

EL TRABAJO HUMANO EN LA PERSPECTIVA
DE UN PENSAMIENTO NO IDEOLÓGICO. REFLEXIONES
CON MOTIVO DE LOS CIENTO AÑOS DE LA ENCICLICA
'RERUM NOVARUM'

por M. A. MORENO, S. I. (Córdoba)*

Planteamiento del problema

Releyendo a León XIII, dice Juan Pablo II: "Aunque unido a la fatiga y al esfuerzo, el trabajo no deja de ser un bien, de modo que el hombre se desarrolla mediante el amor al trabajo"¹. Y en continuidad con esta relectura, el mismo Juan Pablo II hace progresar aún más la perspectiva afirmada diciendo que "El trabajo pertenece, por tanto, a la *vocación de toda persona*; es más, *el hombre se expresa y se realiza mediante su actividad laboral*"². Ambas afirmaciones, tomadas en su conjunto, enuncian claramente que el trabajo está lejos de ser para el hombre mera accidentalidad. Por el contrario, le otorga una posibilidad y manera de ser hombre, a través de la cual puede aparecer todo el hombre. Las posibilidades contrarias refuerzan esta aseveración en cuanto que "el hombre que no trabaja" y el "hombre sin trabajo", lejos de representar simples casos de un "hombre privilegiado" o de un "hombre desocupado", respectivamente, configuran para sus semejantes un hombre problemático y potencialmente patológico.

Esta perspectiva nos permite aventurar que el trabajo forma parte de un conjunto de posibilidades de cuya correcta resolución depende en buena medida el desarrollo armónico y fecundo del hombre y que, al efectivizarse, se convierten en vías de abordaje existencial del mismo. Dicho en otros términos: no hay hombre realizado, entre otras cosas sin trabajo y en este caso, el trabajar puede resultar camino hacia su interioridad. Tal como quedó insinuado y progresando aún más en esta línea de consideración, puede decirse entonces —sin pretensiones de exhaustividad y sólo a título tentativo—, que tales cuestiones existenciales son, además del trabajo, el sexo, el pensamiento y el tiempo.

* Se presenta aquí de manera resumida la disertación desarrollada por el autor, actual Rector de la Universidad Católica de Córdoba, durante el Acto Académico (3 de julio de 1991) organizado por la Asociación Argentina de Derecho del Trabajo y de la Seguridad Social (filial Córdoba) en homenaje a los cien años de la Encíclica *Rerum Novarum* de León XIII. En su transcripción al estilo escrito, además de la síntesis se ha procurado conservar la dinámica reflexiva del estilo oral. De allí la carencia de desarrollo probatorio y bibliográfico de muchas de las afirmaciones.

¹ *Laborem Exercens* (LE), n° 11.

² *Centesimus Annus* (CA), n° 6.

Esto viene a significar que el poder trabajar, el poder buscar complementariedad corporalmente diferenciada, el poder pensar y el poder transcurrir, pueden representar una posible manera de captar en su inmediatez la globalidad existencial del hombre en su doble itinerario de ida y vuelta desde su intimidad personal hacia su objetivación cotidiana y viceversa³. Es decir, que la intimidad espiritual y nunca agotable de la persona, se exterioriza en la medida que en que se realiza a través de la posibilidad de trabajar, de comunicarse sexualmente, de pensar y de transcurrir. A su vez, esta exteriorización se convierte en cuanto representación constatable de su intimidad en vía de acceso —y regreso— a ella.

Esta manera de plantear la temática permite constatar paradójicamente que ninguna de las cuatro vertientes señaladas como tan obviamente propias del ser humano implican en la inmediatez misma del ser vividas —es decir, por ejemplo, en el hecho mismo de trabajar o de pensar...— su realización automática. En otras palabras: que si desde un punto de vista teórico —o vistas en abstracto— las cuatro posibilidades en cuestión son esenciales al hombre y —como decían Juan Pablo II en la cita mencionada para el caso del trabajo— son bienes del hombre, existencialmente son ambivalentes y depende del hombre mismo que lo lleven a su autorrealización o a su alienación. Así por ejemplo, si tomamos la posibilidad humana de comunicarse sexualmente, puede advertirse que el sexo, en muchas de sus realizaciones, de instrumento privilegiado de autorrealización puede devenir y ser utilizado para la opresión y sometimiento del otro y llevar a la incomunicación. En este caso, la persona sometida padece una violencia que podríamos llamar objetiva en cuanto le viene desde fuera de sí misma o desde fuera de su propia decisión. El sexo no ha resultado para ella lo que de suyo parecía ser, sino que ha sido lo contrario cobrando lo que se llamaba más arriba una ambivalencia objetiva, la cual estrictamente puede enunciarse como tal cuando finalmente, lejos ya del caso individual y anecdótico, se origina en el sistema mismo de relaciones sociales donde se inserta. Pero cabe señalar, dando un paso más, que la mencionada ambivalencia no es sólo objetiva —es decir, que no proviene solamente desde fuera del sujeto, ya sea desde la singularidad del caso anecdótico o más aún desde el sistema de relaciones donde se inserta tanto el sexo como cada una de las tres posibilidades mencionadas— sino desde el mismo sujeto protagonista. Así por ejemplo y siguiendo el mencionado caso de la relación sexual, ésta aunque realizada con una pareja saludable y dentro de una situación objetiva adecuada no libra necesariamente al sujeto protagonista de la impotencia o del egoísmo, etc. y por tanto de la incomunicación. Otro tanto podría decirse del caso del trabajo, donde la mera posibilidad

³ Conviene señalar que la omisión dentro del presente esquema de "la posibilidad de experimentar la Trascendencia" responde a la idea que ella es una posibilidad humana universal de "segunda instancia", es decir, que su aparición puede darse justamente en la profundización de las cuatro vías mencionadas.

de realizarlo dentro de un sistema socio-económico que fuera objetivamente justo y equilibrado no elimina por sí mismo el riesgo de esciavizarse a él. El trabajo del "ejecutivo" tan frecuentemente citado en la vida moderna como ejemplo del trabajo que aliena y malogra a su protagonista, ilustra bien la ambivalencia subjetiva del trabajo que no resulta superada por el mero hecho de su realización dentro de un sistema que fuera adecuado. Por otra parte, la referencia al rol ejecutivo no es el único ejemplo que ofrece nuestra sociedad ya que resulta relativamente frecuente el ejercicio del trabajo como una especie de adicción que libera de pensar o del encuentro con la propia intimidad propiciado por el descanso, etc.

Lo dicho muestra entonces, que las cuatro esencialidades mencionadas, aunque *bienes del hombre* en su misma definición, sólo llegan a ser *bienes humanos* en su realización concreta y superan su ambivalencia existencial tanto objetiva como subjetiva en la medida en que: 1) se insertan en un sistema objetivo de relaciones antropológicamente adecuado; 2) encuentran una vía subjetivamente adecuada para la reconciliación del individuo⁴.

El itinerario delineado hasta aquí de manera indicativa acerca de las preocupaciones empírico-existenciales del ser humano y la cuestión de la ambivalencia inicial que las envuelve, cumple la función de señalar su problemática como para poder plantear las dos preguntas que con referencia al tema del trabajo se pretende responder en la presente exposición. Estas preguntas son las siguientes.

En *primer lugar*, cual es el camino insinuado en la Doctrina Social (DS) de la Iglesia para hacer posible que el hombre supere tanto objetivamente (sistema social de relaciones) como subjetivamente (sistema de relaciones del individuo consigo mismo) la ambivalencia existencial del trabajo de manera que en la realidad concreta de la vida resulte camino de humanización social y personal y no de alienación. A la búsqueda de esta respuesta se orienta la primera parte de la presente reflexión.

En *segundo lugar*, se procura establecer de qué manera la DS brinda esta respuesta de modo no ideológico. Esta segunda cuestión se aborda en la segunda parte.

1. La superación de la ambivalencia existencial del trabajo según la DS

La DS, por su misma naturaleza y objetivo, se organiza como un

⁴ Como referencia indicativa y siguiendo con el caso de la facultad sexual, podría ejemplificarse diciendo que el sexo sólo supera su ambivalencia existencial en la medida en que objetivamente se inserta por ejemplo, en la institucionalidad de una pareja estable y permanente ligada de por vida y que, dentro de tal objetividad, resulta subjetivamente ejercido, por ejemplo, desde la ternura. Puede conferirse al respecto la propuesta de P. Ricoeur.

pensamiento existencial ordenador y progresivo. Es la vida misma el horizonte de su interés en cuanto a poner en ella un orden que favorezca al hombre en su intento por protagonizarla con sentido. Esta conceptualización progresiva la realiza en *dos momentos* que más que sucederse cronológicamente uno al otro, se alternan y complementan: uno, de *identificación descriptiva y análisis* y otro de *fundamentación o búsqueda de lo "general fundante"*.

El *primer momento* se caracteriza por el esfuerzo en identificar y describir las cuestiones y tópicos claves que dan origen a las contradicciones captadas en una primera percepción de lo real. El tema del trabajo surge justamente en este momento del análisis como la cuestión clave y subyacente a la "cuestión obrera". A partir de aquí, la identificación progresiva de nuevas cuestiones y su mutua interrelación, es materia incesante de la DS. Así por ejemplo: la cuestión correlativa del capital, el binomio trabajador y empresario, la distinción entre empresario directo e indirecto, el tema de la subjetividad social, de la solidaridad, etc. En este momento del análisis, la cuestión del socialismo y del liberalismo (o la del colectivismo-capitalismo) resultan una referencia cuasi omnipresente y obligada. Conviene, sin embargo, no confundirse. Aunque omnipresentes y amenazantes, para la DS ellos sólo brindan el telón de fondo y horizonte para avanzar hacia su verdadero cometido. Al respecto resulta sugestivo advertir que a la DS, en cuanto dinámica de pensamiento, le resulta indispensable la identificación de un "antagonista" con el cual confrontar para poderse explicar a sí misma. En la cuestión que nos ocupa, colectivismo y capitalismo acaban por convertirse en el pretexto que la DS requiere para avanzar —como se afirmaba más arriba— hacia su verdadero cometido. Este consiste en hablar cada vez con mayor precisión del hombre y de Dios y apuntar a una reforma que propiamente no es social sino del hombre⁵.

Lo dicho permite ingresar en el *segundo momento* de la DS como pensamiento ordenador: el esfuerzo por fundamentar, el cual queda resaltado al poner en evidencia el carácter "ocasional" de las dos ideologías preponderantes de la modernidad. Puede decirse efectivamente, que la búsqueda de una fundamentación cada vez más amplia al margen de toda coyuntura caracteriza la dinámica específica de este tipo de pensamiento. Metafóricamente podría hablarse de una "desesperación por llegar al fondo..." para caracterizarla desde una impresión puramente descriptiva. Este segundo momento implica pues un itinerario "hacia lo profundo —o hacia una "generalidad mayor..."— para realizar el cual se recurre a tres claves progresivas de interpretación y elaboración o "claves hermenéuticas": la búsqueda de armonización de los opuestos o búsqueda de la concordia; la referencia prioritaria a la persona humana y su dignidad y finalmente, la valorización de lo contrario (o de lo opuesto-contradictorio). A continuación se explican las tres claves hermenéuticas enunciadas, en su aplicación concreta al caso del trabajo. Es justamente a partir de ellas

⁵ G. T. Farrell, *Doctrina Social de la Iglesia*, Guadalupe, Bs. As., 1983, p. 24 ss.

que va apareciendo la respuesta acerca de cómo el "trabajo del hombre" puede superar su ambivalencia y llegar a ser "trabajo humano".

La *primera* de estas *claves* o *búsqueda de la armonización de los opuestos* aparece claramente enunciada desde el origen mismo de la organización de la DS como pensamiento en la *Rerum Novarum* (RN): "Hay en la cuestión que tratamos —dice León XIII en el nº 31— un mal capital y es el figurarse y pensar que son unas clases de la sociedad por su naturaleza enemigas de otras, como si a los ricos y a los proletarios los hubiera hecho la Naturaleza para estar peleando los unos contra los otros en perpetua guerra. Lo cual es tan opuesto a la razón y a la verdad que, por el contrario, es ciertísimo que, así como en el cuerpo se unen miembros entre sí diversos y de su unión resulta esa disposición de todo el ser, que bien podríamos llamar simetría, así en la sociedad civil ha ordenado la Naturaleza que aquellas dos clases se junten *concordes* entre sí y se adapten la una a la otra de modo que se equilibren. Necesita la una de la otra enteramente: porque sin trabajo no puede haber capital, ni sin capital trabajo". En esta resistencia —desde el inicio mismo de la conceptualización— a aceptar que el conflicto —ya cristalizado en la época como "lucha de clases"— constituya el núcleo esencial de la "cuestión obrera", cabe ver como la aplicación de una especie de principio elemental de sana percepción social. En este caso la resistencia que de su aplicación se deriva no es a la evidencia del conflicto o de la lucha de clases como dato de la realidad sino a su aceptación como explicación última de la misma y metodología de solución⁶. Sin embargo, en una segunda instancia, lo que resulta esencial en esta búsqueda de armonización —contra toda apariencia de evidencia en contrario— es una especie de apuesta a la primacía de la unidad sobre el conflicto como si en la existencia humana lo que una pudiera ser más fuerte que lo que se para...⁷. Este último aspecto resalta el carácter dinámico de la intuición y deja a las claras que tal primacía no implica afirmar apriori el predominio de la concordia sino que ésta no puede ser concebida como el resultado de un quehacer descartable de antemano. No resulta entonces sorprendente que en el contexto de razonamiento brindado por la primera clave hermenéutica el trabajo salga finalmente afirmado como *el instrumento principal* —tiene prioridad sobre el capital— para la construcción del mundo. Pero la afirmación de su prioridad no es considerada intrínsecamente conflictiva. En realidad, para la DS, más que fuente de conflictos *el trabajo puede resultar hacedor potencial de unidad*.

⁶ J. C. Scannone, comunicación privada, San Miguel, 20 de noviembre de 1986.

⁷ Esta afirmación primaria de la unidad sobre el conflicto parece ser la expresión de una determinada y constante conciencia salvífica y metafísica. Es propio de todas las construcciones de la teología bíblica católica la noción y la experiencia por una parte de la primacía de la gracia sobre el pecado y de la bondad intrínseca del ser, y por otra, de la no contradicción entre naturaleza y gracia.

Si esto es considerado así, ello se debe a que el trabajo —como por su parte, el capital— cobran vida en su existencia concreta a partir de la persona humana. No se trata de realidades que existan en abstracto. El conflicto entre ellos y la posibilidad de superarlo se verifica entre personas que trabajan y personas que poseen el capital, entre trabajadores y empresarios (o entre obreros y amos como decían León XIII). Esta consideración se adentra ya en el ámbito de la clave siguiente de interpretación: *la primacía permanente de la persona humana y de su dignidad* pues: "...hay que tener presente... que... la trama y en cierto modo la guía de la Encíclica (Rerum Novarum) y, en verdad, de toda la doctrina social de la Iglesia, es la *correcta concepción de la persona humana* y de su valor único porque 'el hombre en la tierra es la sola creatura que Dios ha querido por sí misma' (Gaudium et Spes, 24)"⁸. Consecuentemente "...a nadie es lícito violar impunemente la dignidad del hombre, de quien Dios mismo dispone con gran respeto"⁹. Dentro de lo que se había mencionado como "itinerario hacia lo profundo", *esta segunda clave* hace transitar la problemática del trabajo hacia una primera instancia de generalización fundante donde lo que tiene primacía es el hombre y su intrínseca especificidad. En este nivel de realidad es donde se hace efectivamente posible la superación del conflicto porque es en la relación entre personas donde la posibilidad de conciliación y unidad tiene primacía y aparece como efectivamente probable. Visto desde la profundidad de la persona —contexto brindado por la segunda clave— *el trabajo sale afirmado como expresión de la persona y al mismo tiempo como cauce de personalización*.

Para la DS la personalización del trabajo con la doble afirmación que ella implica acerca de la persona humana como ámbito adecuado para entenderlo y como forma adecuada de realizarlo —"el trabajo debe ser comprendido desde las exigencias de la persona" y "debe ser realizado respetando y dando cauce a esas exigencias"— no es suficiente para asegurarse que en la arena de la existencia el hombre va a superar la ambivalencia que desde la sociedad y desde su propia interioridad lo acechan al trabajar. En otras palabras: el trabajo, comprendido y realizado desde el ángulo de la persona, aún no es garantía.

En realidad el trabajo requiere aún ser purificado. El hombre que trabaja —como el hombre del capital— por más personalizadamente que actúen, requieren ser purificados de su insito afán de rapiña, o de poder y dominio abusivo. La DS —siguiendo un movimiento de similitud con la Encarnación del Hijo de Dios—, introduce la necesidad de algún tipo de "vaciamiento" o "despojo" en el ejercicio mismo del trabajo. Introduce para ello la fatiga y la pena como posibilidad de valorización última del trabajo. Esta propuesta se explica de la manera siguiente. El trabajo, en su misma realidad existencial, es fatigante y penoso. Esta fatiga y esta pena van inseparablemente unidos a su mis-

⁸ CA, nº 11.

⁹ CA, nº 9 (citando RN, nº 60).

mo ejercicio. Lejos de considerarlos como obstáculos lamentables la DS piensa que en la situación histórica del hombre, ellos pueden ser la garantía de superación de las dubitaciones últimas de la persona. El vaciamiento o despojo que el mismo Hijo de Dios hace de su propia divinidad como condición para llegar a ser realmente el Hombre, movimiento que finalmente se consuma en su paso por la Cruz, señalan y garantizan esta propuesta. La aceptación redentora de la fatiga y la pena hacen posible que el hombre —en un movimiento similar— se vacíe o se purifique de su egoísmo tendencial y quede purificado. El paradigma del Hijo de Dios puesto en cruz garantiza la efectividad de este camino.

A esta altura, la reflexión está ya operando mediante una *tercera clave* de interpretación que sostiene *el valor de lo opuesto y de lo aparentemente contradictorio*. La fatiga y la pena —contradictorios aparentes— surgen como la última oportunidad. De esta propuesta —insistentemente realizada por la DS a lo largo de su desarrollo histórico y en diversos niveles de explicitación pero particularmente en su propuesta de una espiritualidad del trabajo¹⁰— *el trabajo sale vaciado y transfigurado*. El resultado de este tercer paso es la formulación de una segunda generalidad (o de un segundo ámbito de la "general fundante"). La primera, que abarcaba el ámbito de la persona humana era el fruto de una mirada exclusivamente antropológica. Esta segunda generalidad, en cambio —que se podría llamar "generalidad cristiana"— es de naturaleza teológica pues hace jugar los datos de la fe. Lo remarcable, sin embargo, es que este último paso, aunque de naturaleza teológica, le permite a la Iglesia introducir una valencia antropológica. La Iglesia —y la DS, por tanto— ve al hombre desde Cristo, no a la inversa, pero lo que ve es definitivamente *del hombre*. En este sentido, no importa tanto desde "donde se mira" sino "lo que se mira" y bien puede decirse entonces que el resultado "...es una imagen coherente, teológica... y al mismo tiempo humanística"¹¹.

Como consecuencia del itinerario recorrido "hacia adentro" mediante la aplicación sucesiva de las tres claves de interpretación y elaboración, la reflexión se encuentra con un concepto final de cómo puede y debe ser el trabajo para superar la ambivalencia que lo acecha. Se trata del *trabajo solidario*. La *solidaridad es la vía* que propone la DS como *camino posible para superar a nivel existencial la ambivalencia tanto social como individual* del trabajo.

La solidaridad es afirmada como virtud en su doble carácter individual y social. La posibilidad de un trabajo efectivamente humanizador requiere de un individuo solidario y de una sociedad solidaria, no sólo de una de ambas instancias. A su vez resume claramente —en la incesante y progresiva relectura de sí misma en la que consiste la

¹⁰ LE, nº 24-27.

¹¹ LE, nº 13.

DS frente a las nuevas circunstancias— el progreso de su pensamiento respecto al trabajo¹².

El trabajo solidario es ya trabajo humano —no mera operación del hombre— porque ha transitado desde el mero nivel inicial del trabajo-dato, individual o social, al trabajo-virtud. *Este trabajo-virtud es el trabajo solidario o "trabajo transfigurado"*, punto de arribo y resumen del pensamiento de la DS al respecto que partiendo del trabajo como instrumento de construcción mundana no intrínseca ni prioritariamente conflictivo (1º), y pasando por el trabajo afirmado desde el fundamento de la persona como posibilidad de autoexpresión y cauce de realización (2º), ingresa finalmente en el desfiladero estrecho de la fatiga y de la pena vaciándose de su última ambigüedad (3º).

2. La respuesta no ideológica de la DS sobre la cuestión del trabajo

Establecida ya la respuesta que brinda la DS para superar la ambivalencia existencial del trabajo, se trata de indagar ahora de qué manera la propone para que no resulte una respuesta ideológica.

El problema se plantea desde el momento en que la DS niega a su propuesta un tenor meramente conceptual y reclama para ella un ámbito propio de influencia donde rija el derecho de ser escuchada. Dicho de otra manera, reclama una verdadera jurisdicción sobre lo social, planteo que en el momento de ser realizado por la RN estaba lejos de ser convalidado por la opinión pública de la época. Tal reclamo, sin embargo, mantenido y desarrollado desde entonces no sólo ha perdurado y adquirido innegable autoridad, sino que permanentemente replantea la pretensión de influenciar la realidad. Si la DS puede ser definida —según fue hecho en la primera parte— como un "pensamiento ordenador...", cabe reconocer aquí que tal esfuerzo de pensamiento, sólo se justifica, desde el punto de vista de la misma DS, en cuanto es capaz de transformar la realidad.

Ahora bien: esta definición, al plantear la finalidad de la DS en términos de "influencia", plantea inevitablemente la cuestión del poder. ¿Qué poder reclama para sí la DS? ¿De qué manera entiende ejercerlo de forma que no pase a transformarse en una ideología, caracterización epistemológica que, por otra parte permanentemente ha rechazado? La reflexión se encuentra aquí con la segunda pregunta planteada en la introducción.

Para claridad de la exposición vale comenzar esta segunda indagación resumiendo directa y simplemente la respuesta que la DS entiende dar a esta cuestión. Esta respuesta consiste en la siguiente:

¹² Algunos textos que referencian bien el carácter de sostén último que la *solidaridad* ejerce con relación al concepto del *trabajo* son los contenidos en *Sollicitudo rei socialis* (SRS), nº 38-40 y en CA, nº 10.

enunciación: *la DS solamente accede a lo social y pretende influirlo a través de la conciencia*. La cuestión queda acotada entonces al análisis de una mediación clave que es la *mediación de la conciencia*. Va de suyo, por otra parte, que esta forma de ejercer influencia no es la forma ideológica.

Inicialmente cabe advertir que el tópico de la conciencia lejos de ser advenedizo al desenvolvimiento conceptual de la DS, ha formado siempre parte de su entramado intrínseco. Esto a tal punto que algún autor relevante en el tema ha definido a la misma DS en su conjunto diciendo que: "(la Doctrina Social) es ella misma la expresión autorizada de una conciencia que se forma y se desarrolla colectivamente en el seno de la Iglesia frente a las realidades sociales"¹³. Siguiendo esta línea de desarrollo resulta iluminador subrayar que, en el transcurso del tiempo, la DS puede ser vista como un proceso de diálogo —amplio y complejo— entre la conciencia (social) de la Iglesia y la conciencia tanto de los individuos como de la sociedad en su conjunto. Dicho resumidamente: no parece aventurado describir a la DS como el resultado —históricamente desarrollado y por tanto, no definitivamente concluido— de un "diálogo de las conciencias".

Es a partir entonces de este diálogo con las conciencias, que la DS intenta desplegar su influencia y alcanzar, como consecuencia, un poder propio. Esta influencia la intenta en dos instancias que, a semejanza con lo dicho en la primera parte, reflejan más que etapas sucesivas, modos alternativos de situarse en la elaboración del pensamiento.

La *primera instancia* se caracteriza por una primera autolimitación que la DS se impone a sí misma al renunciar a la coacción externa y a la competencia empírica sobre las cuestiones que trata. Es característica la insistencia de la DS en exhortar a que el hombre y la sociedad deben cambiar interiormente —convertirse— como condición primaria para obtener cualquier organización justa de la sociedad. Y tal exhortación la realiza reclamando autoridad propia para entablarla, excluyendo la pretensión de toda coacción externa. Débese notar respecto a esto último que ello no es debido a la simple hipótesis que aún si lo quisiera, la Iglesia no dispone de medios de coacción externa para ejercerla. Más bien, vale lo opuesto: por la misma naturaleza interior de su propuesta que ella es la única con autoridad intrínseca para entablarla queda tácitamente excluido todo recurso a la fuerza aún si se dispusiera de ella. Esta renuncia queda reforzada por la constante autolimitación que la DS hace de su competencia con relación a la propuesta de posibles soluciones empíricas de índole política o económica. Y ciertamente que ello no es debido a necesaria carencia de hombres competentes e ideas suficientes para hacerlo sino a la propia conciencia de que ello escapa a su propia jurisdicción y

¹³ P. Bigó, *Doctrina Social de la Iglesia*, Instituto Católico de Estudios Sociales de Barcelona, Barcelona, 1987. Tanto la mencionada definición como la idea que la DS "interviene sólo por mediación de la conciencia del ciudadano" corresponden a este autor. Cfr. al respecto, pp. 104 y 119.

naturaleza (teológicamente dicho: a su misión). Se manifiesta en este punto la clara idea de que cualquier cuestión empírica es jurisdicción de la DS solamente en lo que involucra de búsqueda de significación existencial y moviliza entonces la conciencia del hombre. Resumidamente podría decirse que la DS pretende alcanzar influencia *haciéndose escuchar desde dentro*, lo cual la lleva correlativa e indispensablemente a renunciar a todo forzamiento externo y al deslinde honesto de su propio ámbito de influencia y competencia. De esta manera, la característica de la DS en *primera instancia* consiste simplemente en hablar y *hacerse escuchar limpiamente por la conciencia*.

Surge entonces una *instancia segunda*, caracterizada por el esfuerzo de la DS por *constituir a la conciencia* o, lo que es idéntico, por *favorecer la libertad constitutiva de la conciencia*, lo cual implica una nueva autolimitación: la de no imponer puntos de vista que resulten arbitrarios es decir, extrínsecos a la conciencia o manipularla para ello. Lo dicho no conforma una mera descripción teórica y desiderativa de la aspiración de la DS. Muy por el contrario, la notable evolución de su propio pensamiento con relación al derecho a la libertad de conciencia y a la libertad religiosa de la conciencia —en consecuencia con el desarrollo del pensamiento teológico global de la Iglesia contemporánea—, lo muestran claramente.

La relación introducida en el párrafo anterior entre conciencia y libertad requiere previa aclaración. El fenómeno humano de la conciencia se resume en último término en una cuestión de autotransparencia al hacer posible que el sujeto pueda verse a sí mismo, lo cual, dicho muy simplícidamente y a los solos fines de la presente exposición, hace posible entre otras cosas el fenómeno de la libertad. Resulta impensable una libertad sin conciencia. Más bien vale lo contrario: el grado de conciencia garantiza en buena medida la plenitud posible de la libertad. Esto trae como consecuencia final que una libertad madura no sólo supone la existencia de una conciencia sino que garantiza a su vez su intrínseca constitución y expansión antropológica.

Esto puede explicarse de la forma siguiente. La autotransparencia de la conciencia, mencionada como su carácter específico y distintivo, le permite al sujeto la toma de distancia de sí mismo y la consecuente creación del espacio interior para poder elegir o adherirse espontáneamente al bien. Ello —aunque no convalida necesariamente la ecuación: “a mayor conciencia, mayor libertad”—, si confirma que a mayor y mejor conciencia más posibilidades tiene el hombre de acceder al ejercicio de una libertad plena y, sobre todo, para lo que aquí interesa, que trabajar a favor de la conciencia del hombre, es ayudarla prioritariamente a ser libre o más precisamente a “constituirse en libertad”. Desde este punto de vista, la libertad termina resultando para la conciencia su “ley constitutiva interna”.

Retomando ahora la cuestión del estilo de pensamiento representado por la DS que aquí se está indagando, resulta entonces comprobable que a lo largo del tiempo no sólo se ha caracterizado sino que ha acentuado: 1) la preeminencia de la conciencia como su ámbito pro-

pio de referencia; 2) la defensa de la libertad de la conciencia como condición de cualquier proceso de organización social; 3) la incorporación de la libertad de conciencia y de la libertad religiosa de la conciencia —según ya se dijo anteriormente— como parte esencial de su propio mensaje.

Es entonces cuando surge la cuestión, aparentemente desconcertante que podría redondearse en torno al siguiente interrogante: ¿no contradice este mensaje a favor de la libertad, la misma pretensión intrínseca de la DS de influenciar en las conciencias, lo cual supone persuadir las?

Es justamente aquí, en el desmoronamiento de esta posible inconsecuencia donde se puede arribar al análisis del punto en cuestión. Puede responderse globalmente que: 1) según la DS la compaginación correcta entre la autonomía de la conciencia y el propósito de influenciarla es una *cuestión dinámica* —es decir, nunca completamente resuelta y que, por tanto debe ser incesantemente retomada y rehecha en cada una de sus resoluciones—; 2) que la DS la resuelve *soslayando la contradicción y poniéndose decididamente a favor de la conciencia*. De estas dos afirmaciones, la segunda constituye el núcleo de la cuestión y puede explicarse de la manera siguiente.

En realidad, lo que aquí sucede es la aplicación que la DS hace a sí misma de lo que en la primera parte se había señalado como primera clave hermenéutica (o búsqueda de la concordia subyacente tras los conflictos). En el presente caso, la DS se aplica a sí misma la clave en cuestión en cuanto “proceso” o “forma de pensar”. No se niega consecuentemente, la real dificultad de compaginación que puede existir entre la autonomía de la conciencia y el propósito de ejercer poder sobre ella. Simplemente se soslaya esta cuestión en cuanto se cree que, aún siendo real y consistente, ella no constituye la verdadera contradicción.

A la DS le interesa buscar el punto de coincidencia, donde “lo que une” es más fuerte que lo que separa a ambas direcciones y lo encuentra —o al menos “apuesta” a él— en el hecho de la libertad de la conciencia que es, como queda dicho, su constitutivo interno. Esto queda sostenido porque en último término —y una vez más contra toda apariencia— *en la ultimidad de la existencia, el mensaje de la DS coincide con la intimidad genuina del hombre* (cfr. nota nº 7).

El desarrollo realizado hasta aquí muestra consecuentemente que la DS procura imponer su mensaje propio haciéndose escuchar por la conciencia a partir de la exclusión de todo recurso externo a ella y favoreciendo su dinámica constitutiva interna de libertad. Pues bien, esta manera de realizar su propuesta es justamente la opuesta al estilo intrínseco al pensamiento ideológico, afirmación que puede acabar de mostrarse analizando cómo la ideología y la DS establecen la relación *realidad-conciencia-conceptualización* cuando abordan la cuestión de la *transformación de la realidad*. Este nuevo punto de vista permitirá acabar de mostrar por la DS es un pensamiento “no ideológico”.

Como quedó establecido en la primera parte de esta exposición, la DS es un pensamiento orientado a la transformación de la realidad. El fundamento de esta orientación se apoya en buena medida en la necesidad humana de transformar la realidad como parte de su natural proyecto existencial. Por su misma naturaleza, el hombre no puede realizar este proceso de transformación sin recurrir al pensamiento, es decir, "sin pensar". El instrumento más importante e inmediato que el hombre posee para transformar la realidad es su capacidad de conceptualización. Podría agregarse aquí en términos generales que esta capacidad no es más que la distancia concienical mencionada más arriba para el caso de la libertad, pero considerada con relación al pensamiento.

A partir del punto de vista mencionado, cabe establecer entonces que para llevar adelante un proceso de transformación el ser humano debe establecer correctamente la relación de los tres elementos decisivos de la trilogía: realidad-conciencia-conceptualización.

Lo propio de la conceptualización que realiza la ideología —en estos casos— es "saltarse la conciencia". Realiza su conceptualización primera de la realidad —o primera mediación en la conciencia explícita— de modo apriorístico. Este rasgo, el más decisivo y caracterizador del mecanismo de pensamiento propio de las ideologías, explica en último término los dos rasgos que desde un punto de vista más descriptivo y primario, experimenta quien entra en contacto con el pensamiento ideológico: el clima intelectual "asfijante" que emite y la totalización "homeostática" de la propuesta.

En primer lugar el carácter "asfijante". Al saltarse la conciencia, el pensamiento ideológico "no deja pensar". Por eso resulta justamente asfijante: porque no deja tomar conciencia. Pero en segundo lugar, este movimiento de omisión de la conciencia no es neutral sino que lo realiza proponiéndose a sí misma —o a su propia conceptualización— como la última y final explicación de la realidad en cuanto la única capaz de: 1) integrar todos los aspectos coincidentes a favor de sí misma; 2) integrar todos los aspectos reacios como argumentos negativos que refuerzan su propia "verdad", en cuanto por su misma "resistencia" a integrarse en el sistema ideológico, refuerzan su acierto. De esta manera entonces el sistema ideológico resulta una *totalidad* fuera de la cual no hay nada, quedando todo dentro de ella siempre a su propio favor. Esto es lo que se denomina más arriba como la dimensión "homeostática" del pensamiento ideológico por la cual el mismo apunta a obtener una autorregulación de los elementos que constituyen su propuesta y su propia racionalidad independientemente del cotejo con la realidad. En este punto la conciencia queda invitada —o limitada— a comprender las razones de su "propia desadecuación" y consecuentemente a no encontrar nunca en sí misma sino fuera de sí la explicación de las cosas.

Esta explicación de la mecánica propia del pensamiento ideológico adquiere mayor claridad si se tiene en cuenta que su propia mecánica de transformación de la realidad se desliza sobre la búsqueda del poder

necesario para lograrlo y la necesidad de suprimir la conciencia como estrategia consecuente. A pesar de su rigidez, esta mecánica no carece de eficiencia propia en el corto plazo y en la medida en que logra introducir a la conciencia en su propia lógica descentrándola de sí misma¹⁴.

Frente a esta perspectiva, la DS opta por la vertiente opuesta, comprendiendo que la única manera adecuada de arribar a la conciencia consiste en aceptar que ella constituye una totalidad autónoma y abierta que puede encontrar su explicación en sí misma y que consecuentemente el poder de modificarse —la conciencia puede perfeccionarse— reside en sí misma. Renuncia por tanto al poder e imponiéndose la obligación de no sustituirse a la conciencia ni doblegarla, favorece su propia constitución intrínseca como conciencia, es decir, su naturaleza de "transparencia" y "libertad"¹⁵.

A esta altura de la argumentación desarrollada puede quedar suficientemente en claro por qué la respuesta que la DS brinda acerca de la ambivalencia existencial del trabajo —como así también acerca de otras temáticas que le son esenciales— no es ideológica. Enunciada una vez más en bien de la claridad, esta argumentación es la siguiente. No existe para el hombre transformación de la realidad sin recurso al pensamiento. Tanto la propuesta ideológica como la DS recurren a él porque ambas pretenden una transformación de la realidad. Pero mientras la ideología no puede soslayar en su intento la supresión y reemplazo de la conciencia, la DS opta decididamente por desarrollarla y perfeccionarla. Esto lo intenta de una doble y complementaria manera. En una primera instancia que podría llamarse más "negativa" se orienta a hacerse escuchar por la conciencia renunciando a toda coacción externa y a toda propuesta que en sí misma escapa a su propia competencia. En una segunda instancia, netamente "positiva", se orienta a favorecer la libertad de la conciencia, dimensión esencial que la constituye internamente. Paradójicamente, el intento por adquirir poder frente a la conciencia, la DS lo aborda por la "renuncia" al poder. La razón última de ello parece residir en la convicción de que su propuesta si es considerada por el hombre con genuina conciencia y libertad es coincidente con su vocación de verdad última.

¹⁴ Como podrá advertirse, el concepto de ideología que se utiliza en la presente exposición representa una versión negativa del mismo. Cabría la objeción de que existen otras versiones más positivas. Simplemente se ha utilizado la versión que se entiende como referente predominante dentro del proceso de pensamiento de la misma DS.

¹⁵ Esta perspectiva no libera a la DS del peligro más o menos permanente de ideologizarse deslizando inadvertidamente hacia el deseo de suplantarse a la conciencia. Sin embargo, el análisis histórico de la evolución del pensamiento protagonizado a lo largo de cien años por la DS, parece mostrar su éxito en sortear este peligro.

Conclusión

Al cabo del itinerario reflexivo propuesto sobre el tema del trabajo en la DS, parece adecuado realizar dos observaciones como manera final de ajustar el tenor conceptual del mismo.

En *primer término*, es claramente constatable que no se ha intentado desarrollar de forma acabada la conceptualización que la DS ofrece sobre el trabajo humano. Más bien se ha procurado ofrecer una clave de lectura que, iluminando la cuestión del trabajo, resultara máximamente transferible a otras temáticas también tratadas por la DS. Esta *clave de lectura* queda claramente desarrollada en los *dos momentos* de identificación descriptivo-analítica y de generalización fundante con que la DS aborda su problemática y en la descripción y aplicación de las *tres "claves hermenéuticas"*: búsqueda de la concordia, priorización de la dignidad de la persona humana, valorización de lo opuesto-contradictorio.

En *segundo término*, se ha procurado valorizar el tipo de reflexión aquí utilizado que sin ser quizás el estrictamente propio de la ciencia o de la especialización profesional es predominantemente existencial y revista su propia sistematicidad. Dicho en otros términos: la aplicación realizada a lo largo de la presente exposición pretende mostrar que este tipo de reflexión puede reclamar carta de ciudadanía —con sus propios alcances y límites— en el mundo del trabajo intelectual.

De esta manera, esta reflexión representa una especie de tercera instancia de profundización conceptual además de los tipos convencionales de conceptualización representados por la investigación —en cualquiera de sus áreas y niveles— y el pensamiento especializado de las profesiones. Todo lo cual reviste particular importancia para el ámbito universitario, del cual ella esencialmente proviene y el cual ha sido particular referente en la presente exposición. Como conceptualización típica universitaria, reviste tres características principales. En primer lugar es existencial en cuanto apunta predominantemente a la búsqueda de sentido, componente último sin el cual se diluye cualquier tarea específicamente universitaria por más excelencia con que se la haya desarrollado. En segundo lugar es sistemática en cuanto intenta un reordenamiento más profundo de los datos de la realidad sin utilizar criterios de modo errático sino metódico y sostenido. Finalmente es solidaria en cuanto construida a partir de una matriz ni solipsista ni solitaria sino comunitaria de maestro-discípulo, a través de la cual se realiza la esencia universitaria: comunidad de maestros y discípulos en torno al saber.

LA DOCTRINA DE LOS DOS CAMINOS Y LOS DOS ESPIRITUS EN SUS ETAPAS PRECRISTIANAS

por María Mercedes BERGADA (Buenos Aires)

Dos temas hay que están presentes desde los tiempos más remotos en casi todas las culturas y que por su misma índole tienden a interconectarse: uno de ellos —que en cierto sentido podríamos decir objetivo y exterior al hombre— es la metáfora de *los dos caminos* que se ofrecen a la opción humana: el del bien, que lleva a la vida, y el del mal, que lleva a la muerte; el otro tema —subjetivo e interior al hombre, ya que se refiere a una decisión libre que él ha de tomar en su fuero interno— es el de *los dos espíritus*, contrapuestos entre sí, que pueden inspirarle e inclinarle para seguir uno u otro de esos dos caminos u opciones posibles que se presentan ante él. Y estos "dos espíritus" pueden designar otras tantas tendencias, pasiones, inclinaciones del mismo hombre —como las que Platón simboliza con el caballo blanco y el caballo negro en el mito del *Fedro* (253 cg)— o bien pueden significar entidades personales, distintas del hombre, que tratan de influir sobre él para llevarle hacia el bien o hacia el mal, hacia la luz o hacia las tinieblas. Son los buenos y los malos espíritus, o los ángeles y los demonios en el vocabulario que se irá generalizando en los primeros siglos cristianos.

Estos dos temas aparecen ya en los más antiguos documentos de la literatura espiritual cristiana: en la *Didajé* o Doctrina de los doce Apóstoles, en la llamada *Carta de Bernabé* y en *El Pastor* de Hermas, escritos todos ellos en los siglos I y II, posiblemente entre los años 80 y 150 o sea en la época de los llamados Padres Apostólicos. Pero detrás de estos primeros escritos cristianos hay toda una tradición anterior que nos lleva a rastrear sus fuentes —o sus antecedentes— así en la literatura griega y en la del período helenístico, que es la atmósfera cultural en la que se formaron estos ignotos autores, como también en la literatura religiosa judía y especialmente en la que corresponde al judaísmo tardío (*Spätjudentum* para la erudición alemana), a algunas comunidades de características peculiares, como los esenios, y a algunos grupos judeo-cristianos muy arcaicos¹.

¹ En este último campo, resulta obvio señalar que el conocimiento de posibles fuentes se ha ampliado de manera extraordinaria a partir del descubrimiento de los manuscritos de Qumrán (especialmente en lo que hace al *Manual de disciplina* y otros textos de la espiritualidad esenia) y asimismo a partir de la profundización en el conocimiento del pensamiento de esos primeros grupos judeo-cristianos de la Iglesia primitiva, dispersados luego por Siria y Egipto tras la ruina de Jerusalén en el año 70. Son expresión de una mentalidad y una teología distintas en muchos