

**ACOTACIONES IMPERTINENTES  
A UNA LECTURA  
APRESURADA  
DE LA ENCICLICA  
«LABOREM EXERCENS»**

Por IGNACIO SOTELO

---

Tengo que empezar confesando que nunca hubiera escrito estas notas, que me adelanto a llamar impertinentes, sin la cordial presión de los amigos de IGLESIA VIVA. Creí que anunciarles un artículo escrito en un «tono abierto y crítico, sin demasiado respeto por la autoridad», iba a ser suficiente para que me librasen de este encargo. Tampoco surtió el efecto esperado el trasgredir varias veces los plazos previstos para la entrega del manuscrito. ¿Cómo negarse a escribir en una «revista de pensamiento cristiano» que, fiel a su espíritu, ha dado pruebas suficientes de apertura de criterio y de solidaridad con todo lo humano? El diálogo, más aún, la colaboración leal entre creyentes y agnósticos, levanta todavía no pocos malentendidos y no sólo en ciertos ámbitos eclesiásticos. Por mi parte, considero un honor, y por descontado un deber, colaborar en una revista como IGLESIA VIVA, y accedo a esta amable invitación, aun a sabiendas que me meto en camisa de once varas.

\* \* \*

No soy lector habitual de Encíclicas, pero al primer contacto resalta ya esa característica especial de los documentos oficiales, discursos de la Corona o piezas oratorias de los Jefes de Estado: una generalidad solemne recubre una ambigüedad básica. Se dicen, al parecer, cosas importantes, pero se dicen de una forma y en un orden que admiten muy distintas interpretaciones. Son textos escritos para una multiplicidad muy heterogénea de públicos y cada uno, desde su particular

perspectiva, tiene que encontrar la palabra adecuada que le permita identificarse con el todo. Subrayar, por tanto, la ambigüedad constitutiva de estos textos es insistir en lo obvio, aunque tal vez pase inadvertido por el público a que se dirige. Hacer explícitos algunos de los planos de ambigüedad en una Encíclica como *Laborem Exercens*, podría servir de posible propedéutica —caben, desde luego, otras— para iniciarse en la lectura de esta clase de documentos.

Omito considerar los dos planos fundamentales de ambigüedad, que llamaría el teológico y el histórico: su tratamiento supera con mucho tanto el espacio disponible como mis fuerzas. Por ambigüedad teológica entiendo la imbricación y adaptación de concepciones y conceptos, que provienen claramente de la filosofía moderna y de las ciencias sociales contemporáneas —en algunos párrafos hasta se podrían citar las fuentes— y que, como todo lo humano, son hartamente opinables, con textos o alusiones bíblicas que, en cuanto «palabra de Dios», se suponen indiscutibles. Queda en la mayor ambigüedad qué es lo teológicamente seguro y qué únicamente expresión de las doctrinas e intereses sociales dominantes. A partir de los pocos versículos del Génesis, en que se nos manda «someter a la tierra» y «ganar el pan con el sudor de la frente», pueden fundamentarse las más variadas filosofías sociales.

Esta variabilidad está en la base de la segunda ambigüedad fundamental que he llamado histórica. No cabe duda que el magisterio de la Iglesia en cuestiones sociales ha cambiado en estos noventa años que nos separan de la *Rerum Novarum*, y mucho más si nos retrotraemos a épocas anteriores. Ambigüedad que se expresa en el reconocimiento de «una moral social elaborada según las necesidades de las distintas épocas», pero que siempre tendría la misma «base cristiana de verdad que podemos llamar perenne». La ambigüedad histórica nos remite a la teológica, sin criterios para distinguir en cada texto lo «perenne» de lo «temporal».

Si eliminamos esta dimensión trascendente y hacemos una lectura de la Encíclica como si se tratase de una reflexión filosófica sobre el significado social del trabajo, lejos de desaparecer las ambigüedades, paradojas y hasta contradicciones, se hacen mucho más diáfanas y llamativas. Una cosa queda clara: la ambigüedad es intencionada. Se han realizado esfuerzos considerables para que elementos obviamente incompatibles formen un todo aparentemente armónico. Ello cuestiona su valor filosófico. A pesar del lenguaje, no se trata de un esfuerzo por buscar la verdad, es decir, la filosofía, sino que ya en su posesión,

por difundirla, pero de tal modo que escueza lo menos posible y que origine el mínimo de conflictos. Prevalece así una intención *política*, en su sentido más estricto y riguroso: presentar la «verdad» de tal forma que sea asimilable por el mayor número, en la conciencia que la paz social es el mayor bien, así como el conflicto, la lucha, la guerra el mal por antonomasia.

Veamos cómo funciona este mecanismo de la ambigüedad como forma de tapar o diluir conflictos. Se trata de una reflexión sobre el trabajo, pero ¿qué entiende la Encíclica por trabajo? «Trabajo significa todo tipo de acción realizada por el hombre, independientemente de sus características o circunstancias», generalización por completo inservible, en cuanto de lo que se trata es de diferenciar aquellas acciones humanas que pueden llamarse trabajo de aquellas que en ningún caso lo son. Trabajo no es todo tipo de acción realizada por el hombre, sino aquellas que reúnan determinadas características que es preciso especificar. Pero si especificamos se corre un doble riesgo, que la Encíclica evita prudentemente: 1. Desde esta especificación cabe una crítica de los que no trabajan, es decir, de la «clase ociosa». Todos tienen el deber de trabajar, pero como trabajo significa «todo tipo de acción realizada por el hombre», nadie queda señalado. 2. Dejar fuera una actividad que realmente habría que considerar como trabajo. Dado los rápidos cambios culturales y tecnológicos, de continuo aparecen nuevas formas de trabajo que ya muy poco tienen en común con las viejas nociones de trabajo manual o intelectual. Para no pillarse los dedos se recurre muy conscientemente a una generalidad sin contenido alguno —«trabajo significa todo tipo de acción realizada por el hombre»—, seguida de una tautología: (trabajo) «significa toda actividad humana que se puede o se debe reconocer como trabajo entre las múltiples actividades de las que el hombre es capaz...».

No sabemos qué es trabajo, es decir, qué caracteres específicos tienen que tener las acciones humanas que llamamos trabajo, pero sí que hay que distinguir dos sentidos —¿por qué sólo dos?— de la noción de trabajo: uno objetivo y otro subjetivo. En el primer sentido, el trabajo es entendido «como una actividad transitiva, es decir, de tal naturaleza que, empezando en el sujeto humano, está dirigido hacia un objeto externo, supone un dominio específico del hombre sobre la tierra». Aquí hombre significa el género humano, la humanidad, y alude, en sentido universal, a «este gigantesco proceso, mediante el cual el hombre somete a la tierra con su trabajo». En este sentido objetivo y universal el género humano existe trabajando, es decir, transformando el mundo

que le rodea, modificando su *hábitat*, «humanizando la naturaleza», para decirlo con las palabras del joven Marx.

Si el hombre como género sólo puede existir transformando la naturaleza, el hombre, entendido como ser humano, como individuo varón o mujer, debe «someter la tierra», en cuanto lo que es, *persona*, es decir, creado «a imagen de Dios», «un ser subjetivo capaz de obrar de manera programada y racional, capaz de decidir acerca de sí y que tiende a realizarse a sí mismo». *Como persona el hombre es pues sujeto del trabajo*», que es justamente lo que define el sentido subjetivo del trabajo.

El trabajo aparece, pues, en dos sentidos claves: uno filosófico-histórico, por el que el hombre, en cuanto género humano, existe transformando el mundo que le rodea. Desde la moderna filosofía de la historia, que la Encíclica fundamenta en el Génesis —«someted la tierra»—, la humanidad se realiza en el trabajo, entendido como el proceso de transformación y dominio de la naturaleza. En un segundo sentido, que más bien llamaríamos antropológico-filosófico, el hombre, cada uno de nosotros, en cuanto persona, «realiza varias acciones pertenecientes al proceso del trabajo; éstas, independientemente de su contenido objetivo, han de servir todas ellas a la realización de su humanidad, al perfeccionamiento de su vocación de persona». El trabajo es así, por un lado, la forma de estar el género humano en la tierra, es decir, el principio constitutivo de la moderna filosofía de la historia (sentido objetivo); por otro, el fundamento de su comportamiento *ético* como persona: el hombre, como individuo, se realiza en el trabajo (sentido subjetivo).

No es el momento de señalar las fuentes filosóficas «burguesas», que cuajan en los siglos XVII y XVIII para culminar en Kant-Hegel, sobre las que reposa esta doble concepción filosófico-histórica y ética del trabajo, ni tampoco la ocasión para discutir su actualidad: con el afán fáustico del «someted la tierra», tan propio de la burguesía ascendente, que ahora impregna a la Encíclica papal, deja de lado las preocupaciones ecológicas contemporáneas. Cuando toda la tierra sea un erial y estemos a punto de abandonarla, ya llegará la Encíclica que nos advierte que el deber de someterla no implicaba el de su destrucción. En todo caso, resulta altamente significativo que la doctrina social católica termine por aceptar plenamente la filosofía burguesa del trabajo, en su doble sentido, como dominio de la naturaleza y como deber ético individual, precisamente cuando más amplia y generalizada es la crítica

de estos dos sentidos. Mucho habría que decir sobre si esta filosofía del trabajo que desarrolló en su día la burguesía es hoy la única pensable y sobre todo la única de raíz cristiana. En el Nuevo Testamento, sobre el que la Encíclica pasa como sobre ascuas, podría rastrearse una muy distinta concepción, en el que el trabajo no desempeñara, ni mucho menos, este papel central en el proceso de realización de la historia y del individuo. Tal vez algunos ingenuos hubiéramos esperado, en vez de una filosofía hartamente conocida, asumida y criticada, algunas reflexiones evangélicas sobre el sentido escatológico de la historia y una noción de la persona que no se realiza en el trabajo, sino en el amor, con el problema de su relación: amor y trabajo.

Lo único que quiero poner de manifiesto, para dar cuenta de cómo funciona el mecanismo de la ambigüedad, es que se mencionan dos sentidos del trabajo, ambos igualmente filosóficos, referidos a su noción más universal y amplia y la más individual y personal, el histórico-universal y el ético, para no mencionar el más obvio e imprescindible: el social. Porque el trabajo es también, y para muchos sólo esto, una forma, si no la principal, de inserción social. Sólo cabe hablar de trabajo en relación y en el interior de un orden social; sólo dentro de él cabe definir qué actividades se consideran trabajo y cuáles no; quiénes son los obligados a trabajar y quiénes, por esta o aquellas razones, se ven libres de esta obligación; cómo funciona la distribución del trabajo y cómo se recompensa el ejecutado, etc., es decir, todos los problemas concretos que surgen al tratar del trabajo.

Al faltar en la Encíclica el tratamiento explícito de esta dimensión social del trabajo, al no quedar insertada la noción de trabajo en un orden social determinado, los problemas concretos que se mencionan quedan planteados en una irremediable ambigüedad. El género humano se realiza en el trabajo y personalmente todos tenemos obligación de trabajar; más aún, nadie podría realizarse como persona sin el trabajo, pero se habla de «los hombres del trabajo», con sus derechos propios y ejercitando la solidaridad entre sí, refiriéndose evidentemente, no a todos los miembros de la sociedad, ni siquiera a los que están en edad de trabajar. Ni del sentido objetivo ni del subjetivo de trabajo puede derivarse, no ya la existencia de «un gran conflicto», pero ni siquiera la distinción entre el «mundo del capital» y el «mundo del trabajo». En el tratamiento de este conflicto, que se considera la cuestión clave de nuestro tiempo, es significativo que aparezca de repente, sin que pueda barruntarse a partir de las nociones de trabajo que maneja,

cómo haya podido surgir, en qué condiciones y con qué costos. Aquí sí que la Encíclica alcanza las cimas más altas de ambigüedad.

Porque, evidentemente, desde el concepto subjetivo de trabajo, entendido como propio de una *persona*, «capaz de decidir acerca de sí y que tiende a realizarse a sí mismo», no sólo debe concluirse que «el trabajo está en función del hombre y no el hombre en función del trabajo», sino que en ningún caso puede tratarse como una «mercancía». El hombre no puede ser degradado a factor de producción, sin perder la dignidad propia de la persona. Ahora bien, uno de los elementos esenciales que constituyen al sistema capitalista de producción es no sólo considerar, sino tratar el trabajo humano como una *mercancía*, que el trabajador vende y el empresario compra a cambio de un precio. Y ello no es un rasgo específico de una época felizmente pasada, como pretende la Encíclica contra toda evidencia. No sólo «al comienzo de la era industrial» «el trabajo se entendía y se trataba como una especie de mercancía que el trabajador —especialmente el obrero de la industria— vende al empresario que es a la vez poseedor del capital, o sea, del conjunto de los instrumentos de trabajo y de los medios que hacen posible la producción», sino que así ocurre hoy en todos los países del mundo, capitalistas y estatistas. El no haber tratado el trabajo dentro de su sistema social correspondiente, permite condenar la noción de trabajo como mercancía, es decir, el sistema capitalista de producción, a la vez que afirmar, rizando el rizo de la confusión, que el sistema capitalista, en su forma originaria, es decir, en la que el trabajo se trata como una mercancía, ya habría desaparecido: «las formulaciones explícitas de este tipo casi han ido desapareciendo, cediendo a un modo más humano de pensar y valorar el trabajo». ¿Acaso ha dejado hoy el trabajo de constituir una «mercancía» porque el lenguaje oculte las relaciones reales —también lo hizo el pasado—, y la clase obrera, eso sí, mucho mejor organizada, haya conseguido en siglo y medio de lucha vender su trabajo en mejores condiciones? ¿Acaso ha dejado de constituir el trabajo una mercancía, es decir, algo que se compra y se vende, porque la regulación jurídica del contrato laboral imponga condiciones que en el pasado no hubiera sin más aceptado la parte más fuerte?

Los mecanismos de ambigüedad puestos en marcha permiten, por tanto, condenar al capitalismo; pero, eso sí, como una realidad perteneciente al pasado. Porque, ya se sabe, en el neocapitalismo felizmente reinante «con frecuencia los hombres del trabajo pueden participar y

efectivamente participan en la gestión y en el control de la productividad de las empresas». Obsérvese la sutil introducción de la palabra «productividad». Nadie duda que en el neocapitalismo más moderno y avanzado los hombres del trabajo ni pueden ni efectivamente participan en la gestión y control de las empresas: por esta participación luchan y el día que se haya conseguido, el trabajo dejaría de ser una mercancía, para transformarse en la colaboración en una empresa común. Lo que puede haber ocurrido es simplemente que los trabajadores, directa o indirectamente, participen en la gestión y control de la *productividad* de las empresas, expresión harto ambigua, que puede significar, desde el trabajo a destajo hasta las negociaciones entre sindicatos y patronal para aumentar la productividad. Tan sutil ambigüedad, y de consecuencias tan graves, no puede ser casual.

Una vez que se ha sustentado la idea común, pero que tiene muy diversas lecturas, que el capitalismo actual nada o muy poco tendría que ver con el decimonónico, se hace una advertencia que, por su carácter general, a nada ni a nadie atañen: «pero al mismo tiempo sistemas, ideológicos o de poder, así como nuevas relaciones surgidas a distintos niveles de la convivencia humana han dejado perdurar injusticias flagrantes o han provocado otras nuevas». Que cada uno identifique estas injusticias desde su particular enfoque de clase. Nadie puede sentirse aludido hoy en día por este tipo de condena, pero en el futuro que no se diga que no se advirtió a tiempo.

Me parece altamente significativa la ambigüedad constitutiva que conlleva la condena/defensa del capitalismo: por un lado, el trabajo no debe tratarse como si fuera una «mercancía», pero esta consideración lejos de ser inherente al sistema, sería propia del pensamiento «materialista y economicista» de la primera mitad del XIX. En la sociedad «neocapitalista», si se siguen reconociendo los derechos del capital, también han terminado por reconocerse los del trabajo. Frente al viejo «sistema socio-político liberal que, según sus premisas de economismo, reforzaba y aseguraba la iniciativa económica de los solos poseedores del capital y no se preocupaba suficientemente de los derechos del trabajo, afirmando que el trabajo humano es solamente instrumento de producción y que es el capital el fundamento, el factor eficiente y el fin de la producción» —obsérvese que las críticas del capitalismo se hacen siempre en pasado—, resalta en el momento actual «el principio de la prioridad del trabajo frente al capital», que admite una doble lectura: por un lado sirve para legitimar la propiedad y con ella el capitalismo; por otro, sirve para abrir vías críticas para su superación.

El principio de la «primacía del trabajo» significa, en primer lugar, primacía y reconocimiento de la propiedad privada de las riquezas naturales y de los bienes de capital, en cuanto ambos provienen del trabajo: la Encíclica asume, sin la menor problematización, la doctrina clásica del valor-trabajo en su función legitimadora de la propiedad privada de los bienes de producción, pero para dejar constancia de su unidad indisoluble: los bienes de producción, el llamado capital, provienen del trabajo y han de servir al trabajo. La diferenciación, ruptura y posterior antinomia del capital y del trabajo, que constituye la esencia misma del moderno capitalismo industrial, tendría su origen en el «que se puede llamar el error del economicismo», que consistiría en considerar «el trabajo humano exclusivamente según su finalidad económica», error que llevado a la práctica habría tenido como consecuencia que «el trabajo haya sido separado del capital y contrapuesto al mismo». Nunca a error en apariencia tan nimio —o por lo menos tan poco explicitado— se le habrá atribuido consecuencias de tanto alcance: el moderno capitalismo industrial tendría su origen en un error que cabe formular en media línea.

Los males que se denuncian provendrían, en última instancia, de la separación antitética de capital y trabajo, entendido cada uno como un «factor de producción», sometido a una racionalidad exclusivamente económica (economicismo). Ahora bien, una corrección de este «error» no puede consistir en «la eliminación apriorística de la propiedad de los medios de producción» y ello por una razón de principio y otra de oportunidad. Semejante «eliminación» se opondría «a la doctrina de la Iglesia sobre la propiedad, sobre el derecho de la propiedad privada, incluso cuando se trata de los medios de producción», pero además, «la simple substracción de estos medios de producción (el capital) de las manos de sus propietarios privados, no es suficiente para localizarlos de modo satisfactorio». En efecto, en el control de los bienes de producción, en lugar de sus propietarios, pueden aparecer nuevos grupos o instituciones, como la burocracia estatal.

En un punto no se descubre la más mínima ambigüedad, siendo la doctrina clara y contundente: en la condena, sin los distinguos que tal vez hubieran sido imprescindibles, del colectivismo. La Iglesia «se aparta radicalmente del programa del colectivismo proclamado por el marxismo y realizado en diversos países del mundo». Por lo menos en este punto no caben dudas ni matices de interpretación, y como entre el comunismo colectivista y el capitalismo, defensor de la propiedad privada, no hay sistema intermedio —ya «se sabe que el capitalismo tie-



ne su preciso significado histórico como sistema, y sistema económico-social, en contraposición al socialismo o comunismo»-, rechazado este último, la Iglesia inscribe su doctrina en el capitalismo, pero no plenamente y no sin un pronunciado afán de matización, asumiendo, como estamos viendo, no pocas paradojas y ambigüedades.

Porque, en efecto, si la condena del comunismo colectivista es total, en cambio, el distanciamiento con el «programa del capitalismo practicado por el liberalismo» es de matiz. Partiendo ambos de la aceptación de la propiedad privada, incluso de los bienes de producción, Iglesia y capitalismo liberal se diferenciarían «en el modo de entender el derecho mismo de propiedad». Mientras el capitalismo liberal defendería la propiedad privada como un «derecho absoluto e intocable», la Iglesia proclamaría «el derecho de la propiedad privada como subordinado al derecho al uso común». Produce impresión ver al Papa levantando su potente voz contra un capitalismo que extraería su noción de propiedad del derecho romano originario y que en esta caricaturesca defensa absoluta de la propiedad es en teoría tan inexistente como tenaz en la práctica. La Iglesia condena así, con el mismo ardor y contundencia, un colectivismo muy real y existente y un capitalismo que en esta radicalización es prácticamente inexistente.

¿Cabe, acaso, determinar a partir de la Encíclica *Laborem Exercens* cuál es el sistema que pueda llamarse «justo, es decir, intrínsecamente verdadero y a su vez moralmente legítimo»? Desde luego, aquel que por lo menos cumpla estos tres requisitos: 1. Que trate al trabajador como persona, creada a «imagen de Dios» y no se le degrade a mero factor de producción: principio de la prioridad del trabajo sobre el capital; 2. Que se reconozca la propiedad privada, incluso de los bienes de producción, pero con su debida subordinación al derecho al uso común de los bienes naturales y de capital; 3. Que logre superar la actual separación y antinomia entre trabajo y capital, reuniéndolos de nuevo en su unidad originaria.

Lo que la Encíclica se guarda de decir con la misma claridad y contundencia con que condena al colectivismo, es que estos tres requisitos ni se dan ni pueden darse en un sistema capitalista. Lo que constituye al capitalismo industrial moderno no es ya la propiedad privada, ni siquiera la propiedad privada de los bienes de producción, ni tampoco la existencia de un mercado que regule la producción —estos elementos, más o menos generalizados, existían ya en economías precapitalistas—, sino fundamentalmente la consideración del trabajo como una

mercancía, que puede venderse y comprarse, que tiene su precio en el mercado de trabajo, así como la no exclusión de ningún bien –el feudalismo excluía la tierra– del mercado. En una economía cabalmente capitalista todo bien puede venderse y comprarse, incluido desde luego el trabajo. En consecuencia, el principio de la primacía del trabajo sobre el capital, del derecho de uso común de las riquezas sobre la apropiación privada y la unidad del trabajo y del capital resultan incompatibles con el sistema capitalista.

Con todo, me parece muy digno de resaltar el que, si no el capitalismo, por lo menos se considere «inaceptable la postura del rígido capitalismo –al capitalismo no se le critica sin adjetivarle– que defiende el derecho exclusivo a la propiedad privada de los medios de producción, como un dogma intocable en la vida económica. El principio del respeto del trabajo exige que este derecho se someta a una revisión constructiva en la teoría y en la práctica.» Ello significa, por lo pronto, que no puede excluirse «la socialización, en las condiciones oportunas, de ciertos medios de producción», que se apoye «la participación de los trabajadores en la gestión y/o en los beneficios de la empresa»; en fin, que se propugne «la socialización», en el sentido que «toda persona, basándose en su propio trabajo, tenga pleno título a considerarse al mismo tiempo copropietario de esa especie de taller de trabajo en el que se compromete con todos. Un buen camino para conseguir esa meta podría ser la de asociar, en cuanto sea posible, el trabajo a la propiedad del capital y dar 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, que persigan sus objetivos específicos manteniendo relaciones de colaboración leal y mutua...». A mí no me cabe duda que con estos y otros textos semejantes podría hacerse una lectura socialista de la Encíclica *Laborem Exercens*, pero también me temo que, dada su radical e intencionada ambigüedad, quepan otras lecturas procapitalistas, más o menos neoliberales o corporativistas. Cada cual puede encontrar lo que busque.