseguir. Va en ello la propia identidad de la Iglesia, que termina diluyéndose cuando ese aspecto más específico suyo queda sistemáticamente desatendido; pero va en ello también el equilibrio entre el respeto al pluralismo y a sus reglas del juego y la presentación inequívoca de la propia identidad.

Juan Pablo II no aborda el tema de modo explícito, pero lo tiene presente a la hora de redactar sus documentos. Aparece ya en LE. En ella el punto de

partida es teológico: el pasaje bíblico sobre la creación del hombre y el encargo que recibe de Dios de dominar la tierra y cultivarla⁸. Esa es la base para descubrir el valor último del trabajo humano en cuanto actividad de la persona, que sirve de marco a todo el capítulo 2º: en él queda ya formulado el principio de la prioridad del trabajo sobre la propiedad. Pero más adelante se busca la *confirmación de esta convicción*; y para ello se recurre al análisis del proceso de producción. Por eso se llama a esta subordinación del capital al trabajo una «visión coherente, teológica y, al mismo tiempo, humanista»⁹; esta coherencia ya estaba adelantada en las primeras páginas cuando se hablaba de «una convicción de la inteligencia, (pero que) adquiere, al mismo tiempo, el carácter de una convicción de la fe»¹⁰.

A lo largo del texto ambas perspectivas se van entrecruzando, con una cierta dificultad para separar una de otra. Sólo el último capítulo (cap. V), dedicado a la espiritualidad del trabajo, se mantiene más exclusivamente como una reflexión teológica.

En SRS esta preocupación es quizás más fácil de percibir. En esa encíclica Juan Pablo II marca en varias ocasiones el paso del discurso ético al discurso teológico. Los dos casos más expresivos se refieren a la doctrina sobre el *desarrollo auténtico* y al concepto de *solidaridad*.

La exposición de una ética del desarrollo la apoya SRS en la contraposición entre *ser* y *tener*, siguiendo los pasos de la «*Populorum progressio*». A ello se añade la consideración de eso que Juan Pablo II llama el «parámetro interior», término con el que se designa aquello que es específico del ser humano y que le asemeja a su creador¹¹. Pero a continuación la encíclica entra de lleno en el terreno de lo revelado para iluminar el concepto moderno de desarrollo sucesivamente desde el dogma de la creación y desde el dogma de la salvación en Cristo¹²: el primero hace de la criatura humana un continuador de la obra que Dios iniciara en la creación (una visión dinámica que contempla sin solución de continuidad creación e historia); el segundo justifica el sentido último al que se encamina toda la actividad humana en la historia.

Al exponer el concepto de solidaridad ocurre algo parecido. Juan Pablo II comienza presentando la solidaridad como la respuesta más moral adecuada al hecho dominante de nuestro mundo: la interdependencia. La solidaridad sería, en primer lugar, una *actitud moral*: «la determinación firme y perseverante de empeñarse por el bien común; es decir, por el bien de todos y cada uno, para

⁸ LE 4.

⁹ SRS 12d; 13b.

¹⁰ SRS 4a.

¹¹ SRS 28; 29.

¹² SRS 30; 31a-d.

que todos seamos verdaderamente responsables de todos»¹³. Más adelante se vuelve sobre la solidaridad, pero ahora ya como una *virtud cristiana*: «A la luz de la fe, la solidaridad tiende a superarse a sí misma, al revestirse de las dimensiones específicamente cristianas de gratuidad total, perdón y reconciliación. Entonces el prójimo no es solamente un ser humano con sus derechos y su igualdad fundamental con todos, sino que se convierte en la imagen viva de Dios Padre, rescatada por la sangre de Jesucristo y puesta bajo la acción permanente del Espíritu Santo»¹⁴.

Pero la cuestión de los niveles de discurso no se limita a este doble aspecto. Queda un tercero que no puede ser olvidado: el discurso que podríamos llamar *científico*, el propio de las ciencias sociales. En todos los documentos de la Doctrina Social de la Iglesia hubo siempre algo de esto. En Juan Pablo II, de una forma mucho más sistemática¹⁵. Los análisis históricos del capitalismo y colectivismo en LE estarían en este nivel. En SRS este tipo de análisis tiene más relieve y está mejor delimitado en el texto mismo (recuérdese el esquema ofrecido más arriba). En CA este aspecto es esencial, aunque esté más disperso; en cambio, está expresamente abordado en el texto el hecho mismo de recurrir a este análisis científico.

En el esquema de «ver-juzgar-actuar», que utiliza SRS, el primer paso («ver») va más allá de una simple constatación de hechos. Los hechos serían las diferencias Norte-Sur en sus diferentes manifestaciones. Pero Juan Pablo II avanza además una *interpretación* de los mismos cuando se pregunta por las causas de esa situación descrita y denunciada. Esta interpretación consistiría en atribuir la causa de las diferencias Norte-Sur al conflicto Este-Oeste en el Norte. Sobre las manifestaciones de este conflicto entre los bloques y sus consecuencias para el Tercer Mundo, el texto se extiende largamente¹⁶. Evidentemente en todo esto la encíclica se vale de estudios previos que, aunque no se citan, están influyendo sobre el pensamiento papal. En este sentido, la citada interpretación no tiene nada de original. Sin embargo, el recogerla en la encíclica implica

¹³ SRS 39f; cf. 17a, 19f, 26e, 38f.

¹⁴ SRS 40b. Este concepto de solidaridad no es el clásico, que se refiere sólo al propio grupo que se une para la defensa de sus intereses cuando los siente amenazados. Aquí la solidaridad aparece como una actitud que desborda precisamente los intereses del propio grupo para abrirse a los de los demás. LE empleaba todavía el concepto clásico de solidaridad cuando recordaba las grandes luchas de la clase obrera para defender sus derechos [LE 7b]. Pero ya se anuncia en ella esta nueva forma de solidaridad cuando se habla de «nuevos movimientos de solidaridad de los trabajadores y de solidaridad con los trabajadores» [LE 8f]. Es precisamente en el contexto de una acción solidaria entendida en este nuevo sentido cuando se habla de la «Iglesia de los pobres» (ibid.).

¹⁵ Antes, ya el documento sobre «La justicia en el mundo» del Sínodo universal de 1971 ya había adoptado el método de ver-juzgar-actuar.

¹⁶ Cf. SRS 20-24.

excluir otras interpretaciones, que también están disponibles desde diferentes presupuestos científicos e ideológicos. El incorporar a la encíclica una explicación en lugar de otra tiene un valor no desdeñable, que compensa más que suficientemente esa falta de originalidad.

CA, por su parte, incluye muchas páginas que tienen por objeto analizar las causas de ciertos acontecimientos del siglo XX: por qué cayó el colectivismo¹⁷, cómo se fue configurando el escenario político mundial después de la segunda gran guerra bajo la presión del comunismo¹⁸, incluido el proceso de descolonización¹⁹. También aquí nos encontramos en el terreno movedizo de las interpretaciones científicas. Pero ahora se añade la dificultad de que el análisis de la realidad y la reflexión moral sobre ella no quedan tan claramente separados en el texto mismo.

En todo caso, Juan Pablo II reconoce en CA que se trata de dos niveles distintos, cuyo valor, desde el punto de vista de la autoridad que implican, es distinto también. A este punto dedica un pasaje que es interesante examinar:

«La presente encíclica trata de poner en evidencia la fecundidad de los principios expresados por León XIII, los cuales pertenecen al patrimonio doctrinal de la Iglesia y, por ello, implican la autoridad del Magisterio. Pero la solicitud pastoral me ha movido además a proponer *el análisis de algunos acontecimientos de la historia reciente*. Es superfluo subrayar que la consideración atenta del curso de los acontecimientos, para discernir las nuevas exigencias de la evangelización, forma parte del deber de los Pastores. Tal examen sin embargo no pretende dar juicios definitivos, ya que de por sí no atañe al ámbito específico del Magisterio»²⁰.

El texto distingue entre principios, que pertenecen al patrimonio doctrinal de la Iglesia, y análisis de acontecimientos. Aquellos aparecen directamente vinculados al *magisterio*; éste es expresión de una *solicitud pastoral* y se orienta a «discernir las nuevas exigencias de la evangelización». En este último caso no se pretenden juicios definitivos, ni se trata de algo que atañe al ámbito específico del magisterio. En el fondo, la distinción parece ponerse entre *principios* (que se suponen *definitivos*, y pertenecen al *magisterio* estrictamente hablando) y *juicios* (que no se pretenden *definitivos*, y se sitúan en el ámbito de la *solicitud pastoral*). Estos juicios serían la aplicación de los principios a una realidad concreta.

En teoría es fácil admitir esta distinción, pero la práctica hace más difícil determinar en cada caso los límites entre un nivel y otro. Baste un ejemplo, que ya mencioné más arriba: la doctrina de la propiedad en sus formulaciones

¹⁷ CA 23-24.

¹⁸ CA 19.

¹⁹ Cf. CA 19.

²⁰ CA 3e.

sucesivas desde «Rerum novarum» hasta LE. ¿Dónde acaban los principios y empiezan las aplicaciones? No obstante, no carece de importancia esta distinción: porque implica el reconocimiento de que no todo en los documentos sociales es igualmente definitivo; y permite, por otra parte, comprender que el valor de éstos no radica sólo en la doctrina estricta que contienen, sino también en la capacidad para aplicarla.

Las consecuencias de esta distinción no acaban ahí. Ocurre a veces que las aplicaciones de los principios llegan a poner en cuestión los principios mismos, obligando a reconocer que esos principios no eran tales, o al menos que no eran tan definitivos. A este respecto son muy significativas algunas afirmaciones sobre la propiedad que contiene LE. Después de admitir que, según la percepción actual de las cosas, no parece ya tan decisivo el modelo de propiedad cuanto su subordinación al trabajo humano, Juan Pablo II se esfuerza por mostrar cuál es el sentido último de la doctrina sobre la propiedad que la Iglesia ha venido manteniendo en su doctrina social. Lo hace en un pasaje largo, y no siempre claro, pero muy significativo:

«Según el pensamiento de santo Tomás de Aquino, es primordialmente esta razón la que atestigua en favor de la propiedad privada de los mismos medios de producción. Si admitimos que algunos ponen fundados reparos al principio de la propiedad privada —y en nuestro tiempo somos incluso testigos de la introducción del sistema de la propiedad "socializada"— *el argumento personalista sin embargo no pierde su fuerza*, ni a nivel de principios ni a nivel práctico. Para ser racional y fructuosa, toda socialización de los medios de producción debe tomar en consideración este argumento. Hay que hacer todo lo posible para que el hombre, incluso dentro de esta sistema, pueda conservar la conciencia de trabajar en "algo propio". En caso contrario, en todo el proceso económico surgen necesariamente daños incalculables; daños no sólo económicos, sino ante todo daños para el hombre»²¹.

Santo Tomás —se dice— defendió la propiedad privada porque vio en ella la mejor salvaguarda de ciertos valores personales. El paso del tiempo ha dado ocasión para dudar que esos valores queden siempre garantizados por la propiedad privada; incluso hemos asistido en esta época a la aparición de otros modelos de propiedad. Conclusión: lo importante son los valores a salvaguardar, no el instrumento al que se confió su salvaguarda. ¿No se está reconociendo entonces que lo que hasta hace poco era principio (la propiedad privada) ya no lo es, y que el verdadero principio era algo anterior a eso (los valores personales)?

Me he detenido en este punto porque es muy significativo para entender lo que es la Doctrina Social de la Iglesia, que es la cuestión última que subyace a todo esto. Por eso es útil concluir este apartado recordando cómo Juan Pablo II

²¹ LE 15b.

concebe la Doctrina Social de la Iglesia. En SRS la presenta como *instrumento de la misión evangelizadora*²². No es, por consiguiente, un ámbito de actividades que se desarrollan desde la Iglesia ya constituida, sino algo que corresponde al mismo proceso de constitución de la Iglesia. Si la razón de ser de la Iglesia es evangelizar²³, esta tarea permanente de ella incluye también la transformación de las estructuras de la sociedad. No es casual que la SRS ponga dos veces esta responsabilidad social de la Iglesia en relación con aquella definición que da de la Iglesia la «*Lumen gentium*»: sacramento o señal e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad del género humano²⁴.

Más en concreto la Doctrina Social de la Iglesia queda definida como: «la cuidadosa formulación del resultado de una atenta reflexión sobre las complejas realidades de la vida del hombre en la sociedad y en el contexto internacional, a la luz de la fe y de la tradición eclesial»²⁵. Evidentemente en esta compleja reflexión se hace también difícil trazar la línea divisoria entre principios y aplicaciones. En todo caso el objetivo de la doctrina social no parece ceñirse a la formulación de esos principios, sino que abarca todo un proceso que refleja una vez más el «ver-juzgar-actuar»: «Su objetivo principal es interpretar esas realidades, examinando su conformidad o diferencia con lo que el evangelio enseña acerca del hombre y su vocación terrena y, a la vez, trascendente, para orientar en consecuencia la conducta cristiana»²⁶.

En resumen, las tres encíclicas estudiadas ofrecen datos para comprender mejor la complejidad que encierra el término «Doctrina Social de la Iglesia» por la articulación de los distintos lenguajes que utiliza y por la dificultad para establecer una separación tajante entre ellos.

La atención a la antropología y al mundo de los valores

La definición de la Doctrina Social de la Iglesia que comentaba hace un momento va precedida de la afirmación de que ésta «no es, pues, una "tercera vía" entre el capitalismo liberal y el colectivismo marxista, y ni siquiera una posible alternativa a otras soluciones menos contrapuestas radicalmente»²⁷. La idea de que la Iglesia no ofrece soluciones técnicas a los problemas sociales es repetida con frecuencia por Juan Pablo II²⁸. Implícitamente se está sugiriendo

²² SRS 41de.

²³ Así lo afirmó Pablo VI en la «*Evangelii nuntiandi*» (n. 14), en continuidad con la eclesio-
logía de «*Lumen gentium*».

²⁴ SRS 3e, 14f.

²⁵ SRS 41g.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*

²⁸ SRS 41a; CA 43a, 47c.

así dónde se va a situar la aportación de la Iglesia: en el campo de los *valores*. Esta es una perspectiva fecunda para acercarse al pensamiento social de Juan Pablo II.

Una vez más el documento más claro a este respecto es SRS. El centro de su mensaje lo ocupa la propuesta de un nuevo sistema de valores que sustituya al que hoy domina en nuestro mundo. Es en el ámbito de los valores donde él encuentra la raíz última de las diferencias escandalosas entre Norte y Sur: por tanto, es ahí donde sitúa también el principio de solución. No es que se desprecien las reformas institucionales o estructurales. Vimos cómo también se ocupa de ellas en SRS 43-44. Pero su preocupación mayor estriba en hacer ver que en la base de las actuales estructuras injustas hay un sistema de valores que las legitima; por tanto, que su reforma no será viable si no se afronta el cambio de ese sistema de valores que las mantiene. Ir a los sistemas de valores es ir a los cimientos de las estructuras y de las instituciones sociales.

Esta atención al sistema de valores es mucho más fuerte en la CA, aunque el tratamiento del tema en ella sea menos sistemático. De ahí que resulte también más difícil de captar. Ya indiqué que una de las mayores novedades de CA era el análisis conjunto de los sistemas económico, político y ético-cultural como tres dimensiones de todo modelo de organización de la sociedad. Ese esquema de análisis es aplicable a los dos grandes modelos que la encíclica considera: el *colectivismo* que fracasó y el *capitalismo* que sobrevive.

Aunque Juan Pablo II sólo menciona una vez el *sistema ético-cultural*, ésa va a ser la clave de todo su análisis de un modelo y de otro. En él radica la crítica que hace al capitalismo; y en él también está la causa de la inviabilidad del colectivismo.

Veamos en primer lugar cuál es su concepto de *sistema ético-cultural*. La única vez que emplea este término lo hace al criticar las violaciones del derecho a la vida en nuestra sociedad:

«Estas críticas van dirigidas no tanto contra un sistema económico, cuanto contra un *sistema ético-cultural*. En efecto, la economía es solo un aspecto y una dimensión de la compleja actividad humana. Si es absolutizada, si la producción y el consumo de las mercancías ocupan el centro de la vida social y se convierten en el único valor de la sociedad, no subordinado a ningún otro, la causa hay que buscarla no sólo y no tanto en el sistema económico mismo, cuanto en el hecho de que todo el *sistema sociocultural*, al ignorar la dimensión ética y religiosa, se ha debilitado, limitándose únicamente a la producción de bienes y servicios»²⁹.

Queda claro que la crítica no se dirige tanto al sistema económico cuanto al sistema ético-cultural: porque, al absolutizar lo económico, impide el desarrollo

²⁹ CA 39d. Como se ve, el texto utiliza también un término parecido (*sistema sociocultural*), que puede considerarse equivalente al de *sistema ético-cultural*.

de otras dimensiones de la vida humana. Ese sistema ético-cultural viene a ser para Juan Pablo II *la cultura* en cuanto portadora de un sistema de valores: «A través de las opciones de producción y de consumo se pone de manifiesto una determinada cultura, como concepción global de la vida»³⁰.

Más explícito es este otro pasaje, que procede de la parte en que se está haciendo el examen de las causas de la caída del colectivismo:

«No es posible comprender al hombre, considerándolo unilateralmente a partir del sector de la economía, ni es posible definirlo simplemente tomando como base su pertenencia a una clase social. Al hombre se le comprende de manera más exhaustiva si es visto en la esfera de la cultura a través de la lengua, la historia y las actitudes que asume ante los acontecimientos fundamentales de la existencia como son nacer, amar, trabajar, morir. El punto central de toda cultura lo ocupa la actitud que el hombre asume ante el misterio más grande: el misterio de Dios. Las culturas de las diversas naciones son, en el fondo, otras tantas maneras diversas de plantear la pregunta acerca del sentido de la existencia personal»³¹.

La cultura es lo que define al ser humano: y ella consiste básicamente en una forma de situarse ante la existencia, ante sus momentos más significativos, sin excluir la actitud ante el misterio de Dios. La cultura conlleva, pues, una forma de entender al hombre y, consiguientemente, de entender a la sociedad. En este sentido, cultura sería casi equivalente a antropología.

De hecho Juan Pablo II contrapone con frecuencia la antropología cristiana a las antropologías de estas culturas que critica. Es esa otra de las pistas para captar su modo de razonar. En concreto, en CA la reflexión sobre la caída del colectivismo y sobre el futuro del capitalismo se apoyan en esta contraposición. Más particularmente, la encíclica concentra su atención en un aspecto de la antropología: la manera de entender la *libertad humana*³².

Al *colectivismo* contrapone Juan Pablo II la concepción cristiana de la libertad. Al hacerlo se está oponiendo a la ideología marxista, cuyo «error fundamental» es «de carácter antropológico»: considerar al hombre como «un simple elemento y una molécula del organismo social» y subordinarlo al funcionamiento de éste. Se niega así el concepto de persona como sujeto autónomo de decisión moral. Frente a esta disolución del sujeto humano en la sociedad, la concepción cristiana de la persona respeta la subjetividad de ésta en el marco de una sociedad rica en asociaciones y no dominada por el Estado³³.

³⁰ CA 36b.

³¹ CA 24a.

³² Juan Pablo II se refiere en algunas ocasiones, no sólo a la «*Rerum novarum*», sino al marco de todo el magisterio de León XIII (en las notas 7 y 47 cita todas sus principales encíclicas). Y de todo este conjunto presta una atención especial a la «*Libertas praestantissimum*», la encíclica sobre la libertad, cuya doctrina considera todavía totalmente vigente.

³³ CA 13ab.

Esta misma crítica se esclarece todavía al poner en relación esa comprensión de la persona con el proceso de decadencia y el fracaso final del colectivismo³⁴. Y nuevamente el cristianismo se presenta aquí como alternativa: en efecto, éste reconoce que la persona tiene la posibilidad de hacer el mal o de hacer el bien, pero respeta esa libertad y acepta que el orden social quede a merced de ella. Si el colectivismo se empeñó en garantizar desde un Estado totalitario ese bien cuya realización no creía poder confiar a la libertad humana, el cristianismo acepta el carácter imperfecto y provisional de todas las realizaciones de esta sociedad temporal³⁵.

Y cuando quiere identificar el origen último de esta incorrecta concepción de la persona, Juan Pablo II apunta sin vacilación alguna al *ateísmo*: la negación de Dios hace imposible comprender adecuadamente al ser humano o reconocer sus derechos³⁶.

Frente al capitalismo también el punto de discrepancia es la *libertad*, pero ahora por razones diferentes. Ni el sistema económico de mercado ni el sistema político de democracia pluralista —ambos, componentes del capitalismo— ofrecen ninguna reserva desde el punto de vista moral³⁷. Las discrepancias proceden de la comprensión de la libertad que animan a uno y a otro, o sea, del *nivel ético-cultural*. Por lo que respecta a la economía de mercado, ésta funciona *de hecho* movida por una concepción de la libertad que privilegia la libertad económica hasta impedir la libertad humana integral, siendo así que aquélla debería estar al servicio de ésta³⁸. Por lo que respecta a la democracia política, su funcionamiento presupone, *de hecho*, que la verdad queda determinada por la mayoría política, o sea, queda subordinada a la libertad³⁹.

Ahora bien, la concepción cristiana de la libertad mantiene que ésta ha de estar subordinada a la verdad, en cuya aceptación está su realización más digna; y afirma también que la libertad económica debe estar al servicio de la libertad integral, como medio para la realización de ésta⁴⁰.

Como se ve, el análisis de la libertad humana y de sus diferentes aspectos es central para conocer el pensamiento de Juan Pablo II en relación al capitalismo y al colectivismo. Si el colectivismo cayó como consecuencia de la inviabilidad práctica de su negación de la libertad (que es lo que demostraron los acontecimientos recientes), el capitalismo debe ser mirado con reserva porque

³⁴ CA 25b.

³⁵ CA 25c, e.

³⁶ CA 13cd.

³⁷ CA 42b y 46a respectivamente.

³⁸ CA 42b, 39e.

³⁹ CA 46b.

⁴⁰ CA 46d, 4e, 17a, 41c; 39e.

su forma de entender la libertad es también difícilmente compatible con la antropología cristiana.

En resumidas cuentas, aunque ahora se mueva en un terreno distinto, el enfoque clave que se adopta coincide con el que ya encontramos en la SRS: también allí todo el análisis de los problemas estudiados conducía al nivel del sistema de valores subyacente.

Y tampoco la LE es ajena a estos planteamientos. Me atrevería a decir que en ella está ya como en germen este enfoque. Al criticar al capitalismo y al colectivismo, también se apuntaba a un sistema de valores erróneo, que se designaba como *economicismo* y *materialismo*. El economicismo consiste en considerar el trabajo humano «exclusivamente según su finalidad económica», lo que es una manifestación del materialismo. Y este materialismo —subraya— no es en primer lugar un sistema teórico, sino una praxis: es decir, un modo determinado de evaluar la realidad, una determinada jerarquía de bienes. La sistematización teórica sólo tuvo lugar en un momento histórico posterior. Y este economicismo, que fue el error del capitalismo, terminó también envolviendo al colectivismo histórico⁴¹.

En resumen, esta tendencia a centrar la atención en el nivel de los valores que sustentan y legitiman las instituciones sociales es una constante en el pensamiento social de Juan Pablo II. Es más, parece que se ha ido haciendo más consciente y se ha consolidado a través de estos tres documentos, en los que cada vez se le concede un espacio mayor. Bien es verdad que los valores que se mencionan en cada uno no son exactamente los mismos: LE se fija más en lo económico; SRS, al denunciar el afán de ganancia y la sed de poder, apunta ya a una interrelación de lo económico con lo político y propone como alternativa la solidaridad; CA, que sigue prestando más atención todavía a lo económico (sobre todo a la economía de mercado), busca en el concepto de libertad humana la clave para desvelar los verdaderos valores que están detrás de los modelos sociales hoy vigentes.

Las ideologías y los sistemas que son inspirados por ellas

Este punto está en estrecha continuidad con el anterior. Hemos visto la importancia que Juan Pablo II atribuye al mundo de los valores. Pero tenemos que aceptar que esos valores funcionan en nuestra sociedad, no como una pluralidad dispersa, sino en conjuntos articulados que son las ideologías. Una ideología, en cuanto visión de la persona y de la sociedad, se traduce en una jerarquía de valores, en la cual se refleja la importancia atribuida a cada una de las dimensiones del ser humano. A su vez las ideologías inspiran y legitiman

⁴¹ LE 14g.

formas de organización de la sociedad, ya sea en lo político, ya en lo económico y social.

Lo que interesa ahora es examinar más en detalle la postura de Juan Pablo II ante las ideologías y preguntarse cómo entiende él la relación de éstas con el capitalismo y el colectivismo.

Hay que comenzar resumiendo lo más nuclear del apartado anterior. Es en el sistema de valores —uno de los tres sistemas de toda organización de la sociedad— donde localiza Juan Pablo II los problemas más decisivos. Y lo hace criticando al marxismo, como sistema ético-cultural del colectivismo (aunque no le aplique esa denominación de «sistema ético-cultural»); pero lo hace, igualmente, criticando al liberalismo, como ideología que inspira al capitalismo (aunque nunca emplee en toda la CA el término «liberalismo»). Estamos, por tanto, frente a las dos grandes ideologías de nuestro tiempo, que tan presentes están en el pensamiento de Juan Pablo II.

El binomio *colectivismo-marxismo* es absolutamente determinante del pensamiento de Juan Pablo II. Su historia personal es suficiente para explicarlo. Pero es útil rastrear más el eco de esa experiencia en las ideas y enfoques de estas tres encíclicas.

Parece verosímil la hipótesis de que LE está pensada por Juan Pablo II con el corazón puesto en su Polonia natal. Es precisamente su forma de abordar el colectivismo —incluso cuando está hablando del capitalismo— lo que da una mayor novedad a este documento. Y el papa no tiene ante lo ojos otro colectivismo que no sea el vigente por aquellos años en los países llamados comunistas⁴².

En mi opinión, la actitud hacia el colectivismo es más benévola; al menos, no era tan dura como la que nos legaron los documentos anteriores o incluso como la que encontrábamos por aquellos tiempos en muchos ambientes occidentales. Las críticas más fuertes de LE se dirigen al capitalismo, sobre todo al capitalismo «rígido» de los primeros tiempos que provocó aquella reacción de solidaridad, frente a la que Juan Pablo II parece mostrar una inequívoca simpatía⁴³. Al colectivismo se le presenta como un sistema que nace con la vocación de corregir los errores del capitalismo, errores que habían sido criticados en las páginas anteriores. Eso sí, el texto reconoce que el colectivis-

⁴² Incluso el uso de los términos es bastante riguroso. Prefiere el de «colectivismo» o «colectivista» [LE 7b, 8d, 11e, 14b, 14g]. Y cuando usa el de «socialismo» se está refiriendo claramente al colectivismo: «socialismo o comunismo» [LE 7c], «socialismo científico» [LE 11d], socialismo como etapa hacia el comunismo [LE 11e].

⁴³ LE 8. Evidentemente este pasaje, en que se repite hasta 10 veces la palabra «solidaridad», tiene como trasfondo los conflictos protagonizados por el sindicato «Solidarnoski», que habían comenzado por aquellos años en Polonia.

mo cayó en el mismo error que pretendía corregir porque se equivocó en el diagnóstico. En todo caso, no se rechaza el modelo como tal, sino que se propugna que sea corregido mediante una efectiva socialización y participación del trabajador⁴⁴. También aquí la propuesta es equivalente a la que se hace para corregir al capitalismo⁴⁵. Y en la base de ambas está la insistencia en que la propiedad —ya sea privada, ya sea pública— ha de estar al servicio del trabajo, de forma que haga posible el destino universal de los bienes de la tierra⁴⁶. Incluso se manifiesta aquí esa cierta equiparación con el capitalismo, en la medida en que no aparece tan marcada aquella preferencia por la propiedad privada que caracterizó a la doctrina social anterior⁴⁷.

Más aún, hasta la ideología marxista parece tratarse con menos rigor del acostumbrado, y de lo que más tarde encontraremos en CA. En efecto, cuando se habla del materialismo dialéctico —que desde luego se rechaza sin contemplaciones— se lo sitúa históricamente como un momento posterior al materialismo práctico, que es el que engendra esa inversión de valores (trabajo sometido a capital) que caracteriza al capitalismo en sus orígenes. Es decir, que el materialismo, históricamente hablando, es un fenómeno que nace vinculado al capitalismo, mucho antes de que el colectivismo o el marxismo mismo existiesen.

SRS se sitúa en unas coordenadas bien distintas. Pero el colectivismo sigue apareciendo en ella en contraposición al capitalismo y en el mismo plano que éste: son dos modelos de organización de la sociedad (sobre todo económicos) que se oponen radicalmente entre sí y que generan esa dinámica imperialista que la encíclica denuncia⁴⁸. Ahora bien, dicha dinámica parece derivar, no tanto de los presupuestos ideológicos de cada bloque, cuanto del hecho de ser dos concepciones antagónicas que se miran recíprocamente con temor. En todo caso, la crítica de las estructuras de pecado, como dinámica profunda que explica la situación mundial, se aplica a los dos bloques indiscriminadamente. Más que la consideración económica, es la política la que se destaca en esta encíclica.

Sin embargo, SRS deja entrever una nueva dimensión de esa preocupación de Juan Pablo II por el colectivismo. En varias ocasiones —y no en total coherencia con el contexto— el texto se refiere a los derechos sistemáticamente violados en los países comunistas, aunque sin mencionarlos expresamente. Estas violaciones son consideradas como «otras formas de pobreza», que «merecen tal vez este nombre». La lectura de la lista que sigue no permite poner en duda que está pensando en los regímenes comunistas:

⁴⁴ LE 14g.

⁴⁵ LE 14de.

⁴⁶ LE 14c.

⁴⁷ Alguna diferencia de matiz sí que hay, como veremos más adelante.

⁴⁸ SRS 20-24.

«La negación o limitación de los derechos humanos —como, por ejemplo, el derecho a la libertad religiosa, el derecho a participar en la construcción de la sociedad, la libertad de asociación o de formar sindicatos o de tomar iniciativas en materia económica—, ¿no empobrecen tal vez a la persona humana igual o más que la privación de los bienes materiales? Y un desarrollo que no tenga en cuenta la plena afirmación de estos derechos, ¿es verdaderamente desarrollo humano?»⁴⁹.

Esta preocupación por el binomio colectivismo-marxismo cambia de tono en CA de una forma muy llamativa. Ya no vamos a encontrar aquella postura que parecía más suavizada (más dialogante o condescendiente, quizás) de LE.

Lo primero que llama la atención al leer CA es la impresión de victoria que el texto transmite. También aquí laten los sentimientos de quien vivió en propia carne aquella situación, una experiencia tan difícil de comprender desde fuera. Aquellos pueblos por fin han sido liberados. Y lo han sido gracias a su capacidad para resistir, gracias a sus méritos propios: es la demostración de que el diálogo y la solidaridad son a la larga más efectivos que la lucha para destruir al enemigo⁵⁰; ha sido una lucha que «ha exigido lucidez, moderación, sufrimientos y sacrificios», que ha nacido de la oración y hubiera sido impensable sin una ilimitada confianza en Dios⁵¹.

Esta victoria es, en algún modo por tanto, una victoria *de la Iglesia*. También es una victoria *para la Iglesia*, que le permite, entre otras cosas, el reencuentro con el movimiento obrero, durante tanto tiempo bajo la hegemonía del marxismo⁵².

Este optimismo, que por momentos parece incontenible, explica quizás ciertas imprecisiones terminológicas, que hacen discutibles algunas afirmaciones de la encíclica. Por ejemplo, no es lo mismo hablar de la caída del marxismo que de la caída del colectivismo. El primero es un sistema filosófico, el segundo

⁴⁹ SRS 15e; cf. 15b, 42e. Como muestra de esta forma algo forzada de abordar el tema, véase el último de los textos citados. Está hablando de la preocupación por los pobres y de la lucha contra la pobreza. Y recuerda a este respecto la doctrina sobre los bienes de la tierra. Véase qué giro toma el discurso: «Es necesario recordar una vez más aquel principio peculiar de la doctrina cristiana: los bienes de este mundo están originariamente destinados a todos. El derecho a la propiedad privada es válido y necesario, pero no anula el valor de tal principio. En efecto, sobre ella grava "una hipoteca social", es decir, posee, como cualidad intrínseca, una función social fundada y justificada precisamente sobre el principio del destino universal de los bienes. En este empeño por los pobres; no ha de olvidarse aquella forma especial de pobreza que es la privación de los derechos fundamentales de la persona, en concreto el derecho a la libertad religiosa y el derecho, también, a la iniciativa económica» [SRS 42e].

⁵⁰ CA 22b. Hay aquí una clara alusión a la lucha de clases, que ya había sido duramente criticada antes [CA 14; 18c].

⁵¹ CA 25a. También aquí el eco de Polonia es inconfundible. Incluso se la menciona expresamente [CA 23a]. Cabría preguntarse si esta evocación de los acontecimientos tendría igual validez para todos los países excomunistas.

⁵² CA 22a; 26b.

es un modelo de organización de la sociedad: es cierto que éste se inspira en aquél, pero el marxismo no se agota en el colectivismo, sino que tiene una autonomía propia. Si es indiscutible que el colectivismo fracasó y desapareció, no es evidente que se pueda hablar en el mismo sentido de caída del marxismo, como hace la encíclica en dos ocasiones⁵³.

Todo esto no invalida la crítica que hace CA de la ideología marxista —que ya quedó recogida antes—, pero aconseja examinar con cautela el alcance de algunas afirmaciones de la encíclica para entenderlas en su verdadero sentido.

Sin embargo, lo más llamativo de CA en contraste con las dos encíclicas anteriores es la pérdida de aquel equilibrio en el tratamiento de capitalismo y colectivismo. En dos niveles es perceptible este cambio.

Era sobre todo en SRS donde aparecían ambos sistemas como responsables directos de los grandes desequilibrios de la humanidad. Ahora parece considerarse al marxismo y al comunismo como el responsable principal de todos los males que han seguido a la segunda guerra mundial. La contraposición de los dos bloques es presentada como una dinámica encaminada a contrarrestar las amenazas del comunismo. Al final de la guerra, «la mitad del continente cae bajo el dominio de la dictadura comunista, mientras la otra mitad se organiza para defenderse de tal peligro»⁵⁴. El desarrollo de algunos países «priva al comunismo de su potencial revolucionario»⁵⁵; otros se oponen al marxismo con la construcción de sistemas de «seguridad nacional»⁵⁶; otros recurren al consumo «para derrotar al marxismo en el terreno del puro materialismo»; tras la descolonización muchos buscan en el marxismo «un atajo para la edificación de la nación y del Estado»⁵⁷.

En toda esta forma de presentar la historia contemporánea hay una cierta falta de imparcialidad al interpretar el enfrentamiento entre los bloques. Pero tal desequilibrio se manifiesta todavía en un segundo nivel: en la comprensión del vínculo entre ideología (o sistema ético-cultural) y sistema económico y político.

Al indagar las causas del fracaso del colectivismo, Juan Pablo II no sólo critica la base antropológica del marxismo⁵⁸; parece convencido, además, de que, desde esos presupuestos, no se podía llegar más que a un modelo autoritario para la organización tanto de la vida económica como de la política⁵⁹. Con

⁵³ CA 23b, 27c. Tampoco sería del todo correcto la afirmación de que el «socialismo» (sin más distinciones) es un «capitalismo de Estado» [CA 35b].

⁵⁴ CA 18a.

⁵⁵ CA 19b.

⁵⁶ CA 19c.

⁵⁷ CA 19cd; 20b.

⁵⁸ CA 13-14, 25.

⁵⁹ CA 25b.

el capitalismo, en cambio, muestra una actitud menos rígida: no porque no critique con diligencia el sistema ético-cultural que le anima (la concepción de la libertad), sino porque parece presuponer que tanto el mercado como la democracia política son susceptibles de cambiar de ideología y de funcionar con una inspiración más cercana a la antropología cristiana. Si el colectivismo se considera que no tiene remedio (cosa que no ocurría en LE), del capitalismo no se niega la posibilidad de ser reconducido a base de inyectarle valores de ese nuevo sistema ético-cultural. Responde este cambio a los acontecimientos de 1989? ¿Hay por detrás de estos enfoques diferentes en un intervalo de 10 años una necesidad de variar la estrategia frente al comunismo?

Al extendernos sobre la actitud de Juan Pablo II ante el binomio colectivismo-marxismo hemos desembocado muchas veces en el *otro binomio: capitalismo-liberalismo*. Toca ahora completar este punto con algunas observaciones complementarias. Todas ellas podrían englobarse en torno a dos preguntas: ¿acepta la doctrina de la Iglesia el capitalismo? ¿acepta la ideología liberal? Los datos más expresivos para responder a ambas se encuentran en LE y CA.

En LE se usa un lenguaje muy matizado con respecto al capitalismo. Es cierto que la crítica del capitalismo histórico, el de los comienzos de la industrialización, es muy severa; pero el mismo texto matiza refiriéndose en varias ocasiones al *capitalismo primitivo*⁶⁰, que parece identificar con lo que llama otras veces el *capitalismo «rígido»*⁶¹. En otro lugar se dice que la inversión de la debida subordinación del trabajo subjetivo al trabajo objetivo merecería el nombre de capitalismo «prescindiendo del programa y de la denominación según la cual se realiza». Es más, se reconoce que ese error puede repetirse en cualquier momento⁶² siempre que esa inversión se dé, aunque también se constata cómo diversas *formas de neocapitalismo* y de colectivismo han permitido la participación efectiva del trabajador en la gestión y en el control de la producción⁶³.

Por su parte, CA trata con gran extensión del capitalismo. A lo largo de estas páginas hemos tenido ocasión de comprobarlo. Hemos visto dónde están las razones principales para su crítica: en la ideología que le anima. Juan Pablo II nunca designa a esa ideología con el nombre de «liberalismo», aunque es

⁶⁰ LE 7c, 13e.

⁶¹ LE 14d, 14f.

⁶² LE 7c.

⁶³ LE 8d. Este matiz diferenciador aparece también cuando se habla de la doctrina de la Iglesia sobre la propiedad: la del colectivismo «se aparta radicalmente», la del capitalismo «se diferencia» en cuanto al «modo de entender el derecho mismo» [LE 14b].

difícil dudar que se está refiriendo a él⁶⁴. Por eso es sorprendente que se haya querido ver en esta encíclica la reconciliación de la Iglesia con el liberalismo y con el capitalismo. Si la postura hacia el capitalismo parece menos severa que la de otros documentos anteriores, las reservas que subsisten proceden precisamente de la concepción liberal de la persona y de la sociedad.

Sin embargo, insisto, CA no rechaza incondicionalmente el capitalismo, como también otros han pretendido. Antes hablaba de un cierto pragmatismo de esta encíclica. En realidad Juan Pablo II parece admitir —en la línea de las formas de neocapitalismo ya mencionadas— que hay realidades dentro del modelo dignas de ser aceptadas. Se ha señalado la larga descripción que hace —y con un tono sin duda elogioso— del modelo que llamaríamos de «economía social de mercado» (él no usa esta expresión), al que califica como «un esfuerzo positivo por reconstruir una sociedad democrática inspirada en la justicia social»: la presenta como un modelo que mantiene los mecanismos del mercado libre, pero sometiéndolos a cierto control público para evitar que sean el único mecanismo de referencia de la vida social⁶⁵.

Falta, en cambio, una atención mayor a la otra dimensión del capitalismo: *la mundial*. Porque, más allá de las fronteras políticas de un Estado, el capitalismo ha sido en toda la época moderna el único sistema económico de alcance mundial (o la forma de organización de la economía mundial). Si el capitalismo de los muchos países evolucionó gracias a la intervención del Estado, nada parecido ha suavizado las condiciones del capitalismo mundial. Es más, hoy la globalización ha acelerado este proceso. A nivel planetario no existe más que un gran mercado, sin que por el momento se prevea cual sería la institución capaz de someterlo a un control efectivo. Ese problema no es directamente abordado en ninguna de las tres encíclicas, aunque se ofrecen algunas reflexiones sobre el mismo.

Conclusión

No he pretendido hacer un estudio exhaustivo del pensamiento social de Juan Pablo II. Ni siquiera las tres encíclicas sociales las he estudiado sistemáticamente. Sé que hay en ellas otros temas de interés que apenas he mencionado: ecología, opción preferencial por los pobres, doctrina de la propiedad, subjetividad de la sociedad, estructuras de pecado..., podrían ser algunos de ellos. Me interesaba más, sin embargo, buscar algunas claves de lectura. Naturalmente buscar estas claves implica interpretar la mente del autor y seleccionar aquellos

⁶⁴ El término «liberalismo» sólo aparece en dos ocasiones [CA 10a, 60b]. En ambas ocasiones se refiere al liberalismo de la época de León XIII.

⁶⁵ CA 19b.

puntos que serían más decisivos. En todo ello queda una dosis para la subjetividad del estudioso, cuya responsabilidad no rehúso.

En todo caso, pienso que este tipo de trabajos ayuda a asimilar los documentos y a prolongar el proceso de reflexión en que ellos se insertan como momentos privilegiados. De este modo, la Doctrina Social de la Iglesia, lejos de ser doctrina fría e inmutable, recibida pasivamente, pasará a ser instrumento de animación para la comunidad cristiana, siempre empeñada en un camino de búsqueda con su confianza puesta en el Espíritu del Señor.

ILDEFONSO CAMACHO