

TRABAJO, CULTURA Y EVANGELIZACION

Creatividad e identidad de la enseñanza social de la Iglesia *

por J. C. SCANNONE S.I. (San Miguel)

Un signo de la revalorización de la enseñanza social de la Iglesia hoy en América Latina es el libro *Fe cristiana y compromiso social* publicado por el Departamento de Acción Social del CELAM. Pues bien, ese mismo libro señala algunas causas de la crisis que sufrió el interés por esa enseñanza, también entre nosotros: entre ellas nombra el temor a la idea de una doctrina que fuera fija y no suficientemente histórica, y que obstaculizara —en vez de mediar— la incidencia directa del Evangelio en la lectura de los signos de los tiempos, como si se tratara de deducir de principios abstractos sus meras “aplicaciones” locales y temporales¹.

Precisamente la *Laborem Exercens* es ejemplo de lo contrario, es decir, de la creatividad y continuidad históricas de la doctrina social de la Iglesia y de una lectura desde la Palabra de Dios de uno de los signos de nuestro tiempo: la situación actual del mundo del trabajo y su relación con la cultura.

Para tratar nuestro tema señalaremos primeramente dichas creatividad y continuidad en el *contenido* central mismo de la encíclica; en segundo término las indicaremos en su *método*; por último, cotejándola con algunas de las problemáticas de Puebla y del post-Puebla en América Latina, haremos ver cómo se iluminan mutuamente. Sobre todo trataremos de ir indicando *pautas de juicio* que puedan ayudarnos a discernir la situación —ya descrita por las conferencias anteriores— y a encontrar luego estrategias de acción.

I. - EL CONTENIDO CENTRAL DE LA “LABOREM EXERCENS”

Ya desde la *Rerum Novarum* el problema del trabajo había

* Ver la nota al pie de la página 3.

¹ Cf. Dep. de Acción Social del CELAM, *Fe cristiana y compromiso social. Elementos para una reflexión sobre América Latina a la luz de la Doctrina Social de la Iglesia*, Buenos Aires, 1983, pág. 149-154.

preocupado a la enseñanza social de la Iglesia, pero en la *Laborem Exercens* se hace el tema central, desde el cual se recomprenden en identidad y novedad otros temas clave como el de la propiedad, la concepción del capital, el juicio sobre los sistemas económicos, etc. Pues ya no se estudia al trabajo sólo como un elemento —aunque importante— de la cuestión obrera, sino que se lo ve *en sí mismo* y como “una clave, quizá la clave esencial, de toda la cuestión social”, considerada ahora en sus dimensiones mundiales, “y si la solución gradual de la cuestión social... debe buscarse en la dirección de ‘hacer la vida humana más humana’ (GS 38), entonces la clave, que es el trabajo humano, adquiere una importancia fundamental y decisiva” (LE 3)². Pues los valores humanos (éticos, culturales y sociales que nacen del trabajo tienen la fuerza de enjuiciar las realizaciones históricas y de guiar su transformación.

Para comprenderlo mejor tocaremos, en esta Primera Parte, los dos puntos siguientes: 1) la nueva *antropología del trabajo* que presenta la encíclica: nueva con respecto tanto a la comprensión aristotélica como a las concepciones modernas, liberal y marxista; 2) cuál es el *núcleo del conflicto* actual entre capital y trabajo, y la raíz de su superación.

1) La antropología del trabajo

La distinción entre trabajo objetivo y subjetivo (LE 5, 6), propia de la *Laborem Exercens*, está en la línea de lo ya insinuado por la *Mater et Magistra* (n. 82) y luego afirmado por *Gaudium et Spes* (n. 35) acerca de la actividad humana que no sólo transforma la naturaleza sino que se perfecciona responsablemente a sí misma. Usando la terminología tomista, Juan Pablo II en-

² Citamos las encíclicas *Redemptor Hominis* y *Laborem Exercens* según las Ediciones Paulinas, Buenos Aires, respectivamente 1979 y 1981. Entre los Comentarios a la segunda que tienen en cuenta la problemática latinoamericana se pueden citar: “En torno a la encíclica *Laborem Exercens* de Juan Pablo II”, en op. cit. en la nota anterior; *Comentarios a la Laborem Exercens*, Doc. CELAM, Bogotá, 1982; R. Buttiglione, *L'uomo e il lavoro. Riflessioni sull'enciclica "Laborem Exercens"*, Bologna, 1982; I. Ellacuría, “Conflicto entre trabajo y capital en la presente fase histórica. Un análisis de la encíclica de Juan Pablo II sobre el trabajo humano”, *Estudios Centro-americanos* 37 (1982), 1008-1024; F. Forni, “La carta encíclica *Laborem Exercens* desde la perspectiva de las ciencias del hombre”, *Valores en la sociedad industrial* n. 3 (1984), 13-23; G. Gutiérrez y otros, *Sobre el trabajo humano. Comentarios a la encíclica Laborem Exercens*, Lima, 1982; J. Lumerman y otros, *La dignidad del trabajo humano. Comentario a Laborem Exercens de Juan Pablo II*, Buenos Aires, 1983; J. J. Llach, “Una ética cristiana del trabajo. *Laborem Exercens* y la realidad social argentina”, *Criterio* 56 (1983), 720-734.

foca al trabajo no sólo como acción *transitiva*, es decir productiva, sino también como acción *inmanente*, que tiene su fin no en el producto, sino en sí misma, como actualización y perfección del mismo trabajador: ahí radica para el Papa la esencial dignidad del trabajo humano, su eticidad intrínseca y su índole creadora de cultura, es decir, de *humanización* del hombre, de la sociedad y aun del mundo.

De esa manera se superan radicalmente el dualismo y el aristocratismo de la concepción antigua del trabajo, que separaba la *poiesis* productora, económica, servil, de la *praxis* ética, cultural, política (propia de los ciudadanos libres). Y aunque la encíclica asume la comprensión moderna del trabajo productivo como *potencia* o dominio sobre el mundo³, no lo deja de considerar ante todo como *acto* o perfección del trabajador, de modo que, entendiéndolo como creador de la riqueza de las naciones, de sociedad, de cultura y aun del hombre mismo, como lo hicieron distintas filosofías modernas (Locke, Hegel, Marx), conserva sin embargo la prioridad aristotélica dada a la *praxis* ética sobre la *poiesis*, a la contemplación sobre la producción, al hombre sobre las cosas, pero no separándolas —como en Aristóteles— en dos actividades diferentes y en las clases sociales correspondientes, sino mediándolas y uniéndolas en el acto mismo de trabajar, como dos momentos intrínsecos e inseparables del mismo en cuanto es humano, integralmente humano⁴. Pues el trabajo, aun en cuanto es una acción transitiva, productiva y económica es inseparablemente una acción inmanente, perfectiva del sujeto y ética, y tiene una dimensión contemplativa, porque es participación del hombre a la acción creadora de Dios (LE 25). Precisamente ese segundo aspecto de todo trabajo del hombre *en cuanto* es hombre lo hace creador de valores humanos, de cultura y de comunidad (familia, solidaridad del mundo del trabajo, nación) (LE 10, 8) pues no sólo contribuye a la procura del pan cotidiano y “al continuo progreso de las ciencias y la técnica”, sino “sobre todo a la incesante elevación cultural y moral de la sociedad en la que vive en comunidad con sus hermanos” (LE, Proemio). Aún más, si se

³ Acerca de la comprensión del trabajo en las filosofías antigua y moderna cf. M. Riedel, “Trabajo”, en: *Conceptos fundamentales de la filosofía III*, Barcelona, 1977, 537-554. Ya en sus escritos anteriores el Card. Karol Wojtyła vinculaba el trabajo con la creación de cultura: cf. “Il problema del costituirsi della cultura attraverso la ‘praxis’ umana”, *Rivista di Filosofia Neo-scolastica* 69 (1977), 513-524.

⁴ Sobre la mediación entre *praxis* y *poiesis* en Juan Pablo II como distinta de la planteada por la filosofía hegeliana cf. mi artículo: “Hombre-Trabajo-Economía. Aporte al tema a partir de la antropología filosófica”, publicado en este número de *Stromata*.

trata de cristianos, su trabajo contribuye no sólo a la creación de cultura sino a la evangelización de la misma, creando valores culturales y sociales impregnados por el Evangelio y siendo animado por la espiritualidad del trabajo de la que habla la encíclica (LE 24-27).

También para Marx el hombre se crea a sí mismo y su cultura por el trabajo, pero no intrínsecamente ni de manera humana (consciente y responsable), sino en cuanto transforma las relaciones infraestructurales de producción, las que, a su vez, repercuten en el plano supraestructural de la conciencia humana, la ética y la cultura. Así es como en su discurso ante la UNESCO el Papa reconoce que el criterio de las relaciones de producción puede ser una clave preciosa para la comprensión de la historicidad del hombre y de su cultura, pero afirma que de ninguna manera se trata de la clave fundamental constitutiva, pues el hombre mismo, y no las relaciones o fuerzas de producción, es el hecho primero, primordial y fundamental de la cultura⁵. De ahí que el Papa en ambos textos rescate lo válido de la intuición de Marx, pero en el marco de una antropología radicalmente distinta, reinterpretándolo no en forma materialista y economicista, sino ética e integralmente humana.

De dicha antropología del trabajo deduce Juan Pablo II tanto la *unión intrínseca* de trabajo y capital en el mismo proceso productivo cuanto la *prioridad* del primero sobre el segundo, es decir, del hombre sobre las cosas y de la causa eficiente principal sobre la causa instrumental (LE 12). De tal unión ya hablaba claramente la *Quadragesimo Anno* (n. 21-22) citando a la *Rerum Novarum* (n. 15); y *Gaudium et Spes* (n. 67), siguiendo indicaciones de la *Mater et Magistra* (n. 107), recalca la primacía del trabajo sobre todos los otros elementos de la vida económica, dado el carácter instrumental de éstos. Pero la *Laborem Exercens* recoge esas afirmaciones a partir de una *explícita* antropología del trabajo y las hace *clave* para su planteamiento del núcleo de la cuestión social, que, en la línea de los últimos documentos pontificios y conciliares, incluida la *Populorum Progressio*, se comprende en su dimensión *mundial* (LE 2). Tal antropología, de profunda raigambre bíblica y en continuidad con la tradición, es explicitada con la ayuda de una nueva filosofía del trabajo que asume y supera en sí tanto el aporte clásico como el moderno, de experiencia y de reflexión.

⁵ Cf. *L'Osservatore Romano* (ed. sem. esp.) N. 598 (15 de junio 1980), n. 8.

2) El núcleo del conflicto en la presente fase histórica (LE 11-15)

Está dado por la inversión de ambos términos arriba señalados: el trabajo subjetivo y el objetivo. No es el *trabajo*, la *causa principal*, la *persona* la que prima sobre el *capital*, los *instrumentos* de producción, las *cosas*, sino al revés, de modo que el trabajo es reducido a una mercancía sui generis o a un mero factor de producción, a la anónima "fuerza-trabajo" (LE 7, 13). Ahí radica justamente la esencia estructurante del *capitalismo* (LE 7) como lo entiende el Papa en ese contexto: abarcando tanto al capitalismo liberal como al colectivismo marxista, es decir, a todos los sistemas económicos que, sea en base a la propiedad privada o colectiva de los medios de producción, ponen a éstos y a la acumulación de riquezas como el fin de la vida económica y hacen al trabajo (al hombre) un mero instrumento a su servicio. En ambos casos se supone la *antinomía* entre capital y trabajo, y la *subordinación* del segundo al primero (sea privado o público) y a quienes son sus propietarios o administradores exclusivos. De ahí que ambos sistemas traten de legitimarse *ideológicamente* (LE 11) porque carecen de legitimación ética; y que la cultura que los condiciona y es condicionada por ellos no sea integralmente humana, sino *economicista* y *materialista*, se trate de materialismo práctico o teórico.

Se trata en ambos casos de una cultura marcada por el *iluminismo*, que separa y contrapone a quienes no gozan y a quienes gozan de "las luces" (de la primera y/o de la segunda ilustración), de la autoconciencia crítica y/o de la "ciencia" (cualquier tipo de *élite* de poder: desde las burguesas o militares a las de los burócratas del Partido). Esa separación y contraposición corresponde —en el nivel de la cultura— a la antinomía arriba mencionada entre trabajo y capital.

El Papa rastrea históricamente el origen de esa antinomía. Su origen no es primariamente estructural, es decir, no fluye necesariamente del proceso de producción o del proceso económico general (LE 13), sino que es ético-histórico, a saber, la ruptura de la unidad del trabajo humano cuya imagen coherente se basa en la inteligencia y en la Palabra de Dios. Esa ruptura se dio primeramente en la *vida práctica* (LE 13) y, luego, en la *teoría* del capitalismo liberal, y no fue superada, sino en cierto modo radicalizada por una socialización falsamente entendida como colectivización ("la eliminación apriorística de la propiedad privada de los medios de producción" LE 14).

Según nuestra interpretación se trató de la interacción de

distintas dimensiones humanas según la prioridad (esencial y temporal) siguiente: la dimensión *ético-histórica* de la libertad encarnada, la dimensión *socio-estructural* que le da cuerpo, y la dimensión *reflexiva y teórica* que tematiza ambas dimensiones de la “vida práctica”. Si la vida práctica no se realiza según la verdad, la ulterior teorización se teñirá de ideología, en el sentido peyorativo de la palabra.

De acuerdo a la *Redemptor Hominis* es un signo de los tiempos el hecho de que “el hombre actual parece estar siempre amenazado por lo que produce, es decir, por el resultado del trabajo de sus manos, y más aún por el trabajo de su entendimiento, de las tendencias de su voluntad”. (RH 15): esos productos del trabajo se hacen “objeto de ‘alienación’, es decir, son pura y simplemente arrebatados a quien los ha producido” y “en la línea indirecta de sus efectos... se vuelven contra el mismo hombre; ellos están dirigidos o pueden ser dirigidos contra él. En esto parece consistir —añade el Papa— el capítulo principal del drama de la existencia contemporánea en su dimensión más amplia y universal” (RH Ibid.).

Pues bien, haciendo converger los textos de ambas encíclicas aparecen las dos caras del mismo predominio materialista y economicista de las cosas sobre los hombres en la sociedad y cultura contemporáneas del Oeste y del Este, del Norte y del Sud: el hombre es amenazado y sometido por sus productos y por los medios de su producción. O más bien se puede decir que algunos hombres o grupos de hombres usan de las cosas para oponerse a otros hombres y sobreponerse a ellos, sin dejar de estar a su vez subordinados a las cosas, es decir, alienados.

Si en esa antinomia e inversión está el núcleo del problema, podemos afirmar con la *Laborem Exercens* que ningún sistema de trabajo y producción será “justo”, es decir, intrínsecamente verdadero y a su vez moralmente legítimo” si “en su raíz (no) supera la antinomia entre trabajo y capital, tratando de estructurarse según el principio... 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, y esto independientemente de la naturaleza de las prestaciones realizadas por el trabajador” (LE 13). Una sociedad organizada según la superación de dichas antinomia e inversión se muestra como una posibilidad real ético-histórica a partir del juicio ético-histórico que el Papa hace de la actual situación y de su origen; pero en el horizonte de ese mensaje casi profético la encíclica no deja de formular imperativos éticos concretos para ir dando pasos

eficaces hacia su realización, y criterios de verificación histórica para calibrarla, mientras no se logre.

Sólo recordemos aquí el salario justo como “verificación clave” de todo sistema socio-económico o de su justo funcionamiento (LE 19); o la exigencia de que el trabajador “sea consciente de que está trabajando ‘en algo propio’”, la cual se opone directamente a la alienación antes descrita, pues implica la subjetivación y personalización del trabajo, que son condición de toda genuina socialización (LE 15). Vía concreta hacia ello será la de asociar, en cuanto sea posible, el trabajo a la propiedad, la gestión y/o los beneficios del capital, dando vida “a una rica gama de cuerpos intermedios con finalidades económicas, sociales y culturales” como comunidades vivas con autonomía efectiva ante el Estado en su colaboración en la búsqueda del bien común (LE 14).

Una sociedad así estructurada respondería al *éthos* cultural del mundo del trabajo, que el Papa expresa teóricamente en su concepción antropológica del mismo. Y aunque esa sociedad es una exigencia de futuro, dicho *éthos* es ya una realidad presente en el trabajo humano en cuanto éste dignifica, da solidaridad y crea valores culturales. De ahí que —a pesar de toda posible alienación— ese *éthos* ya desde ahora está contradiciendo real y prácticamente (ético-históricamente) la alienación y posibilitando por eso mismo que se la viva, concientice y reflexione teóricamente como alienación. Pues Juan Pablo, aunque recurre al concepto —de origen hegeliano y marxista— de alienación (cf. RH 15), le da un contenido eminentemente ético, sin que deje de ser histórico.

Dicho *éthos* cultural surge naturalmente del trabajo humano, en forma lógicamente anterior a las rupturas ético-históricas que lo desfiguran y a las interpretaciones ideológicas iluministas que o lo niegan o pretenden tutelarlos. No se trata de una mera teoría abstracta ni de un mero ideal futuro, sino de una realidad que se da en el trabajo mismo (aun en sus condiciones actuales), y que lo juzga y permite proyectar su transformación.

Se trata del momento de creación de valores humanos propios del trabajo y de la custodia y búsqueda de valores humanos (de la persona, la familia, la nación) que motivan al trabajador. Aún más, en el caso del trabajador cristiano —como ya lo dijimos más arriba— la espiritualidad intrínseca al trabajo se hace teológica y puede ser fuente de su redención y evangelización, de modo que desarrolle sus potencialidades humanas y cristianas en todos los niveles de la existencia, aun en los estructurales.

Estimamos que es un indudable mérito de la *Laborem Exer-*

cens haber descendido en su análisis histórico a esa profundidad esencial concreta, haber juzgado desde allí las deformaciones históricas, haber planteado en consecuencia con ello su superación y caminos concretos para ir lográndola, así como criterios para su real verificación. Tal análisis fue posible a la luz de la Escritura y de la comprensión antropológica cristiana que de ahí se deriva. De ese modo revalorizó el *éthos* del mundo del trabajo y lo liberó de su sujeción a interpretaciones ideológicas.

Antes de seguir adelante en la consideración explícita del método de la encíclica tomemos conciencia de la *novedad* y del carácter *tradicional* de sus contenidos antropológicos centrales y de cómo desde allí reinterpreta, en continuidad con el magisterio anterior, conceptos esenciales como los de capital (fruto del trabajo y al servicio del mismo), de la propiedad privada de los medios de producción (que no pueden ser poseídos contra el trabajo y cuyo único título legítimo de posesión, privada o pública, es que sirvan al trabajo y hagan posible la realidad del destino universal de los bienes y del derecho al uso común), del conflicto social, de la socialización, etc., etc.

II. — EL METODO DE LA “LABOREM EXERCENS”

Al ir describiendo el contenido nuclear de la encíclica no pudimos menos que ir anotando características de su método. Por ello ahora seremos breves, pues se tratará de caer en la cuenta explícitamente de cosas ya antes dichas.

Pues, como ya lo señalamos, la encíclica no confronta la situación actual con un ideal abstracto construido en base a meros principios universales; y mucho menos la confronta con la idealización nostálgica de situaciones pre-industriales, sino que, a la luz de la Revelación, como se da sobre todo en el Génesis (LE 4,25) y en el que ella llama “Evangelio del trabajo” (LE 6,26) interpreta la realidad histórica actual del trabajo, su conflictividad, el origen histórico de la misma, y aun alude a los nuevos eventuales cambios estructurales de la era post-industrial y sus posibles consecuencias ético-sociales, así como descubre los valores éticos, culturales y aun espirituales que se originan del trabajo.

Por ello podemos afirmar que la encíclica realiza una verdadera lectura teológico-pastoral de la realidad histórica —hasta se podría decir, entendiéndolo bien, de la praxis histórica— a la luz de la Palabra de Dios. Aún más, si es verdad lo que afirma Rocco Buttiglione acerca de las reflexiones de la encíclica como

universalizantes de la actual experiencia de los trabajadores polacos⁶, se podría hablar de una “reflexión crítica sobre y desde la praxis histórica (del trabajo) a la luz de la Palabra de Dios”⁷, en donde el “desde” se refiere al lugar hermenéutico y, en cambio, el “a la luz” se refiere al objeto formal o al “desde” entendido como principio de intelección.

Pero, en una tal lectura teológica de signos de los tiempos —a diferencia de algunas corrientes de la teología de la liberación— ocupa un lugar relevante una antropología cristiana del trabajo que no descuida la mediación filosófica ni la continuidad creativa con la enseñanza social de la Iglesia, la cual precisamente se caracteriza por su comprensión del hombre. Pero no se trata de una antropología abstracta, sino que está inspirada por la Palabra de Dios leída en la Iglesia y por la lectura. —a esa luz— de los signos de los tiempos.

Por consiguiente, también en la cuestión del método se dan en la *Laborem Exercens* creatividad e identidad orgánica con la doctrina social anterior. Deseo señalar especialmente dos características esenciales de su método: 1) su recurso no tanto al derecho natural racional sino ante todo a la Palabra de Dios (sin descuidar no obstante, el esencial momento filosófico); y 2) su descenso hasta el análisis de la estructura del acto productivo en su realidad antropológica e histórica.

Ello mismo posibilita el diálogo entre la teología, la filosofía y las ciencias humanas (de la sociedad, la historia y la cultura), que la encíclica tiene en cuenta, pero no pretende asumir en su discurso, que es un discurso magisterial. “No corresponde a la Iglesia —dice— analizar científicamente las posibles consecuencias de tales cambios (a saber, los cambios arriba mencionados) en la convivencia humana. Pero la Iglesia considera deber suyo recordar siempre la dignidad y los derechos de los hombres del trabajo, denunciar las situaciones en las que se violan dichos derechos, y contribuir a orientar estos cambios para que se realice un auténtico progreso del hombre y de la sociedad” (LE 1).

Estamos de acuerdo con R. Buttiglione que, aunque la encíclica no plantea ni podía plantear una teoría crítica de la época

⁶ Cf. op. cit. en la nota 2, pág. 102. Buttiglione afirma: “il collegamento con la rivoluzione polaca fa dell'enciclica *Laborem Exercens* unicum nella storia della dottrina sociale. È infatti una teoria che nasce all'interno di una determinata prassi storica e, al tempo stesso, la genera”.

⁷ Aludimos a la ya clásica caracterización de la teología de la liberación dada por Gustavo Gutiérrez; sobre ello cf. mi artículo: “La teología de la liberación. Caracterización, corrientes, etapas”, *Stromata* 38 (1982), 3-40. Ver también lo que más adelante diremos en la Tercera Parte del presente trabajo.

y sociedad actuales, en vías a su transformación⁸, con todo ella abre el camino para que el diálogo interdisciplinar hecho en un horizonte de fe pueda plantearla. Aún más, la encíclica le aporta un elemento teórico crítico esencial: una antropología cristiana del trabajo que sintetiza y supera las contribuciones de la tradición aristotélico-tomista y de las filosofías modernas, y que se muestra adecuada para analizar, interpretar y juzgar la realidad histórica, así como para orientar su transformación.

III. — LA “LABOREM EXERCENS” Y ALGUNAS PROBLEMATICAS LATINOAMERICANAS

Aunque toda nuestra exposición anterior tuvo desde el comienzo en cuenta la problemática latinoamericana y su interpretación en el Documento de Puebla, con todo, en esta Tercera Parte deseamos explicitar algunos aspectos de ellas que reciben una nueva luz a partir de su cotejo con la encíclica. Solamente aludiré a tres temas, dos en relación con su contenido y uno, con su método: 1) la opción preferencial por los pobres; 2) la problemática de la evangelización de la cultura; 3) el método de la teología de la liberación y la enseñanza social de la Iglesia.

1) La opción preferencial por los pobres

En cuanto a lo primero; estimamos que la opción preferencial —no exclusiva ni partidista— por los pobres, que hizo Puebla y que asumió Juan Pablo II en diferentes mensajes suyos⁹, es una opción pastoral que responde tanto a las enseñanzas de la encíclica acerca de la prioridad el trabajo sobre el capital en la superación de su antinomia, cuanto al juicio que podemos hacer de la situación latinoamericana a la luz de la encíclica. Basta con cotejarla con la “visión pastoral de la realidad latinoameri-

⁸ Cf. op. cit., pág. 86 ss., 30. Según creemos, tanto Buttiglione como G. Gutiérrez (en *Teología de la liberación. Perspectivas*, Salamanca, 1972, pág. 34) aluden al intento de J. Habermas, replanteándolo en cada caso de manera diversa.

⁹ Ver, por ejemplo, su mensaje “Urbi et orbi” de la Navidad de 1984 y la Alocución a la Curia Romana del 21 de diciembre 1984, n. 9-10 (cf. *L'Osservatore Romano*, ed. sem. esp., N. 835, 30 de diciembre 1984, pág. 865 ss.). De América Latina dice el Santo Padre: “El ejemplo de Cristo de amor al menesteroso, se ha concretizado en Latinoamérica, sobre todo a partir de Medellín y Puebla, en la llamada *opción preferencial por los pobres*” (Homilía en Santo Domingo el 11 de octubre de 1984, n. 5: cf. *L'Osservatore Romano*, ed. sem. esp., N. 825, 21 de octubre 1984, pág. 667).

cana” que ofrece Puebla (y que, desgraciadamente, se ha ido empeorando en varios aspectos en el post-Puebla) y aplicar a aquella los criterios de verificación a los que aludimos más arriba.

De esa comparación, que no nos toca detallar ahora, salta a la vista la enorme deficiencia en lo que respecta a la prioridad del trabajo, la subjetividad del mismo, la participación de los trabajadores, sus distintos derechos (empezando por el derecho al trabajo mismo y por el salario justo como “verificación clave”), la función social de la propiedad (su “hipoteca social”¹⁰) tanto en lo que se refiere al empresario directo como al indirecto, el ejercicio activo de la subsidiariedad de parte del Estado en orden al bien común, etc., etc.

Todo ello confirma la necesidad social de la opción preferencial por los pobres en los distintos niveles de la convivencia, y la de “una gran reparación” histórica en favor de los trabajadores (como lo dice J. J. Llach con respecto a la Argentina¹¹, pero que se aplica a toda América Latina), la cual “gran reparación” debe ir realizándose efectivamente, más allá de cualquier reparo que pretenda cuestionar su “viabilidad económica”.

2) La evangelización de la cultura

Sin embargo el cotejo con la encíclica no sólo nos hace reconocer las tremendas sombras de la realidad del trabajo en la América Latina de hoy, sino también las luces ya reconocidas por Puebla. Entre ellas creemos que la revalorización que Puebla hace de la cultura, la evangelización histórica y la religiosidad popular latinoamericanas, cobra nuevos relieves a la luz de la encíclica.

Pues ésta nos ayuda a comprender que los valores humanos y cristianos de nuestra cultura (de nuestro “mestizaje cultural”) son también fruto del trabajo y de la evangelización de los trabajadores latinoamericanos, así como que sus antivalores son también fruto de la alienación histórica del trabajo y de la falta de una adecuada evangelización integral de la vida social y económica, tanto en el nivel de las opciones éticas personales y sociales como en el de las estructuras que les dan cuerpo.

La *Laborem Exercens* nos plantea la tarea de analizar desde ese nuevo ángulo nuestra historia y actual situación cultural. Quizás descubriríamos así hasta qué punto nuestra sabiduría popular (de la que habla Puebla: cf. n. 413, 414, 448) es un *ethos*

¹⁰ Según se expresa Juan Pablo II en el Discurso inaugural de Puebla, III, 4 (cf. también DP 975, 1224, 1281).

¹¹ Cf. art. cit. en la nota 2, pág. 733 s.

del trabajo que sabe vivir creadoramente las “síntesis vitales” entre lo divino y lo humano, espíritu y cuerpo, comunión e institución, persona y comunidad, fe y patria, inteligencia y afecto, acción y contemplación, trabajo y fiesta, persona, familia, nación y gran Patria latinoamericana¹². En especial nos daría un criterio hermenéutico para ir discerniendo en las distintas situaciones históricas y en la actual del mundo del trabajo y en los movimientos históricos de trabajadores latinoamericanos los valores positivos —humanos y cristianos— del *éthos* del trabajo en su peculiaridad latinoamericana, así como también las alienaciones y los antivalores del consumismo, el materialismo práctico o la ideologización. Sobre todo ese criterio hermenéutico podría servir para detectar las nuevas emergentes “síntesis vitales” que se están dando entre los valores éticos, religiosos, culturales latinoamericanos tradicionales y los valores del trabajo propios de la sociedad urbano-industrial. Es importante descubrir tales emergencias de nuevas síntesis en la vida práctica que pueden inspirar tanto teorías como estrategias que vayan encaminando a la sociedad latinoamericana hacia la nueva sociedad en la que se supere radicalmente —como lo desea el Santo Padre— la inversión y la antinomia entre trabajo y capital.

Hace algún tiempo Joseph Comblin intentó analizar la historia de la cultura latinoamericana y de su evangelización desde la óptica del trabajo como fundamento de cultura¹³. Estimo que habría que intentar una historia y un análisis de actualidad semejantes, pero desde las perspectivas hermenéuticas abiertas por la antropología de la *Laborem Exercens*. Así, sin descuidar el análisis de las “agresiones culturales” que enumera Comblin, habría que discernir —según arriba lo dijimos— no sólo las eventuales alienaciones del mundo del trabajo en cada momento histórico, sino también y sobre todo su *resistencia cultural* ante ellas, a pesar de la injusticia y opresión padecida en los niveles social, económico y/o político: uno de los núcleos de esa resistencia está dado por la religiosidad popular. Asimismo habrá que detectar la posibilidad real que, desde esa resistencia y la creación de valores que le corresponde, se plantee la superación de las alienaciones y opresiones. Pues creemos que no sólo se da el hecho constatado por Puebla de que en América Latina el núcleo

¹² Sobre la nueva “síntesis vital” entre cultura sapiencial y cultura urbano-industrial en nuestro Continente cf. J. Seibold, “El nuevo desafío a la ciencia y a la cultura en Latinoamérica: del conflicto a la síntesis vital”, *Stromata* 38 (1982), 97-115.

¹³ Cf. J. Comblin, “Evangelización de la cultura en América Latina”, *Puebla* n. 2 (1978), 91-109.

cultural de valores evangelizado no se ha expresado suficientemente en la organización de la sociedad (*DP* 452), sino también la posibilidad de plantear desde allí la humanización y aun la evangelización de las mismas cultura y sociedad modernas y sus estructuras. Para ello es necesaria la colaboración de científicos, técnicos, políticos, etc. que, en la línea de la opción preferencial por los pobres participen del *éthos* cultural del pueblo trabajador y se pongan a su servicio¹⁴.

En un mundo cuyo drama es que capital y tecnología se escindieron del trabajo subjetivo y lo subordinan oprimiéndolo o marginándolo, no basta la mera lucha por las tan necesarias reivindicaciones económicas o por el control político de tecnología y capital (hoy en gran parte transnacional) por el Estado nacional, en orden al bien común, sino que la lucha por una sociedad más humana se plantea también y ante todo en el plano ético-cultural. Pues, por un lado, se trata de impregnar de los valores éticos surgidos del trabajo humano los estilos tecnológicos y de organización de las empresas, y, por otro lado, para lograrlo, se trata de ir creando las comunidades vivas con finalidades económicas, sociales y culturales de las que habla el Papa (*LE* 14), tanto en el nivel local y regional como en los niveles nacional, continental y aun mundial, las cuales puedan promover dichos valores y ayudar a controlar el capital y la tecnología mediante mecanismos de participación debidamente determinados¹⁵. Tanto en la promoción de esos valores como en el fomento de comunidades vivas el influjo evangelizador de la cultura y el modelo de la Iglesia pueden tener una importancia decisiva en América Latina.

3) La encíclica y algunos caracteres metodológicos de la teología de la liberación

Por último queremos indicar cuál es el aporte metodológico de la encíclica a una teología de la liberación que responda a las

¹⁴ Cf. mis artículos: “La racionalidad científico-tecnológica y la racionalidad sapiencial de la cultura latinoamericana”, *Stromata* 37 (1981), 155-164; e “Influjo de *Gaudium et Spes* en la problemática de la evangelización de la cultura en América Latina. Evangelización, liberación y cultura popular”, *Stromata* 40 (1984), 87-103. Sobre las nociones de “*éthos* cultural” y de “resistencia cultural” cf. asimismo “La mediación histórica de los valores”, *Stromata* 39 (1983), 117-139.

¹⁵ Estimamos que —*mutatis mutandis*— se puede aplicar a América Latina lo que propone E. J. Holland como estrategia social en: “La crisis económica en los países del Atlántico Norte”, *Concilium* n. 161 (enero 1981), 8-19; cf. también P. Hünermann, “Technische Gesellschaft und Kirche”, *Theologische Quartalschrift* 163 (1983), 284-303.

enseñanzas sociales de la Iglesia y que sea suficientemente crítica con respecto a instrumentales socioanalíticos ideologizados.

Toda auténtica teología de la liberación se mueve en el horizonte de la opción preferencial por los pobres e intenta reflexionar los signos de los tiempos y la praxis histórica a la luz de la Palabra de Dios en vistas a una liberación integral. Pues bien, recordemos lo que ya hemos dicho más arriba: la encíclica se mueve en el horizonte de la opción preferencial por los pobres y por el mundo del trabajo; e intenta leer los signos de los tiempos del mundo del trabajo a la luz de la Revelación. Para hacerlo reconoce en la praxis del trabajo humano su momento humanizador, contemplativo y espiritual (que en el trabajador cristiano es teologal), pero no separado del trabajo mismo, sino siendo como su "alma": de ahí que luego pueda, en un acto segundo, llevar a reflexión teórica ese momento contemplativo y ético-histórico (y aun teologal) sin disociarlo de los otros momentos históricos, culturales, socioestructurales y estrictamente económicos¹⁶. Por tanto se trata de una genuina reflexión antropológica teológica desde y sobre la praxis misma del trabajo. Más aún, hemos mencionado intérpretes de la encíclica que aseveran que sus reflexiones están directamente fecundadas por la praxis de los trabajadores polacos.

Tal análisis, interpretación y reflexión los hace la encíclica desde la luz proporcionada por la Palabra de Dios (incluida la revelación de la praxis trabajadora de Jesús), que le permite conceptualizar teológicamente el *éthos* del trabajo, juzgar su proceso histórico y su realidad actual, discernir en el mismo posibilidades reales de su redención y transformación, dar criterios de verificación de su humanización y señalar para ello vías concretas.

Todo lo dicho posibilita elaborar un paralelo con distintos elementos del método de la teología de la liberación, y asimismo contraponer una teología de la liberación hecha en base a la encíclica a teologías de la liberación que usan acriticamente elementos de la conceptualización y del método analítico marxista para su discurso teológico. Al contraponerlas aparecería que en ambos casos se da una antropología de la praxis, la historia, la cultura y el trabajo profundamente diferente, aunque la encíclica asuma algunos elementos válidos del pensamiento marxista, pero

transformándolos desde una perspectiva no materialista ni economicista, sino ética e histórica, y de primacía de lo espiritual.

De ahí que, aunque la encíclica reconozca el conflicto histórico entre capital y trabajo, no lo comprenda como necesariamente surgido del proceso de producción, sino como *ético-histórico*; ni haga de la lucha de clases la clave de interpretación de la historia y de su transformación, sino que proponga superar *de raíz* la inversión economicista de la prioridad del trabajo sobre el capital, que es común tanto al capitalismo liberal como al colectivismo. También en la encíclica se da una crítica estructural radical del capitalismo, pero no cuestionando en sí misma y apriorísticamente la propiedad privada de los medios de producción, sino algo más fundamental —que se da de hecho tanto en el régimen de propiedad privada como en el de propiedad pública—, a saber, la arriba mencionada inversión economicista que subordina las personas a las cosas. Por consiguiente la encíclica, sin dejar de apreciar al trabajo como dominio sobre el mundo y creador de riqueza social, plantea una genuina socialización, basada en la subjetivación del trabajo y en la participación: plantea, por tanto, una auténtica liberación integral, no sólo teológica y ética, sino también cultural y socio-estructural.

Aún más, aunque —como ya lo afirmamos— la encíclica no presente una teoría crítica de la sociedad y de la historia, ni pueda hacerlo, con todo da para su eventual elaboración un aporte antropológico-teológico esencial. Así proporciona un instrumento crítico no sólo para el análisis de la realidad social y cultural sino también para criticar los supuestos antropológicos falsos eventualmente implicados en teorías y/o métodos de las ciencias humanas que, en diálogo interdisciplinar entre sí y con la filosofía y teología, contribuyan a elaborar dicha teoría crítica.

Pensamos que esas pocas consideraciones acerca de la relevancia del contenido y el método de la encíclica para algunas de las problemáticas actuales de América Latina corroboran lo dicho en las dos primeras partes de este trabajo acerca de la creatividad, identidad y actualidad de la enseñanza social de la Iglesia.

¹⁶ Ver lo que digo en mi art. cit. en la nota 7 sobre la relación entre experiencia espiritual (teologal, ética e histórica) y reflexión teológica en la teología de la liberación. La expresión "acto segundo" es frecuentemente usada por Gutiérrez.