

«laborem exercens»: ¿qué sistema económico?

Analizamos en otro lugar cómo Pablo VI en su carta *Octogesima adveniens* abandonó definitivamente todo intento de construir un sistema socioeconómico y político a partir de premisas cristianas, optando más bien por estimular a los creyentes para que se comprometieran críticamente en los movimientos históricos de nuestro tiempo¹. Juan Pablo II asume con todas sus consecuencias este paso tan explícitamente formulado por su predecesor y se propone con su encíclica *Laborem exercens* avanzar por esta línea. Si Pablo VI se refirió en términos generales a los movimientos históricos, el actual pontífice dirige su atención a los sistemas socioeconómicos actualmente vigentes como versión particular de aquéllos.

Su punto de partida y su marco de referencia será el trabajo humano, pero ahora no en términos generales, sino según su expresión concreta en la actual sociedad industrializada. Por eso las páginas que siguen se van a centrar, casi exclusivamente, en la Parte III de la *Laborem exercens*, que está dedicada al «Conflicto entre capital y trabajo en la presente fase histórica». (LE 11-15).

I. EL CONFLICTO SOCIAL EN LA SOCIEDAD INDUSTRIAL

Cuando la encíclica habla de la «presente fase histórica» hay que interpretar este término en un sentido amplio incluyendo en él «las experiencias que precedieron y siguieron a la publicación de la encíclica *Rerum novarum*» (LE 11 a) y que caracterizan a un período «que todavía no ha terminado» (LE 11 c). Se trata, pues, de la época industrial en su conjunto, desde la llamada «revolución industrial» hasta hoy: podemos incluir los dos últimos siglos sin solución de continuidad.

(1) Cf. mi artículo *Desde dónde leer la «Laborem exercens»*, *Proyección* 29 (1982) 117-131, del que éste puede considerarse continuación y complemento.

Este modelo de sociedad es el que sirve de escenario a las reflexiones de la encíclica en esta Parte III, modelo caracterizado por la aplicación cada vez mayor de la ciencia a la producción, el crecimiento económico inusitado, la abundancia creciente de bienes disponibles (y en concreto de bienes de consumo), la generalización del trabajo por cuenta ajena, el enorme proceso de generación de riqueza y de acumulación de capital, la concentración demográfica en las ciudades y el abandono progresivo del campo, el reforzamiento de las redes de comunicación social, la internacionalización de los problemas... Todos estos son elementos que, más tarde o más temprano, han ido haciendo su aparición para conformar lo que hoy comienza ya a llamarse un nuevo tipo de sociedad: la sociedad postindustrial.

Sin embargo, Juan Pablo II prescinde casi de este nuevo modelo emergente para insistir en los rasgos comunes de toda la época moderna. Muy en particular le interesa un aspecto de ésta: la situación del trabajo.

«En todo este período, que todavía no ha terminado, el problema del trabajo ha sido planteado en el contexto del gran conflicto, que en la época del desarrollo industrial y junto con éste se ha manifestado entre el «mundo del capital» y el «mundo del trabajo», es decir, entre el grupo restringido, pero muy influyente, de los empresarios, propietarios o poseedores de los medios de producción y la más vasta multitud de gente que no disponía de estos medios, y que participaba, en cambio, en el proceso productivo exclusivamente mediante el trabajo» (LE 11 c).

En realidad se parte de un hecho que es propio de la sociedad industrial: la emergencia del capital como fuerza social que se contradistingue del trabajo. Este hecho sociológico y económico da pie a un enfrentamiento entre grupos sociales. En efecto, el capital *«guiado por el principio del máximo rendimiento, trataba de establecer el salario más bajo posible»*, circunstancia esta a la que hay que añadir *«otros elementos de explotación»* (ibid.).

Hasta aquí el análisis de la encíclica sigue el método marxista de la división de la sociedad en dos clases enfrentadas por intereses contrapuestos. Pero comienza a tomarse distancia de Marx cuando se alude a la interpretación que hacen *«algunos»* de estas hostilidades *«como un conflicto socioeconómico con carácter de clase»* (LE 11 d). La encíclica subraya cómo se trata de un *«conflicto real»*, pero también cómo este nivel fáctico puede distinguirse de ese otro nivel interpretativo (ideológico) e incluso del nivel político: *«El conflicto real, que existía entre el mundo del trabajo y el mundo del capital, se ha transformado en la lucha programada de clases, llevada con métodos no sólo ideológicos, sino incluso, y ante todo, políticos»* (ibid.). A través de este programa

de lucha de clases se aspira a la colectivización de los medios de producción para terminar con la explotación del trabajo humano (ibid.).

Por otra parte, el conflicto real se ha transformado en un «*conflicto ideológico entre el liberalismo, entendido como ideología del capitalismo, y el marxismo, entendido como ideología del socialismo científico y del comunismo*» (ibid.).

Todas éstas son las dimensiones del conflicto de la sociedad industrial, a las que siempre subyace el enfrentamiento capital-trabajo. ¿Cómo valorar, entonces, los sistemas económicos en el seno de los cuales se desarrolla este conflicto?

II. CRITERIOS PARA UNA VALORACION MORAL DE LOS SISTEMAS ECONOMICOS

Antes de analizar directamente al capitalismo y al socialismo, la encíclica emprende la tarea de formular unos criterios morales según los cuales se pueda determinar si un sistema es justo o no. Veamos cuáles son estos criterios.

1. Vinculación indisoluble de capital y trabajo

Una pregunta inicial: ¿qué se entiende por «justo»? He aquí la respuesta de la encíclica misma: «*Justo, es decir, conforme a la esencia misma del problema; justo, es decir, intrínsecamente verdadero y a su vez moralmente legítimo...*» (LE 13 a). Se considera justo aquello que concuerda con la realidad misma o con la naturaleza de las cosas. Asoma aquí, sin duda, un enfoque iusnaturalista del problema que, como se verá más adelante, busca el criterio de moralidad en el proceso económico natural.

En efecto, «*justo (...) puede ser aquel sistema de trabajo que en su raíz supera la antinomia entre el trabajo y el capital*» (ibid.), porque «*la antinomia entre trabajo y capital no tiene su origen en la estructura del mismo proceso de producción, y ni siquiera en la del proceso económico en general*» (LE 13 b). El conflicto real y existente no es una consecuencia de la naturaleza de la actividad económica, la cual más bien sugiere lo contrario: «*Tal proceso [económico] demuestra en efecto la compenetración recíproca entre trabajo y lo que estamos acostumbrados a llamar el capital; demuestra su vinculación indisoluble*» (ibid.).

Esta necesidad mutua de trabajo y capital se muestra describiendo las distintas fases históricas de la humanidad, comenzando desde la creación misma. Pero al hacer este recorrido surge un criterio complementario de moralidad para enjuiciar los sistemas económicos que se entremezcla continuamente

con el que acabamos de ver enunciado. Vamos a intentar aislarlo nosotros, poniendo de manifiesto una vez más la cierta falta de sistematización de la encíclica.

2. Prioridad del trabajo frente al capital

He aquí completo el texto que quedó parcialmente transcrito unas líneas más arriba: *«Justo (...) puede ser aquel sistema de trabajo que en su raíz supera la antinomia entre el trabajo y el capital, tratando de estructurarse según el principio expuesto más arriba de la sustancial y efectiva prioridad del trabajo, de la subjetividad del trabajo humano y de su participación eficiente en todo el proceso de producción»* (LE 13 a).

Aquí es donde verdaderamente se entronca con la presentación general que se hizo del trabajo humano en la Parte II del documento. Si entonces se mostró la prioridad del trabajo subjetivo sobre el trabajo objetivo, ahora se da una nueva forma al mismo afirmando la prioridad del trabajo sobre el capital: *«Este principio se refiere directamente al proceso mismo de producción, respecto al cual el trabajo es siempre una causa eficiente primaria, mientras el «capital», siendo el conjunto de los medios de producción, es sólo un instrumento o la causa instrumental»* (LE 12 a).

Por tanto, no es sólo que capital y trabajo se necesiten mutuamente, sino que el trabajo necesita que el capital le esté subordinado como el instrumento a la causa eficiente. Esto es lo que la encíclica pretende mostrar en el recorrido histórico a que se aludía antes y que ahora se sintetizará en sus momentos más relevantes.

El primer momento es la creación misma, por la que Dios pone a disposición del hombre *«todos los recursos que el mundo visible encierra»* (LE 12 b). En un segundo momento se pone de manifiesto cómo el hombre necesita de su trabajo para que tales recursos puedan servirle. Surge así la propiedad: *«Y para hacer fructificar estos recursos por medio del trabajo, el hombre se apropia en pequeñas partes de las diversas riquezas de la naturaleza: del subsuelo, del mar, de la tierra, del espacio. De todo esto se apropia él convirtiéndolo en su puesto de trabajo. Se lo apropia por medio del trabajo y para tener un ulterior trabajo»* (LE 12 bc). Queda, pues, claro cómo los recursos naturales, todavía disponibles o ya objeto de apropiación efectiva, están para servir al hombre y, por tanto, subordinados al trabajo.

Se llega así a un tercer momento, precisamente el que mejor queda expresado por la sociedad industrial cuando aparece la realidad del capital como *«el conjunto de medios, con los cuales el hombre se apropia de ellos [de los*

recursos naturales], transformándolos según sus necesidades (y de este modo, en algún modo, «humanizándolos») (LE 12 d)². También aquí puede afirmarse esa subordinación del capital al trabajo, ya que *«el conjunto de medios es fruto del patrimonio histórico del trabajo humano»* (LE 12 d), *«ha nacido del trabajo y lleva consigo las señales del trabajo humano»* (LE 12 e).

En resumidas cuentas, porque el capital procede del trabajo y es fruto del mismo, debe estar subordinado al hombre que trabaja, ya que éste es en el proceso de producción *«el verdadero sujeto eficiente, mientras el conjunto de los instrumentos, incluso el más perfecto en sí mismo, es sólo y exclusivamente instrumento subordinado al trabajo del hombre»* (ibid.). En otras palabras, lo que se está afirmando aquí es *«la primacía del hombre respecto a las cosas»* (LE 12 f).

3. Una imagen coherente de la realidad socio-económica

Este análisis del proceso económico natural, que nos ha suministrado dos criterios de moralidad para valorar los sistemas económicos (la vinculación recíproca de capital y trabajo y la primacía de éste sobre aquél), nos proporciona de este modo *«una imagen coherente, teológica y al mismo tiempo humanística»*. Esta imagen se describe así: *«El hombre es en ella el «señor» de las creaturas, que están puestas a su disposición en el mundo visible. Si en el proceso del trabajo se descubre alguna dependencia, ésta es la dependencia del Dador de todos los recursos de la creación y es a su vez la dependencia de los demás hombres, a cuyo trabajo y a cuyas iniciativas debemos las ya perfeccionadas y ampliadas posibilidades de nuestro trabajo»* (LE 13 b).

Frente a esta dependencia, que es la única aceptable, la relación hombre-capital hay que concebirla en otros términos: *«del capital podemos solamente afirmar que condiciona el trabajo del hombre; no podemos, en cambio, afirmar que ello constituya casi el «sujeto» anónimo que hace dependiente al hombre y su trabajo»* (ibid.).

Cabría entonces reducir los dos criterios antes enunciados a uno solo que engloba sintéticamente a ambos: el capital está puesto al servicio del hombre, su única razón de ser consiste en servir al trabajo humano en el que, por otra parte, tiene su origen. Y hasta tal punto el capital es necesario al hombre que le condiciona notablemente en su actividad.

(2) La encíclica utiliza el término «capital» al menos en tres sentidos: en sentido estricto, como el conjunto de los medios de producción producidos por el hombre (LE 12 e); en sentido más amplio, incluyendo también los recursos de la naturaleza a disposición del hombre (LE 12 d). Existe un tercer sentido que se refiere al conjunto de hombres concretos que están detrás de él (LE 14 a).

III. VALORACION DE LOS SISTEMAS ECONOMICOS

Una vez sentadas estas premisas, el juicio propiamente dicho sobre el capitalismo y socialismo ocupa un espacio reducido en la encíclica, aunque después el documento se extienda exponiendo las posibles vías de superación de ambos sistemas. La clave de la crítica se centra en «*la ruptura de esta imagen coherente*» (LE 13 c) que se acaba de esbozar a partir del proceso económico natural.

Esta ruptura «*se ha realizado de modo tal que el trabajo ha sido separado del capital y contrapuesto al capital, y el capital contrapuesto al trabajo, casi como dos fuerzas anónimas, dos factores de producción colocados juntos en la misma perspectiva 'economística'*» (LE 13 c)³. En la base de esta ruptura se esconde un doble error, economicista y materialista. De acuerdo con la perspectiva economicista, «*se considera el trabajo exclusivamente según su finalidad económica*» (ibid.), es decir, según su capacidad de producción: el hombre es sólo fuerza de trabajo. Este economicismo no es, en el fondo, sino una forma de materialismo, en cuanto que «*incluye, directa o indirectamente, la convicción de la primacía y de la superioridad de lo que es material*» (ibid.).

Más allá de sus diferencias, capitalismo y socialismo se hermanan en su condición materialista. Acertadamente se subraya, además, cómo este materialismo, en los términos antes definidos, es una praxis antes que una teoría. Efectivamente, la antinomia capital-trabajo «*tiene su origen no sólo en la filosofía del siglo XVIII, sino mucho más todavía en toda la praxis económico-social de aquel tiempo, que era el de la industrialización que nacía y se desarrollaba precipitadamente*» (LE 13 e)⁴. En esta etapa de la industrialización se daban las condiciones reales para este materialismo, ya que en ella «*se descubría por primera vez la posibilidad de acrecentar enormemente las riquezas materiales, es decir, los medios, pero se perdía de vista el fin, o sea el hombre, al cual estos medios deben servir*» (ibid.)⁵.

En el contexto de las diferentes filosofías materialistas, que han surgido a partir de esa praxis economicista, la encíclica alude a la filosofía del marxismo, el materialismo dialéctico. Para Juan Pablo II está claro que éste no aporta nada para una solución definitiva del problema: «*También en el materialismo*

(3) Sería preferible decir «economicismo» y «economicista», en lugar de «economismo» y «economístico» como dice el texto siempre en el n. 13 y en 8 c. En 7 a se usa en cambio el término «economicista». En latín se dice siempre «oconomismus» y «oconomisticus».

(4) La versión castellana oficial traduce «inicia» en vez de «tiene su origen», con lo que el texto se oscurece notablemente. En latín se lee «originem duxit».

(5) La versión castellana oficial dice «en primer lugar» en vez de «por primera vez» (latín «imprimis») y «mayormente» en vez de «enormemente» (latín «admodum»).

dialéctico el hombre no es ante todo sujeto del trabajo y causa eficiente del proceso de producción, sino que es entendido y tratado como dependiendo de lo que es material, como una especie de «resultante» de las relaciones económicas y de producción predominantes en una determinada época» (LE 13 d).

Pero a la encíclica parecen interesar más las realizaciones históricas que las filosofías subyacentes. Por eso va a abordar en seguida la realidad concreta del capitalismo y socialismo en nuestra época para sugerir las necesarias vías de superación.

IV. POR DONDE BUSCAR UNA ALTERNATIVA

Capitalismo y socialismo adolecen de una radical falta de respeto al hombre, al subordinar a éste y hacerlo depender del capital y sus intereses. ¿Dónde buscar, entonces, la superación de ambos sistemas?

En primer lugar, está claro que no hay que buscar esa alternativa en una vía específicamente cristiana. La encíclica ha elaborado unos criterios basados en la estricta racionalidad humana y en los resultados de la investigación de las ciencias sociales. La inspiración cristiana, de que está transido todo el documento, sólo pretende alinearse desde su perspectiva propia con la inquietud, que otros muchos comparten, por sacar a la humanidad toda del economicismo en que está inmersa.

Pero en segundo lugar —y esto es lo más novedoso respecto a la Doctrina Social anterior—, la *Laborem exercens* propone no uno, sino dos puntos de partida para buscar esta alternativa: no sólo el capitalismo, como había sido lo normal hasta ahora, sino también el socialismo. Aquí surge la experiencia personal de Juan Pablo II en un país socialista, en contraste con las experiencias de todos los pontífices anteriores (y probablemente todos sus asesores), que han pensado la Doctrina Social desde el mundo capitalista. Hasta ahora el socialismo real había sido contemplado desde fuera, desde lejos, como algo en lo que apenas merecía la pena entrar. Esto no significaba (no siempre, al menos) una aceptación del sistema alternativo, el capitalista, pero sí se traducía en un esfuerzo unilateral por buscar un sistema renovado sólo desde este lado de la disyuntiva. En la *Laborem exercens* el socialismo real, el colectivismo del Este europeo, se presenta como una realidad que también merece la pena estudiar por qué línea se puede transformar desde dentro. Esto es —pienso— una aportación novedosa, que hay que agradecer a la nacionalidad y a la mentalidad personal de Juan Pablo II. A la luz de este hecho es posible quizás comprender mejor por qué la Doctrina Social suele ser tachada de «pro-capitalista», aun cuando la mayoría de los documentos anteriores hayan procurado hacer una crítica simultánea de los dos sistemas.

1. El problema de la propiedad privada como punto de partida

Juan Pablo II aborda ahora el problema desde una perspectiva un poco diferente: la de la *propiedad*. Al fin y al cabo, lo que está ahí en juego es la forma de relación del hombre con los bienes materiales, o del trabajo con el capital. Si se trata de superar la antinomia entre ambos hay que comenzar por revisar la relación que los liga. «*Detrás de uno y otro concepto [trabajo y capital] están los hombres, los hombres vivos, concretos; por una parte, aquellos que realizan el trabajo sin ser propietarios de los medios de producción, y por otra, aquellos que hacen de empresarios y son los propietarios de estos medios, o bien representan a los propietarios. Así pues, en el conjunto de este difícil proceso histórico, desde el principio está el problema de la propiedad*» (LE 14 a).

Si el capital no está subordinado al trabajo (como debería ocurrir) es porque aquél es controlado por personas ajenas a los que se valen de él en el trabajo: la separación capital-trabajo se traduce en un enfrentamiento entre dos grupos sociales, los propietarios de los medios de producción y los trabajadores que carecen de ellos. Esto ha sido posible gracias a la propiedad privada de esos medios de producción.

¿Cuál es la actitud doctrinal de la Iglesia respecto a la propiedad? Juan Pablo II pretende aquí subrayar el carácter permanente de esta doctrina en la tradición de la Iglesia, circunstancia esta que exige ser matizada. Tal como la vamos a ver aquí expuesta en seguida, dicha doctrina aporta innegables novedades respecto a su presentación en los primeros documentos de la Doctrina Social. Sin abundar en más detalles, obsérvese sólo el lugar que ocupa el tratamiento mismo del tema en relación de subordinación al trabajo y compárese con la forma y el lugar de presentarla en la *Rerum novarum* y en la *Quadragesimo anno*⁶.

Hecha esta advertencia, hay que añadir en seguida que la *Laborem exercens* matiza muy bien las discrepancias de esta doctrina con la praxis y la teoría capitalista y socialista: «*se aparta radicalmente del programa del colectivismo*», y «*se diferencia al mismo tiempo del programa del capitalismo*» (LE 14 b). Si la Iglesia ha defendido la propiedad privada (y de ahí su radical diferencia con el colectivismo), lo ha hecho con ciertas condiciones (y por eso no coincide en todo con el capitalismo). Dichas condiciones pueden reducirse a dos. En primer lugar, nunca debe considerarse el derecho a la propiedad privada como «*absoluto e intocable*» (ibid.); además, nunca tal derecho puede constituir «*un motivo de contraste social con el trabajo*» (LE 14 c).

(6) En ambas encíclicas la propiedad privada ocupa el lugar prioritario y se constituye en el pilar fundamental de toda la doctrina sobre el orden social. Cf. mi artículo *¿Propiedad privada de derecho natural?*, *Proyección* 27 (1980) 35-50.

Estas dos formulaciones, hechas en términos negativos, se explicitan en seguida exponiendo su alcance positivo. El derecho a la propiedad privada no es absoluto porque hay que entenderlo «en el contexto más amplio del derecho común de todos a usar los bienes de la entera creación: el derecho a la propiedad privada como subordinado al derecho al uso común, al destino universal de los bienes» (LE 14 b). La propiedad no puede oponerse al trabajo ya que los medios de producción «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 c).

Este principio (destino universal de los bienes y derecho a su uso común) es la clave para entender toda esta cuestión. Y ello, independientemente de las formas concretas de propiedad (pública o privada), como se dice en el inciso del último texto citado. El que la propiedad se establezca según el modelo privado, público o colectivo deberá depender sólo de la mayor eficacia para realizar en una situación concreta ese destino universal de los bienes, siempre al servicio del trabajo. Por eso «*tampoco conviene excluir la socialización, en las condiciones oportunas, de ciertos medios de producción*» (ibid.).

Esta relativización de las formas de propiedad en función del destino universal de los bienes aparecía ya en la constitución *Gaudium et spes*⁷. Ahora se pone en relación con la exigencia de que cualquier forma de propiedad esté al servicio del trabajo humano y, por tanto, del hombre. Y es ahí donde se basará la *Laborem exercens* para proponer las vías de transformación que se exigen al capitalismo y al socialismo.

2. La alternativa desde el capitalismo

Para Juan Pablo II una cosa queda clara respecto al derecho de propiedad tal como está institucionalizado en los países capitalistas: «*El principio del respeto al trabajo exige que este derecho se someta a una revisión constructiva en la teoría y en la práctica*» (LE 14 d). Esta exigencia se desprende de la misma

(7) Nunca se habla en ella directamente de la propiedad privada a solas, sino de «*las formas de propiedad*» (GS 69 a), «*la propiedad, como las demás formas de dominio privado sobre los bienes exteriores*» (GS 71 a), «*la propiedad privada o un cierto dominio sobre los bienes externos*» (GS 71 b). Se dice además que «*las formas de este dominio o propiedad son hoy diversas y se diversifican cada día más*» (GS 71 c), «*el derecho de propiedad privada no es incompatible con las diversas formas de propiedad pública existentes*» (GS 71 d).

naturaleza de nuestra sociedad industrializada, en donde tanto el capital como el trabajo se presentan con un marcado carácter social y colectivo: «Si es verdad que el capital, al igual que el conjunto de los medios de producción, constituye a su vez el producto del trabajo de generaciones, entonces no es menos verdad que ese capital se crea incesantemente gracias al trabajo llevado a cabo con la ayuda de ese mismo conjunto de medios de producción, que aparecen como un gran taller en el que, día a día, trabaja la presente generación de trabajadores» (ibid.)⁸.

La revisión que se exige al derecho de propiedad debe tener en cuenta este carácter social de la actividad laboral y de sus frutos. Juan Pablo II no se detiene mucho en fórmulas técnicas concretas: remite a «las numerosas propuestas hechas por expertos en la doctrina social católica y también por el Supremo Magisterio de la Iglesia», propuestas que adquieren un significado mayor a la luz de esa dimensión colectiva del trabajo y del capital, cada vez más acentuada (LE 14 e).

La encíclica enumera algunas propuestas concretas: «...son propuestas que se refieren a la copropiedad de los medios de trabajo, a la participación de los trabajadores en la gestión y/o en los beneficios de la empresa, al llamado «accionariado» del trabajo y otras semejantes» (ibid.). Falta, en cambio, toda alusión al sistema de cogestión, vigente hoy en la República Federal de Alemania y otros países de su entorno. Pero no cabe duda que es una fórmula técnica que encaja perfectamente dentro de este modelo nuevo de concebir la propiedad privada y su función social que se ofrece en la encíclica.

3. La alternativa desde el colectivismo

El gran error histórico del socialismo consistió en pensar que «la eliminación apriorística de la propiedad privada de los medios de producción» bastaba para superar automáticamente la antinomia capital-trabajo y devolver a éste último su primacía sobre aquél. No fue así: «En efecto, hay que tener presente que la simple sustracción de esos medios de producción (el capital) de las manos de sus propietarios privados no es suficiente para socializarlos de modo satisfactorio» (LE 14 f).

Juan Pablo II admite sin dificultad que el grupo que controla esos medios de producción colectivizados «puede cumplir su cometido de manera satisfactoria desde el punto de vista de la primacía del trabajo» (LE 14 g), recono-

(8) La versión castellana oficial dice «pone su empeño» en vez de «trabaja» (latín «laborat»). Este cambio recomienda sustituir también «lugar de trabajo» (latín «operis sedes») por «taller», que suele utilizarse con este sentido en el lenguaje sociológico.

cimiento este —justo es decirlo— al que no estábamos acostumbrados en la Doctrina Social de la Iglesia, tan inclinada siempre a rechazar de plano el colectivismo y su respaldo ideológico. Pero también advierte el Papa que ese cometido de gestión el grupo responsable *«puede cumplirlo mal, reivindicando para sí al mismo tiempo el monopolio de la administración y disposición de los medios de producción, y no dando marcha atrás ni siquiera ante la ofensa a los derechos fundamentales del hombre»* (ibid.).

Lo decisivo no es, entonces, socializar o colectivizar en el sentido de abolir la propiedad privada, sino la relación que se genere entre el trabajador y los bienes socializados. La encíclica juega aquí con el término «socialización», contraponiéndolo a «colectivización». No toda colectivización equivale de hecho a una socialización: *«el mero paso de los medios de producción a propiedad del Estado, dentro del sistema colectivista, no equivale ciertamente a la «socialización» de esta propiedad. Se puede hablar de socialización únicamente cuando queda asegurada la subjetividad de la sociedad, es decir, cuando toda persona, basándose en su propio trabajo, tenga pleno título a considerarse al mismo tiempo «copropietario» de esa especie de gran taller de trabajo en el que se compromete con todos»* (ibid.).

Esta directriz para la reforma del colectivismo y su conversión en un auténtico socialismo (en el sentido dado hace un momento a la socialización, que le caracterizaría) se completa y concreta con la creación de formas asociativas de trabajo y capital, dando así vida a *«una rica gama de cuerpos intermedios con finalidades económicas, sociales, culturales: cuerpos que gocen de una autonomía efectiva respecto a los poderes públicos (...) y que ofrezcan forma y naturaleza de comunidades vivas»* (ibid.).

Tampoco aquí se alude a fórmulas técnicas concretas, pero salta a la vista la semejanza de lo que se propone con el sistema de autogestión establecido en Yugoslavia. Si la alusión no se explicita, como ocurría antes con la cogestión, será quizá para que no se piense que queda aceptado en su totalidad y sin reservas el sistema, tal como hoy existe en ese país.

4. A modo de resumen: ¿convergencia de los sistemas?

Es curioso observar cómo el concepto de «copropiedad» se ha hecho presente en relación con uno y otro sistema. En ambos casos se pide que el trabajador se sienta copropietario, que se modifique en consecuencia la relación trabajo-capital o trabajador-medios de producción. Dicho de otro modo, lo que se está postulando es una revisión del derecho de propiedad tal como está establecido en un sistema y en el otro.

La conciencia de estar trabajando «en algo propio» es la meta a que deben encaminarse todos los cambios. Porque esto fue lo que en otro tiempo justificó normalmente el derecho a la propiedad privada (según la doctrina de Santo Tomás) y eso mismo es lo que hoy debe quedar a salvo en la forma de propiedad que mejor lo garantice, que no siempre tendrá que ser la propiedad privada. Juan Pablo II conserva el fondo del argumento tomista en favor de la propiedad privada (lo que él llama «argumento personalista»), pero curiosamente no para defender la propiedad privada sino para señalar la función que debe desempeñar cualquier forma de propiedad.

Este argumento personalista aparece en un texto un poco extenso y algo oscuro (como muchos otros de la encíclica), que dice así: *«Las enseñanzas de la Iglesia han expresado siempre la convicción firme y profunda de que el trabajo humano no mira únicamente a la economía, sino que implica además, y sobre todo, los valores personales. El mismo sistema económico y el proceso de producción redundan en provecho propio cuando estos valores personales son plenamente respetados. 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 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 este sistema, pueda conservar la conciencia de trabajar ‘en algo propio’»* (ibid.). Podemos decir que estamos ante una aplicación de la doctrina de Santo Tomás sobre la propiedad al sistema colectivista, que se apoya, por otra parte, en esos «fundados reparos» de nuestro mundo a la propiedad privada.

Al final todo parece venir a centrarse en el tema de la propiedad. Como le ocurrió al análisis de Marx. Pero ahora ya en un sentido «postmarxista». No toda propiedad privada es fuente de explotación, ni tampoco su mera abolición lo arregla todo. La sociedad moderna sigue sin resolver el problema de la propiedad, pero hoy las soluciones que se apuntan van por otra línea: todas están postulando una efectiva *participación*.

¿Puede hablarse de convergencia de los sistemas? En cierto sentido sí, en la medida en que ambos se aproximan introduciendo dosis crecientes de participación. Pero no se trata de una mera aproximación del uno al otro, sino de la superación de ambos, orientándose los dos hacia ese nuevo horizonte hasta ahora ajeno a uno y a otro: la primacía del hombre y del trabajo sobre el capital y los medios de producción.

Ildefonso Camacho