

EL TRABAJO COMO FUENTE DE SOCIALIZACION

PRAXIS EMPRESARIAL Y TEJIDO SOCIAL

Por ANDRÉS OLLERO TASSARA *

Para entablar un *diálogo* parece imprescindible esforzarse ante todo por adivinar las inquietudes y campos de interés del interlocutor.

¿Qué puede esperar un *empresario* dinámico y práctico de un sesudo cultivador de problemas filosóficos-sociales? No sé si su actitud inicial será de benévolo recelo. Fundada o no, me temo que no se vería modificada al saber que sus reflexiones han ido surgiendo al hilo de la lectura de una encíclica pontificia. Si la *filosofía* suele sonar en oídos prácticos a música celestial, más o menos afinada, tal fuente de inspiración no haría sino añadirle la retórica solemnidad del órgano.

I. ECONOMIA Y ETICA

Dos factores podrían estar motivando soterradamente esta presunta actitud inicial de mi interlocutor. En primer lugar, la tendencia a considerar la actividad económica como un mundo peculiar con leyes propias, cuyo inexorable funcionamiento condenaría al fracaso cualquier intento de introducir entre sus engranajes sugerencias o consejos de otra índole. La economía nos propondría las conductas o estrategias más «racionales» dentro de su lógica peculiar, sin perjuicio de que —conocida su receta— prefiramos luego optar personalmente por correctivos políticos u objeciones de conciencia. Mezclar, sin embargo, lo uno con lo otro nos empujaría a una inevitable irracionalidad.

* Catedrático del Departamento de Filosofía del Derecho. Facultad de Derecho de la Universidad de Granada.

Esta primera actitud expresa, quizá inconscientemente, la vigencia del modelo delimitador de la ciencia económica moderna, deseosa de emanciparse de tuteladas éticas. Podría resultar fructífero preguntarnos si esa demarcación —deseable o no— es simplemente *posible*. Si el presunto *homo oeconomicus* llevara también consigo, sabiéndolo o no, una determinada ética, no meta sino intraeconómica, el problema cambiaría de cariz. Su actividad sería sólo una entre las posibles actividades económicas, sin especiales prerrogativas para blindar a toda crítica la discutible ética incorporada. El diseño de otro tipo de economía, que no viera estrechados sus objetivos por la presión subliminal de una ética reduccionista, resultaría inaplazable.

El problema no consiste, pues, en debatir si el empresario puede —o debe— permitirse el lujo metaeconómico de condicionar su actividad con ambiciones políticas o remilgos éticos, sino en preguntarse si su actividad no debería ser fiel a fundamentos éticos más dignos de los que viene —so capa de neutralidad— atendiendo, o si su esfuerzo no debería apuntar a objetivos políticos más legítimos de los que vendría —quizá a su pesar— sirviendo.

Después de insinuar las *consecuencias éticas del inconsciente recelo hacia la ética*, habría aún que enfrentarse a otra fuente de instintivas reacciones de autodefensa, más sociológica si se quiere.

El *empresario*, incitado —o tal vez agobiado— por los interrogantes que la realidad le plantea, experimenta una acuciante *sed de respuestas*. Espera que el experto disipe su zozobra del modo más escueto y decidido, porque para multiplicar dudas o relativizar opciones él solo se basta. En rasgo que entiende «generoso», ha aceptado recargar su actividad «introduciendo» en ella problemas opcionales, y pedirá a cambio que el experto de turno le aporte las correspondientes soluciones. Si, sediento de respuestas, se anima a llamar a consejo al más prestigiado promulgador de encíclicas, no tardaría en experimentar frustración y desasosiego. Jamás encontró «experto» menos neto y tajante en sus dictámenes. Parece empujarlo hacia una perplejidad más útil para sembrar malas conciencias que para abrir nuevos horizontes.

No deja de estar también presente una curiosa ética en esta actitud del que sólo está dispuesto a cargar con *responsabilidades* a cambio de que las *respuestas* corran a cargo de

quien le animó a asumirlas. Conservar despierta la responsabilidad ética supone, sin embargo, mantener abierta, mediante nuevas preguntas, la limitación de las respuestas disponibles; exige descubrir que —mal que bien— estamos siempre respondiendo a esas preguntas latentes, y esforzarse por encontrarles mejores soluciones; implica, pues, asumir una tarea no transferible: *luchar por responder mejor* sin poder llegar jamás a su última respuesta.

II. CREER EN EL HOMBRE

El autor de la encíclica no engaña al respecto. No promete dictámenes tajantes de orden «técnico», sino que aspira sólo a alumbrar el sentido de una *praxis*, en la que no duda en considerarse experto. No entiende que sea su función «analizar científicamente las posibles consecuencias» de los cambios que experimenta la convivencia humana, pero sí orientarlos éticamente, «para que se realice un auténtico progreso del hombre y la sociedad»¹. ¿Qué le atribuye la competencia imprescindible para tan delicada labor?

Su respuesta puede resultar sorprendente: «cree en el hombre», en el sentido más estricto del término. No lo analiza «sólo con la ayuda de múltiples métodos del conocimiento científico, sino ante todo a la luz de la palabra revelada» (LE 4a). Su condición de experto puede parecer desmentida por apoyarse más en la *creencia* que en la experiencia. Pero la aparente contradicción se disipa si a la fe, —lejos de contraponerla al «saber»— se la entiende como un *saber más*², que ilumina la experiencia a la vez que la trasciende. El saber sobre Dios —sólo a medias fruto de experiencia— nos informa de lo que El ha querido para el hombre y, por tanto, de lo que éste «debe» hacer. La fe en Dios —traducida en un saber más sobre el hombre— con-

¹ Carta encíclica *Laborem exercens* (LE) del Sumo Pontífice JUAN PABLO II, 1d *in fine*. Tanto en las notas como (entre paréntesis) en el mismo texto, citamos con la numeración originaria en epígrafes, acompañada de letras alusivas al párrafo correspondiente dentro de ellos.

² Este positivo engarce fe-razón se hace elocuente en el discurso de 15 noviembre 80 en la catedral de Colonia: «una esperanza en crecimiento es sólo posible en la unión renovada del pensamiento científico con la fuerza de la fe, que impulsa al hombre hacia la verdad» en la «lucha por un nuevo humanismo».

vierte al que la vive en «experto en humanidad»³, gozando así de una *ventaja* que se convierte en ineludible *responsabilidad*.

Quien sabiendo más sobre el hombre se desentendiera del esfuerzo por «hacer la vida humana más humana»⁴ incurriría en grave irresponsabilidad. Si se ocupa del trabajo —esa dimensión fundamental de la existencia humana» (LE 4b)— puede verse obligado a someter a revisión arraigados esquemas económicos; no sólo para dar paso a un análisis de su «coste social»⁵, superador de perspectivas individualistas, sino para llegar a estimar un «coste humano» de difícil cálculo científico.

A la hora de asumir las responsabilidades derivadas de la fe en Dios —y de su inevitable consecuencia: saber más sobre el hombre—, resulta decisiva la actitud que el empresario adopte ante *la ardua empresa de ser cristiano*. Viene de antiguo la aparente antítesis entre un planteamiento católico, inclinado al alejamiento del mundo, y una ética protestante —laicizadora y «materialista» a sus ojos— más emprendedora y preocupada del lucro⁶. Pero el teórico interlocutor de nuestro diálogo es ya empresario, se confiesa católico e intenta ahondar en las implicaciones de su «doble» condición.

Su acuciante sed de respuestas —tan explicable, por otra parte— podría inclinarle a una actitud que merecería ser tachada de «clerical». Sin intención alguna de perderme en juegos de palabras, la caracterizaría como la del *empresario cristiano*. No en vano el cristianismo juega así como adjetivo; como algo añadido —un hacer más— adosado artifi-

³ La expresión de Pablo VI encuentra amplio desarrollo en la primera encíclica de Juan Pablo II (cf. *Redemptor hominis* 15 y 16) en relación con la dimensión antropológica del trabajo.

⁴ LE 3b *in fine*, citando la Constitución pastoral *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II.

⁵ Un interesante conjunto de aportaciones sobre el particular en el volumen colectivo *El balance social de la empresa y las instituciones financieras*, editado por el Banco de Bilbao, Madrid 1982.

⁶ El propio M. Weber consideraba «superficial» esta tópica contraposición: «el protestante opta por comer bien, mientras el católico prefiere dormir tranquilamente» (*La ética protestante y el espíritu del capitalismo* [Madrid 1955] p.28). A su superación contribuye hoy una teología del trabajo, que llega a proponer un «materialismo cristiano» (cf. esta expresión en *Conversaciones con Monseñor Escrivá de Balaguer* 115 [Madrid 1985] p.237; al respecto, J. L. ILLANES, *La santificación del trabajo* [Madrid 1980]).

cialmente a una tarea profesional con lógica y legalidad propias. La consecuencia inmediata sería doble. Por una parte, el apósito confesional se entiende con una dimensión de carga adicional. Ser cristiano sería, sobre todo, un *handicap*. No faltarían sin duda razones poderosas para aceptarlo, pero eso no cambia su real repercusión práctica. En una actividad radicalmente competitiva, el cristiano se vería animado a lastrar sus comportamientos con unas exigencias heterogéneas respecto a los imperativos de su propia tarea. Algo así como verse obligado a *ser menos empresario para poder ser más cristiano*.

Este «empresario cristiano», lejos de dilatar su protagonismo, lo recorta al tener que admitir a la grupa otro incómodo jinete con el que compartir las riendas. Si a eso añadimos que el ocasional pasajero no parece haber montado a caballo en su vida, la escena cobra visos surrealistas.

El *cristiano empresario* comienza por emplazar de modo diverso lo sustantivo y lo adjetivo. Se considera ante todo cristiano. Como tal, sabe más sobre el hombre y está dispuesto a asumir la responsabilidad que deriva de ello. Su actividad como empresario no es sino su modo personal y propio de ser cristiano. El *saber más* sobre el hombre no le condena a un reduplicante *hacer más*, sino que le estimula a *hacer mejor* lo que tiene entre manos: una actividad humana para cuyo cabal entendimiento se sabe particularmente dotado. Del teólogo espera sólo la dosis de luz suficiente para clarificar e ilustrar los principios que han de guiar su acción, pero será él mismo —el único empresario del cuento— quien los lleve a la práctica, con un prudente saber-hacer que nadie podrá sustituir. Su actividad se ha visto enriquecida por las nuevas posibilidades, y responsabilidades, derivadas de su saber más. Su mentalidad «laical» le llevará, de la mano de su competencia profesional, a asumir esta tarea, que se ha visto humanamente realzada. *Ser cristiano no es complicar* heterogéneamente *lo humano*, sino poder ser *más humano*, en la medida en que se acierta a llevar a la práctica un plus de saber. El cristiano empresario se esforzará por ser más humano siendo, realmente, mejor empresario.

III. TRABAJO: HACER MECANICO O ACCION PERSONAL

La actividad empresarial, entendida como un modo de ser cristiano, asume los valores de la mentalidad emprendedora del hombre moderno, revisando a la vez su querencia individualista. Ser empresario supone, sin duda, decidirse a invertir arriesgadamente la propia *creatividad*, disponerse a conformar eficazmente el contorno y experimentar en todo ello la plenitud de la propia *libertad*. El hombre emprendedor es más humano que el consumista, el conformador lo es más que el conformista y el que ejerce su libertad más que el que se limita a esperar decisiones ajenas. Todo ello es radicalmente cristiano, ya que ningún pensamiento resalta más la dignidad humana que el que presenta al hombre como imagen de un Dios creador, cuyo amor implica un continuo *dinamismo* libre de toda limitación.

El cristiano no recorta, sino que realza la dignidad humana, porque, asumiendo la creatividad del trabajo, recuerda a la vez que «ocupa el centro mismo de la “cuestión social”» (LE 2a). Ser humano es crear, invirtiendo emprendedoramente la libertad, pero siempre *con* los otros; nunca *sin* ellos o *contra* ellos. La actual situación de crisis está re-prestigiando al empresario, al hacer evidente la enorme dignidad —y el alcance «social»— del arriesgado trabajo de «dar trabajo». Pero la incidencia social de su tarea va aún más allá. No sólo crea puestos de trabajo (riqueza elemental hoy universalmente deseada), sino que contribuye a organizarlos, diseñando unas relaciones humanas determinadas: un peculiar modo de ser unos *con* otros. Olvidar esta dimensión, para encerrarse en el puro disfrute individual de la iniciativa o el lucro, y convertir a los otros en mero factor de producción, lleva inevitablemente a vivir *sin* ellos, y hace correr el peligro de acabar situado *contra* ellos. La *dimensión social* del trabajo empresarial es *inevitable*; la única duda es si su relevancia será positiva o negativa.

Todo trabajo se define como «acción realizada por el hombre», o sea, «actividad humana»⁷. No se trata de un mero *hacer* fáctico, de una tarea de manufactura; si así fuera, sería sustituible por la de una máquina, por la sencilla

⁷ LE, exordio. El concepto de «actividad» era ya central en la antropología del entonces profesor Wojtila (cf. *The Acting Person* [Dordrecht-Boston-Londres 1979]).

razón de que el hombre que la llevaba a cabo se comportaba ya como una máquina (más rudimentaria y costosa, probablemente). Se trata de un *actuar* ético, que no sólo transforma la realidad material, sino que autotransforma al actor⁸. En este sentido no hay «trabajos» mecánicos, capaces de excluir esa dimensión ética personal; lo que sí es real es el riesgo de llegar a mecanizar el trabajo, pero esto no elimina su dimensión ética, sino que le confiere un signo negativo: el *hombre* mismo degenera en *máquina* al ser tratado, e incluso al tratarse a sí mismo, como tal.

Ya señalábamos que ser *empresario* no es sino un *modo de ser cristiano*; ahora hemos añadido que *trabajar* no es sino un *modo de ser hombre*; basta encontrar otra afirmación complementaria (ser *cristiano* es el *mejor modo de ser humano*) para apuntar a la raíz antropológica de la «actividad» empresarial. Lo decisivo será que, tanto en ella como en las tareas que contribuye a organizar, «el trabajador pueda no sólo “tener” más, sino ante todo “ser” más: es decir, puede realizar más plenamente su humanidad en todos los aspectos»⁹. Tan inhumano es considerar el propio trabajo como un mero recurso para «tener» más como considerar a aquellos cuyo trabajo se organiza como un recurso más de los que se «tienen». Ambos errores marchan inseparablemente unidos; sólo quien se siente rodeado de personas que «son» trabajadores (y viceversa) «es» él mismo algo más que ciego instrumento de un proceso que aparentemente protagoniza, pero que realmente le posee.

El problema que la civilización tecnológica plantea no es tanto que la máquina pueda sustituir al hombre, dejándole sin trabajo, como que pueda obligar al hombre a comportarse como una máquina, con lo cual de «trabajo» ya sólo le quedará el «puesto»: un hueco dentro de ese engranaje inhumano. «Solamente el hombre es capaz de trabajar»¹⁰, de transformar transformándose; como quien puede lo más puede lo menos, el hombre puede también «hacer» de máquina o de bestia de tiro; tampoco cuando «actúa» así (no

⁸ Al respecto, la contribución de R. Alvira en este mismo volumen.

⁹ LE 20f. El trabajo es en este sentido expresión de la natural dimensión «transitiva» del hombre (cf. LE 4c). También la aportación de L. Polo a este mismo volumen.

¹⁰ LE, exordio. Su sustitución por la máquina es, en principio, sólo aparente (cf. LE 5c).

tanto por lo que hace, sino por cómo lo lleva a cabo) deja de autotransformarse, aunque degenerativamente...

IV. ENTRE DOMINIO Y DOMINACION

El sello humano del trabajo radica en la capacidad de dar paso a un *dominio* sobre la realidad. Nos situamos así en las antípodas de la *alienación*. El trabajo que sólo apunta al «tener», como un mero medio de «sos-tenerse», acaba «re-teniendo» y apresando, vaciando del propio «ser», para convertir en algo «ajeno» a uno mismo: una cosa que otros «tienen» y utilizan para poder «tener» materialmente más. También ellos acabarán «siendo» menos humanos, tras esta operación que hace indigno al que manipula a otros privándoles de su dignidad. La cuestión radical en todo trabajo acabará estribando en si se convierte en un modo de ser dominados (desposeídos del propio «ser», al convertirse en algo «tenido» por otro, o por un proceso impersonal), o si, por el contrario, se convertirá en expresión de un dominio humano.

El dominio sólo es humano cuando expresa lo que el hombre «es». Ya vimos que, desde una perspectiva cristiana, es «imagen de Dios»; ahora hay que añadir que lo es, «entre otros motivos, por el mandato recibido de su Creador de someter y dominar la tierra». El hombre no es, pues, imagen de un dios omniposesivo que aspirara a ampliar las fronteras de su «tener», sino que crea expansivamente para comunicarse *con* lo que es imagen de sí mismo¹¹. El Creador, pues, no pretende enfrentarse a unas criaturas que *contra* él perderían su propio ser, sino que renuncia misteriosamente a prescindir de los que *sin* él no serían nada. Sólo cuando el trabajo expresa este *ser-con* da paso a un dominio propiamente humano. Cuando éste falta, el hombre acaba dominado por su propia creación, esclavizado por lo que proyectaba como expresión suprema de su propio dominio.

Para que la persona no pierda su condición de tal, enajenándose, es preciso que «en el proceso mismo del trabajo

¹¹ LE 4b. «El hombre, creado a imagen de Dios, mediante su trabajo participa en la obra del Creador» (LE 25b); «los hombres, trabajando, sirven al bien de sus hermanos y contribuyen de modo personal a que se cumplan los designios de Dios en la historia» (LE 25d). Sobre la raíz trinitaria de esta realidad, cf. en este volumen la contribución de A. Segura.

tenga la posibilidad de aparecer como corresponsable y coartífice» de su propia tarea, que «sea consciente de que está trabajando “en algo propio”»¹². Como actividad «personal», *trabajar implica «trabajarse»*, enriquecer esforzadamente la propia personalidad, forjando virtudes y actualizando potencialidades. No hay trabajo personal cuando no hay lugar para la iniciativa creativa del que se siente co-artífice, y para la asunción de resultados del que —como consecuencia— se siente co-responsable.

El trabajo no es, pues, una ocupación ocasional fruto del mandato arbitrario de un Dios airado. La naturaleza caída sólo añade la fatiga a una tarea que ya antes era «natural». No se trata de un sofisticado sistema de redención de penas, mediante el cual el hombre lograría —expiatoriamente— recuperar la libertad perdida por el pecado; se trata, por el contrario, de la expresión más natural de su propia «humanidad, cuyo mantenimiento y desarrollo exigen el trabajo» (LE 16b). La actividad profesional no es la consecuencia imprevista de una aventura irreflexiva; antes y después de la caída, «el trabajo es una de las características que distinguen al hombre del resto de las criaturas»; si el trabajo desapareciera, se desvanecería con él «un signo particular del hombre y de la humanidad» (LE, exordio).

Trabajar no es proyectar desde cero la propia creatividad, conformando el contorno a nuestra imagen y semejanza. Trabajar es comenzar a experimentar la dimensión positiva de nuestra doble dependencia: Dios y los demás. El hombre, al emprender su tarea, comprueba cómo «con su trabajo entra en un doble patrimonio»: «lo que ha sido dado a todos los hombres con los recursos de la naturaleza» y «lo que los demás ya han elaborado anteriormente» (LE 13b). Diseñar el trabajo desde una perspectiva individualista sería traicionar la realidad de las cosas. *Trabajar supone siempre* (lo sepamos o no) *actuar a medias* con el Dador de los recursos y con quienes los trabajaron con anterioridad. «Ser más trabajando es, pues, *ser-más-con* otros, sin dejar por ello de ser uno mismo, ya que la asunción de esa dimensión «social» del propio trabajo «se aparta radicalmente del programa del colectivismo» (LE 14b).

¹² LE 15a,b. Esto exige diseñar el trabajo «en función del hombre» (LE 6f), de modo que el hombre se reconozca en él «como el que “domina”» (LE 6c).

Para el colectivismo, la libertad individual es insolidaria e inhumana por definición, sin que tenga sentido ningún intento de reforma ética. La única libertad de la que cabe hablar es la que surgirá espontáneamente como resultado de la expropiación de todo lo individual y su reconducción a lo colectivo. El individuo sólo disfrutará de libertad cuando deje de ser individuo. Cualquier reclamación previa de libertad ha de interpretarse como una solapada pretensión de despliegue egoísta. Desde la perspectiva cristiana, el individuo se personaliza en la medida en que usa socialmente su libertad. Tiene, pues, que poder ejercerla primero dando paso a su capacidad de *dominio*; aunque tendrá que ejercerla renunciando a *dominar* a sus iguales, lo cual le exigirá sin duda un exigente *autodominio*.

V. DINAMISMO «SOCIAL» DEL TRABAJO

El trabajo recuerda al hombre su dimensión social. Son nulas las posibilidades humanas de un trabajo sin-los-otros. No sólo porque reduce drásticamente la productividad, restringiendo las posibilidades de «tener» más, sino, sobre todo, porque anula toda posibilidad de «ser» más. Idéntica situación se experimentará si se da paso a un trabajo contra-los-otros.

«El trabajo tiene como característica propia que, antes que nada, une a los hombres, y en esto consiste su fuerza social: la fuerza de construir una comunidad»; «la vida social y económico-social es ciertamente como un sistema de “vasos comunicantes”» (LE 20c,d). Dentro de él, cumple el trabajo una *función genética*, aunque a la vez se vaya autoalimentando en las dimensiones comunitarias que contribuyó a formar. Así, «la familia es una comunidad posible gracias al trabajo» (LE 10b,c).

Esta dimensión *sincrónica* de la socialidad está expresando a la vez una socialidad *diacrónica*, apuntada también prioritariamente por el trabajo. La socialidad no lleva al hombre sólo a *existir-con* sus iguales contemporáneos, sino que abarca también la historicidad en la que su «ser» se actualiza. Porque la socialidad es más que ocasional coincidencia, rompe las fronteras de la temporalidad. El hombre descubre en su esfuerzo diario deudor de su pasado, «heredero del trabajo de generaciones y al mismo tiempo coartífice del

futuro de aquellos que vendrán después de él con el suceder de la historia» (LE 16b). Trabajar es, lo sepamos o no, ser-con nuestros iguales, sin limitación de *espacio* ni *tiempo*; unirnos a todos ellos en un esfuerzo de dominio humanizador del universo. Cuando los ignoramos, por falta de un autodomínio capaz de mantenernos fieles a nuestra socialidad, rompemos nuestro tejido social despersonalizándonos bajo la presión de un individualismo desintegrador. Tras los alarmismos maltusianos o los actuales alegatos en favor del medio ambiente, encontramos denuncias de las consecuencias que, incluso para nuestro «tener», puede acarrear el olvido de estas exigencias de nuestro «ser».

Resultaría interesante que nos preguntáramos en qué medida preside esta dimensión cristiana del trabajo, no sólo el discurrir de nuestras relaciones laborales, sino incluso el planteamiento jurídico de sus exigencias «sociales». Encontraríamos más bien referencias a los derechos de los trabajadores «frente a» los patronos, o alusiones al principio de «igualdad de armas»¹³.

No hay que exagerar las consecuencias de esta fraseología, pero tampoco parece sensato ignorarla. Un primer aspecto invita a relativizarla: el derecho apunta, por definición, a la defensa y garantía de ese «mínimo ético» indispensable para que la convivencia humana merezca tal nombre; las reflexiones que veníamos comentando señalan, por el contrario, un horizonte antropológico que invita a una mayor exigencia. El derecho, atento a evitar una situación social bajo mínimos, debe prever la posibilidad del conflicto patológico, anticipándose a regularlo y someterlo a pautas racionales, sin excluir por ello perspectivas más favorables.

No obstante, la terminología utilizada responde también a una realidad sociológica: el predominio en la escena de las relaciones laborales de un vocabulario de confrontación entre intereses puramente materiales; un planteamiento, a la vez materialista y dialéctico, que se ha adueñado del lenguaje, en parte por pereza mental y en parte por conveniencia ideológica. Así, aunque las circunstancias políticas y económicas inviten al acuerdo razonable y a una inteligente solidaridad, con frecuencia se falseará «ideológicamente» esa realidad, presentando los resultados como fruto de una «lu-

¹³ Por ejemplo, en la sentencia del Tribunal Constitucional de 8 abril 1981 (*Boletín Jurisprudencia Constitucional* 2 [1981] p.94.96.101 y 102).

cha». Pero la efectiva rentabilidad política o sindical de esa argucia recuerda en todo caso que se halla aún lejana una efectiva impregnación cristiana de ese núcleo de relaciones.

VI. ¿PROPIEDAD PRIVADA SIN CAPITALISMO?

Problemas de imagen aparte, esta situación recuerda el permanente riesgo de degeneración del «empresario» en «capitalista». El juego del «ser» y el «tener» en el trabajo cobra así una nueva dimensión a la hora de su organización comunitaria. El capital, como expresivo de los medios de producción, no es sino un «conjunto de cosas», mientras que al trabajo ya lo hemos contemplado como expresión de la actividad humana. «La *primacía del hombre respecto de las cosas*» abre así la vía hacia «el principio fundamental»: «que el capital esté en función del trabajo y no el trabajo en función del capital» (LE 12f.23c).

Desde esta perspectiva, desaparece todo motivo para entender la relación entre trabajo y capital como el núcleo de una inevitable confrontación. Los medios de producción son en su mayor medida fruto del esfuerzo humano y expresión de esa solidaridad histórica que naturalmente engendra. Sería ilógico, pues, entender que la lógica del capital le lleva a enfrentarse con el trabajador cuando, por el contrario, el capital «ha nacido del trabajo y lleva consigo las señales del trabajo humano» (LE 12c). Así resulta más fácil entender en qué medida el empresario traiciona su misión cuando se convierte en «capitalista». Esto ocurre cuando despersonaliza su tarea, olvidando su papel central como organizador de un trabajo que lleva en sí una lógica comunitaria. Al instrumentalizar a los que están llamados a trabajar con él, se muestra atento sólo al modo más rentable de utilizarlos, y con ello lo que inclinaba a forjar lazos solidarios acaba en confrontación de «dos fuerzas anónimas»¹⁴. Se produce así una inversión de la *relación natural entre ser y tener, hombre y cosas, causas e instrumentos*. La instrumentalización del trabajo lleva a cosificar al hombre manteniéndolo dominado. Muy contraria es la situación cuando se hace real «el principio de la prioridad del “trabajo” frente al “capital”». El trabajo aparece ahora como la «causa eficiente», mientras el

¹⁴ LE 13c. Esta «inversión» patológica del orden natural del trabajo humano es el núcleo central del capitalismo (cf. LE 7c).

capital es sólo un «instrumento» que, siendo su fruto, debe servirle (LE 12a,d). El trabajador podrá ser así más humano en la medida en que imprime su dominio sobre las cosas.

Sólo rechazando la primacía del capital —entendiendo la actividad empresarial como trabajo humanizador— adquiere legitimidad la propiedad privada. El anatema marxista no estaba falto de fundamento al considerar incompatible con el desarrollo humano el sistema de propiedad coherente con un planteamiento capitalista. Realmente, nadie tiene derecho a apropiarse de otros explotando su trabajo; no sería sino un nuevo modo de esclavitud. Pero en lo que se equivocaba el *marxismo* era al considerar *inseparables propiedad privada y capitalismo*. Si lo que Marx pretendió fue describir la realidad del uso de la propiedad en un determinado momento histórico, prolongado incluso, cabría verificar o falsear el diagnóstico; pero al postular una ley de cumplimiento inexorable, que excluye toda función humanizadora de la propiedad, se adentra en el ámbito de lo «ideológico», que fuerza a ver la realidad como se decidió que inevitablemente debe ser. El reconocimiento de los derechos del trabajador no exige, pues, como condición previa, una actividad expropiatoria, sino que surge cuando se da un uso «ajustado» de la propiedad.

La propiedad no es un pecado original que lastre irreversiblemente las relaciones de trabajo. Su posible valencia negativa sería sólo síntoma de una degeneración *contra natura*, porque la propiedad no es sino uno de los frutos del trabajo como «fuente de derechos» (LE 16a). El cabal entendimiento de esta expresión aconseja una mínima referencia a *qué puede entenderse como un derecho*, porque también este concepto se ve sometido al continuo dilema a que venimos haciendo referencia.

Desde una perspectiva *individualista*, tener un derecho equivale a estar autorizado a disfrutar de un ámbito (más o menos amplio) de aprovechamiento exclusivo y excluyente. Así entendida, la propiedad es por definición la «sustracción» de un bien del posible aprovechamiento ajeno. Se es propietario, pues, compitiendo inevitablemente *contra* otro, al que se niega un trato de igualdad. Marx contempla esta dimensión paleoliberal del derecho en su conjunto cuando lo considera expresión inseparable de un planteamiento capitalista de la propiedad.

Superado el individualismo, ejercer un *derecho* es un

modo de «ser» humanos. El hombre es titular de tantos derechos como posibilidades imagine de ejercer su libertad, reconociendo a la vez al otro como un igual *con* el que debe fecundamente coexistir¹⁵. Los derechos no son ya válvulas de escape de un individualismo calculadamente tolerado, sino una expresión de la *dimensión social* de la persona humana. Desde esta óptica, ser propietario es un modo de ser-con los otros y no contra ellos. Por ello, «la tradición cristiana no ha sostenido nunca este derecho como absoluto e intocable», sino «subordinado al derecho al uso común, al destino universal de los bienes»¹⁶. Como cualquier otro «derecho», no es sino una dimensión de ese tejido social engendrado por relaciones que reconocen al otro como un igual, acogéndolo, y no un instrumento que exija su negación. Ni este ni ningún otro derecho puede entenderse como una pretensión arbitraria e ilimitada; todo derecho es un desarrollo de la propia libertad, legítimo en cuanto que incluye su «ajustamiento» con la no menos legítima libertad ajena.

En la medida en que el *trabajo* engendra relaciones comunitarias de cooperación y alimenta el tejido social, se convierte, pues, en *fuerza de derechos*: de usos solidarios de la libertad. Precisamente porque el trabajo nos lleva a «someter la tierra», experimentando a la vez la necesidad de acudir a los otros, aparece «vinculado desde el principio» a la propiedad (LE 12b). En ésta, el aspecto solidario es decisivo. Su *función social* no puede entenderse como una instancia restrictiva, que vendría a amputar parte de su ámbito propio; es más bien *límite*, en el sentido del borde que delimita su ámbito propiamente jurídico, deslindándolo de lo que sería un ejercicio antisocial (y por ello antijurídico) de la libertad. De ahí que la dimensión de aprovechamiento individual se presente subordinada a la del uso social y necesitada de legitimación. Esta vendrá del fruto social que se produce cuando la persona busca un «provecho propio», siempre que esta expresión se entienda superando reduccio-

¹⁵ Sobre el particular, nuestro trabajo *Para una teoría «jurídica» de los derechos humanos*, en «Revista Estudios Políticos» 35 (1983) p.103-122, y S. COTTA, *La coexistencialidad ontológica como fundamento del derecho*, en «Persona y Derecho» 9 (1982) p.13-18.

¹⁶ LE 14b. Se trata del «primer principio de todo el ordenamiento ético-social» (LE 19b), bien diverso del «economismo» que actuaba como trasfondo del «sistema sociopolítico liberal» en sus orígenes (LE 8c). Sobre lo que sigue, en relación al alcance y límites del derecho a la propiedad, cf. las aportaciones de J. Rivero y T. López.

nismos economicistas para integrar «valores personales». La apropiación privada, humanamente ejercida, incrementa las posibilidades de apropiación ajena; «es primordialmente esta razón la que atestigua en favor de la propiedad privada» (LE 15b).

VII. VERDAD E IDEOLOGIA EN LA «CUESTION SOCIAL»

Desde una perspectiva marxista, todo este discurso expresaría paradigmáticamente la *ideología* de la propiedad privada. «Ideología» equivale aquí a falseamiento de la realidad; encierra un esfuerzo teórico que, en vez de reflejar fielmente los hechos, dejando al descubierto sus consecuencias ilegítimas, opta por camuflarlos neutralizando un previsible rechazo. La *verdad* de la propiedad privada consistiría en sus consecuencias necesarias de explotación inhumana. Por eso, hablar de la propiedad privada como «derecho» equivaldría a presentar como legítimo lo inhumano, invitando a la aceptación pasiva de una situación que exige imperiosamente una solución revolucionaria. El derecho de propiedad cumpliría su función ideológica al legitimar como buena una relación necesariamente perversa.

La discrepancia radical surge a la hora de constatar cuál es la verdadera *naturaleza* de la propiedad. La propiedad no tiene necesariamente consecuencias inhumanas, sino sólo cuando se violenta su relación «natural» con el trabajo, como ocurre en el capitalismo. La apropiación privada de bienes no es únicamente subordinable a su uso común, sino que aparece como un modo «natural» y provechoso de lograr tal objetivo. En tanto se mantenga fiel a su verdadera naturaleza, nos encontramos ante un auténtico «derecho», expresivo de una relación «justa». La justicia dictamina la legitimidad de una situación acorde con la realidad verdadera. Decir que algo es *justo* equivale a afirmar que es «intrínsecamente *verdadero* y a su vez moralmente *legítimo*» (LE 13a). La prioridad del trabajo sobre el capital «es una verdad evidente, que se deduce de toda la experiencia histórica del hombre» (LE 12a). Esto no supone excluir que de hecho puedan darse inversiones, patológicas y antinaturales, de esa debida jerarquía, ni sugerir que no se hayan dado en la historia, incluso mayoritariamente. Lo que se enuncia es una verdad metafísica y no una descripción empírica.

Lo decisivo es que «la antinomia entre trabajo y capital no tiene su origen en la estructura del mismo proceso de producción», que, por el contrario, mostraría su «vinculación indisoluble» (LE 13b). El *marxismo*, por contra, convierte en inevitablemente necesarios posibles resultados inhumanos de la propiedad, excluyendo toda rectificación ética de ejemplos históricos tan reales como aleatorios. Con ello no hace sino repetir el error de los moralistas del *economicismo paleoliberal*, que excluían a su vez toda rectificación ética de la propiedad privada; en este caso, no por considerarla imposible, sino por estimarla superflua, dada su fe en las consecuencias provechosas (para la armonía y el progreso social) del uso individualista de la propiedad.

Lo que se legitima no es, pues, cualquier ejercicio de la propiedad privada, sino aquel que respeta las exigencias éticas que expresan su verdad real. Tampoco se consideran justos todos los usos de la propiedad, sino sólo aquellos que —por implicar un desarrollo «ajustado» de la libertad— merecen el nombre de «derechos». Ejercer el derecho de propiedad es ejercer la condición natural del hombre, que, sabiéndose «“señor” de las creaturas» (LE 13b), reconoce idéntica condición en sus iguales. El hombre es señor de las cosas, sin que esto le obligue a verse necesariamente enfrentado a los demás hombres por una dialéctica amo-esclavo. No hay una estructura real que le condene necesariamente a ello, sino la mera posibilidad fáctica de incurrir en ese desvarío. Puede y debe apartarle de él su propia *exigencia ética*, sin esperar a que un *cambio estructural* (difícilmente concebible sin ella) la haga ya superflua.

Comunismo (la *propiedad privada* es mala por definición) y *capitalismo* (la *propiedad privada* es buena por definición) incurren en una doble caricatura, ignorando las *exigencias éticas* de su legitimación. En ambos casos, el hombre acabará esclavizado por las cosas; en el comunismo, al verse dominado por una planificación impersonal, que lo convierte en instrumento despersonalizado; en el capitalismo, porque no nos es posible tratar a nuestros iguales como cosas sin estar cosificándonos a la vez.

No tiene, pues, sentido un posible *complejo de culpabilidad del cristiano* al sentirse acosado por la sospecha de connivencia, «ideológicamente» conservadora, con el capitalismo. El pensamiento cristiano, cuando rechaza las alegaciones marxistas, no deja al capitalismo libre por falta de

pruebas. Sabiéndose conocedor de la verdad del hombre (y de sus relaciones con los hombres y las cosas que les rodean), denuncia la falsa alternativa entre *dos planteamientos materialistas*, que sólo discrepan en el carácter confesadamente individual o presuntamente colectivo del esclavizador. La defensa de la *compatibilidad* de *cristianismo* y *capitalismo* (como la de la compatibilidad con el *socialismo*, tomado en serio) exige una dimensión rectificadora, de tal profundidad que hace abrigar dudas sobre la posibilidad y licitud de seguir utilizando tales etiquetas ¹⁷.

Cualquier estéril mala conciencia debe dar paso al convencimiento de estar llamados a *defender la verdad del hombre*. Esto, lejos de justificar la sensación de alivio de quien se ve excluido de un enojoso juicio, abre un conjunto de exigencias éticas que han de ir desplegándose en la práctica cotidiana.

La llamada *cuestión social* no es el recordatorio enojoso del parcheo a que habría de ser inevitablemente sometido un proceso cuya lógica interna sería incompatible con la doctrina cristiana. Cuando se asume —con lo que tiene de privilegio y de responsabilidad— la fe como un «saber más», que facilita el acceso a la «verdad» del hombre, se nos recuerda que «la cuestión social debe ser tratada en su dimensión integral», que implica —positivamente— un reflexivo «compromiso en favor de la justicia» (LE 2b). Constatar que «fue justificada, desde la óptica de la moral social, la reacción contra el sistema de injusticia» (LE 8c) que acompañó al proceso de proletarización industrial no es aceptar (resignadamente y *ex post facto*) una propuesta ajena, sino contribuir a llevar a la práctica una «verdad» que, por ser «del hombre», no es patrimonio exclusivo de nadie.

VIII. IMPLICACIONES DE LA «PRAXIS EMPRESARIAL»

Todo esto puede seguir sonando como una invitación para «añadir» al trabajo empresarial un complemento ético.

¹⁷ Los abnegados esfuerzos de tantos «cristianos por el socialismo», empeñados en bautizar (¿aguándolo?) este sistema, encuentran su contrapartida en el intento de M. Novak por desarrollar una apología cristiana del capitalismo, paralela a la apología maritainiana de la democracia; en su favor hay que señalar que su apelación a la etiqueta «capitalismo democrático» incluiría un claro revisionismo ético del modelo (cf. *The Spirit of Democratic Capitalism* [Nueva York 1982] p.19-49).

El empresario, «además» de cumplir las exigencias propias de su labor, tendría la oportunidad de llevar a cabo «otras» exigencias cristianas, renunciando incluso a ventajas que desde ópticas menos exigentes serían irreprochables. Si de lo que se tratara es de hacer caridad, «además» de hacer economía, siempre quedaría la duda de si no sería a la larga más caritativo hacer primero una economía libre de emplastos, sin perjuicio de que el que lo desee pueda luego destinar su fruto optimizado en beneficio de los objetivos que su devoción le marque.

Ya vimos, sin embargo, que la ética no es una perspectiva añadida a la realidad del proceso económico, sino que está inserta en su práctica cotidiana. El empresario —como todo el que trabaja— está contribuyendo —lo sepa o no— a configurar prácticamente un conjunto de relaciones económicas con un sentido ético determinado. No sólo hay creatividad —y *responsabilidad*— ética cuando alguien parte de un *modelo teórico* deseable y procura adecuar a él deliberadamente su conducta práctica; también ocurre otro tanto cuando a golpe de hechos —quizá rutinarios o «inevitables»— se va forjando una *práctica*, probablemente demasiado abigarrada e incoherente como para resultar *modélica*.

El *trabajo* no es mero proceso técnico, sino *praxis* humana. El sujeto no queda situado en la periferia de esa tarea, aportando a ella sólo una motricidad mecánica. En las realidades «prácticas» el sujeto ha de volcar en la tarea su enriquecedora personalidad. A la vez, experimenta una *autotransformación* al encontrar la posibilidad de desarrollar sus propias potencialidades. El sujeto no puede, pues, marginarse de este proceso que le implica; en todo caso, al retraerse irresponsablemente, daría un paso a un doble empobrecimiento: su trabajo quedaría privado de una contribución más intensa y consciente, y él mismo desperdiciaría una oportunidad de enriquecimiento.

Los problemas éticos de las relaciones de trabajo no son fruto de una legalidad fisiocrática inexorable, a la que el cristianismo pretendería desvirtuar proyectando sobre ella perspectivas heterogéneas; no son tampoco simple consecuencia estructural de la malintencionada subversión de una legalidad histórica no menos necesaria¹⁸. *Capitalismo* y *marxismo* se refugian, a su modo, en una perspectiva téc-

¹⁸ Cf. el trabajo de J. L. Illanes en este mismo volumen.

nico-científica que realizaría automáticamente (en clave conservadora o revolucionaria) los imperativos éticos. Nos encontramos ante la *falsa alternativa entre dos tecnocracias*: la del presente capitalista y la de la futura sociedad sin clases. En ambos momentos *no cabría* más ética que la racional aceptación de la estructura «real» del proceso productivo.

Sin ignorar condicionamientos obvios, *el hombre*, por el contrario, *es siempre protagonista de su praxis*. En ella despliega en todo caso una dimensión ética —tanto más rica cuanto más consciente— que le lleva a respaldar prácticamente el modelo vigente o a abrir paso —con mayor esfuerzo, sin duda— a su modificación o sustitución. Así, por ejemplo, la ruptura de una imagen coherente de la relación entre capital y trabajo «ha tenido lugar en la mente humana, alguna vez, después de un largo período de incubación en la vida práctica». Al «materialismo teórico» ha precedido, pues, un «materialismo práctico», constituido «no tanto por las premisas derivadas de la teoría materialista cuanto por (...) una cierta jerarquía de bienes, basada sobre la inmediata y mayor atracción de lo que es material». Sería equivocado ignorar que la raíz del planteamiento materialista de la vida económica está «no sólo en la filosofía y en las teorías económicas del siglo XVIII, sino *mucho más todavía* en toda la praxis económico-social de aquel tiempo» (LE 13c,e)

El hombre no es el sujeto exclusivo de una praxis inevitablemente condicionada por un contorno que le excede: esquemas institucionales, regularidades fácticas, conducta de los otros participantes. Todo ello matizará sin duda su responsabilidad práctica, en la medida en que recorta su creatividad, pero nunca llegará a eliminarla. El trabajo humano —«quizá la clave esencial de toda la *cuestión social*»— no sólo se ha ido viendo enriquecido por la «continua puesta al día» de «las enseñanzas de la Iglesia» (LE 3b,a), con las que la jerarquía ha afrontado el cumplimiento de su responsabilidad ética, sino que inexorablemente se ha ido también produciendo una paralela *puesta al día práctica* por parte de los protagonistas reales del proceso. Que sus frutos hayan sido más enriquecedores o empobrecedores es problema abierto al análisis y a la reflexión.

IX. ¿SER SOLO EMPRESARIO?

Desde esta perspectiva, la decisión conformista de limitarse a ser «sólo» empresario cobra visos de rechazable tentación. Este conjunto de exigencias éticas no es música celestial, desconocedora del funcionamiento real del proceso económico, ni una presuntuosa dimensión meta-empresarial, no se sabe si ética o sólo caprichosamente estética. Refleja, por el contrario, el fondo real que —queramos o no, consciente o inconscientemente— va tejiendo nuestro propio trabajo, positiva o negativamente.

La atrofia de mentalidad laical (propia de esa caricatura patológica, que es una de las variantes del «clericalismo») llevaría al cristiano a sentirse extranjero en las realidades terrenas, sometido a una legalidad que no está en condiciones de doblegar. Ser *cristiano* sería algo así como actuar tenaz y abnegadamente *contra natura*, a la espera de que en el futuro reino pueda jugar en casa al abrigo de la *lógica sobrenatural*. El cristiano con «mentalidad laical» se siente en su propia casa en un mundo creado por su propio Dios. Debe saberse guardián responsable del orden real y verdadero a que dicha creación responde, sin aceptar pasivamente como irreversible lo que lo desvirtúa: ese «acelerado proceso de desarrollo de la civilización unilateralmente materialista, en la que se da importancia primordial a la dimensión objetiva del trabajo, mientras la subjetiva —todo lo que se refiere indirecta o directamente al mismo sujeto de trabajo— permanece a un nivel secundario». Fiel a su responsabilidad, y confiado en su propia *competencia técnica* esforzadamente lograda, ha de aprestarse a una redefinición del orden socio-económico, sin esperar a que rectificaciones calculadas den paso —sin abandonar el materialismo— «al desarrollo de diversas formas de capitalismo, paralelamente a diversas formas de colectivismo». Suya es la responsabilidad a la hora de «encontrar un puesto central en toda la esfera de la política social y económica» (LE 7c,b,d) a unas relaciones de trabajo basadas en su dimensión subjetiva.

Los que con él protagonizan la vida económica, pero —por no ser cristianos— «saben menos» del proceso natural del trabajo humano, estarán en desventaja para intentarlo. Por su parte, los cristianos, que —por no ser ésa su dedicación profesional— ignoran los recursos técnicos a emplear, su «saber más» no les otorgará ciencia infusa con la que

suplir dicha carencia. Esto descarta otro tipo de «clericalismo»: la cómoda e infundada esperanza de que la jerarquía no sólo recuerde los principios básicos de la cuestión social, sino que a la vez diseñe —o canonicé— determinadas fórmulas de aplicación práctica. Esta actitud (esté alimentada por una irresponsable pereza o por un ilegítimo deseo de otorgar en exclusiva a las propias fórmulas el pedigrí cristiano) es incompatible con la *libertad y responsabilidad* que la mentalidad laical exige.

El cristiano ha de sentirse responsable de la necesidad de liberar a la sociedad en la que vive de ese «conflicto real» entre capital y trabajo, fruto de la ignorancia materialista del proceso natural del trabajo. No puede limitarse a resistir estratégicamente «la lucha programada de clases» en que algunos pretenden hacerlo desembocar, sino que ha de aprestarse a ir urdiendo, con su praxis creativa, «un *tejido de vida socioeconómica*» (LE 11d,f) capaz de corregir la desnaturalizada visión materialista del problema. Su ignorancia, o su huida, de esta responsabilidad produciría inevitablemente un déficit. Ante problemas radicales, *el absentismo nunca es neutral*.

A la hora de afrontar esta grave responsabilidad, el cristiano puede sentir añoranza de la cómoda situación que le asignaban las ideologías materialistas. Para el capitalismo, el *mercado* es el verdadero protagonista de la vida económica, a la que dota automáticamente de óptima racionalidad (léase humanidad). Para el marxismo, la protagonista es la *clase* y no el individuo concreto, cuyo afán de protagonismo merecería la misma benévola lástima que Don Quijote enfrentado a los molinos de viento; bien es verdad que la suerte reservada al propietario de los medios de producción no es demasiado confortable, pero al fin al cabo la condenada es la «clase», y nada excluye la posibilidad de alguna hábil finta final. ¿No incurre la doctrina social cristiana en un exceso de angelismo al pretender que el empresario someta la lógica del mercado a una lógica de lo humano o al animarle a sentirse personalmente responsable de un juego de clases que le desborda?

X. «EMPRESARIO INDIRECTO» Y COARTADAS ESTRUCTURALES

La respuesta lleva a poner en juego una categoría novedosa de notable expresividad. «El *empresario directo*» apa-

rece «inmerso en concreto en un sistema de condicionamientos», rodeado de un «conjunto de elementos decisivos para la vida económica en la configuración de una determinada sociedad y Estado». Hasta tal punto esto da paso a un juego de responsabilidad compartida, que este conjunto de personas e instituciones merece el título de *empresario indirecto*¹⁹.

Esta constatación puede producir un benéfico alivio. Quien está recordando estas exigencias éticas demuestra así que no habla de oídas, sino que conoce aspectos básicos de la tarea a llevar a cabo. Pero la evasión de la propia *responsabilidad* sigue excluida. No desaparece, sino que se precisa y, en cierto modo, *se incrementa*. Aunque el empresario no sea un demiurgo que pueda conformar a su gusto el marco en que se mueve, «esta constatación no tiene como finalidad» eximirle «de su propia responsabilidad, sino únicamente (...) llamar la atención sobre todo el entramado de condicionamientos que influyen en su comportamiento»²⁰. El empresario, para no renunciar a ser responsable de su conducta, ha de plantearse en qué medida ha de contribuir a remodelar lo que le condiciona. Su compromiso por la justicia le impide olvidar que «tal sistema de dependencias recíprocas», que «es normal en sí mismo», «puede convertirse fácilmente en ocasión para diversas formas de explotación o de injusticia». Si a ellos añade su convicción de que «la realización de los derechos del hombre del trabajo no puede estar condenada a constituir solamente un derivado de los sistemas económicos» (LE 17c,d), parece claro que su responsabilidad, en vez de volatilizarse, se incrementa.

También el «empresario directo» es «empresario indirecto», en cuanto contribuye a forjar ese marco que acaba condicionándolo cuando actúa como «empresario directo». Pocos como él serán tan sensibles al último alcance de dichas medidas para la suerte del hombre; pocos contarán con su competencia técnica para formular las obligadas alternativas. Su convicción de que no puede conformarse con «ser sólo empresario» si quiere asumir sus responsabilidades hu-

¹⁹ LE 17c,d. «En el concepto de empresario indirecto entran tanto las personas como las instituciones de diverso tipo, así como también los contratos colectivos de trabajo y los principios de comportamiento, establecidos por estas personas e instituciones, que determinan todo el sistema socioeconómico o que derivan de él» (ibid., a).

²⁰ LE 17a. Al respecto el trabajo de E. Martín López.

manas, le llevará a asumir una tarea (no pocas veces ingrata) de remodelación del marco en el que su propio trabajo va a desarrollarse. Si tiene sentido «señalar con mayor precisión estas relaciones mediante la expresión de los múltiples condicionamientos en que indirectamente se configuran», no es con un «significado puramente descriptivo», sino para «poner en evidencia el aspecto deontológico y moral» (LE 19a). El primer resultado del concepto de «empresario indirecto» tiene una consecuencia aparentemente paradójica: *el «empresario directo» debe sentirse dos veces empresario.*

Se excluye, pues, la legitimidad del recurso a una *coartada estructural*, que llevaría a eludir la propia responsabilidad, para dejarse llevar. Resulta irrelevante el signo de la corriente. Notablemente actual es la que se escuda bajo la aceptación obligada del *marxismo* como *método* de análisis *científico* de los problemas sociales, presuntamente aislable de su núcleo filosófico. Frente al beato entusiasmo con que, en ciertos ambientes clericales, se asume ese caprichoso dogma, no escasean las críticas en el texto que comentamos. Tal método (centrado en la lucha de clases como clave explicativa) es insostenible sin la filosofía de que es deudor. Una filosofía que confunde el efecto con la causa y considera el trabajo subjetivo como resultado inevitable de la lucha de clases, cuando tal lucha (y el clasismo subyacente) es en realidad el resultado del olvido filosófico y práctico de la dimensión subjetiva del trabajo (LE 6f). En la medida en que no se abandonara el pensamiento «materialista y economicista» que le sirve de base, «el error del capitalismo primitivo puede repetirse» (LE 8b.14f.7a,c), sobre todo en propuestas sólo aparentemente alternativas. Al final nos encontraríamos con un mero cambio de amo y con la simple transferencia de titularidad de la denostada apropiación monopolística.

Precisamente lo que permite a la *lógica capitalista y marxista* servir como *coartadas* de una inhibición fatalista es lo que las hace rechazables: su minusvaloración de la capacidad conformadora del sujeto y su tendencia a considerar los problemas sociales como la antinomia entre «fuerzas anónimas», olvidando a «los hombres vivos, concretos»²¹. Cu-

²¹ LE 14a. Cf. al respecto la instrucción *Libertatis nuntius*, de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, XI 8. En su carta apostólica a los jóvenes (31 marzo 85) 15, i, Juan Pablo II les llama la atención sobre cómo «el progreso en el dominio de la materia por parte del hombre se di-

rioso «humanismo» el de una filosofía que entiende al hombre como mera «resultante de las relaciones económicas»²². Junto a la «filosofía» marxista, se está rechazando (al considerar negativa y evitable la contraposición de trabajo y capital, y de «los hombres concretos, que están detrás») el núcleo de su «método», que «ve en la lucha de clases la única vía para eliminar las injusticias». La «lucha por la justicia social» tiene que apoyarse, por el contrario, en un «factor constructivo», entretejiendo de forma real y efectiva un orden de «solidaridad» (LE 13a.11d.20c).

XI. CONTRA ESTATALISMO, SOCIALIZACION

Esta solidaridad social (tejido resultante del ajustamiento práctico de libertades) es indispensable para evitar la acostumbrada paradoja de que propuestas alternativas, que pretenden devolver a la sociedad el protagonismo que se le habría sustraído con ayuda de la coacción estatal, acaben engendrando estatalismos mastodónticos. Sólo cuando la libertad se muestra capaz de alimentar iniciativas solidarias surge una positiva *socialización*²³; cuando, por desconfianza en la libertad, se la pretende imponer desde arriba, la *estatalización* es inevitable, por más que la operación se lleve a cabo en nombre de bienintencionados *socialismos*.

Lo «social» es ante todo libertad solidaria; de ahí la capacidad genética que el trabajo encierra al respecto. La «sociedad» no es sino la «encarnación histórica y social del trabajo de todas las generaciones» (LE 10c). Lo social avanza cuando se supera el aislamiento egoísta, pero no para abismarse en una planificación anónima instrumentalizadora, sino para dar paso a una relación cuyos integrantes no pierden en ella su dimensión personal. Esto exige en el trabajo la conciencia de estar ocupándose de algo propio y excluye, por tanto, toda «excesiva centralización burocrática». Este «argumento personalista» resulta, pues, decisivo a la hora

rige en tantos aspectos contra el hombre», y les anima a cambiar de situación.

²² LE 13b,d. Cf. K. MARX, *Tesis sobre Feuerbach* 6 y el comentario de A. DEL NOCE en *Karl Marx: escritos juveniles* (Madrid 1965) p.136-139.

²³ De interés sobre el alcance del concepto las encíclicas *Mater et Magistra* (59-67) y *Pacem in terris* (35-38) de JUAN XXII, así como la carta apostólica *Octogesima adveniens* (24-25, 31, 35, 48-50) de PABLO VI.

de calibrar si es «racional y fructuosa» la «socialización». *No cabe identificar* simplistamente «socializar» con «expropiar». Ya vimos la raíz marxista de ese callejón sin salida. A la supresión de la propiedad privada sigue el «monopolio de la administración y disposición» estatal, con lo que la «socialización» resulta inevitablemente frustrada. Tal consecuencia está suficientemente corroborada por la historia como para que cobre más fuerza aún que la de su coherencia lógica: «el mero paso de los medios de producción a propiedad del Estado, dentro del sistema colectivista, no equivale ciertamente a la “socialización” de esta propiedad» (LE 15b.14g).

Es indudable la *responsabilidad* que al *Estado* compete en los problemas sociales. A él corresponde, en primer lugar, «el concepto de empresario indirecto». Pero sería erróneo derivar de ahí la inevitable necesidad de una «centralización» unilateral. Su función será, por el contrario, lograr «una coordinación, justa y racional, en cuyo marco debe ser garantizada la iniciativa de las personas, de los grupos libres». De ahí que la responsabilidad estatal se manifieste de modo especial cuando no sólo no inhibe, sino que fomenta «una rica gama de cuerpos intermedios con finalidades económicas, sociales, culturales»²⁴.

El problema reviste especial interés, dada la evolución sufrida por la doctrina de los *derechos humanos* respecto al papel exigible al Estado en su defensa. La inspiración liberal de los derechos-garantía, esgrimibles frente al Estado para frenar su expansión intervencionista, se ha visto complementada por la inspiración socializadora de los derechos económicos, sociales y culturales, cuya promoción exige una efectividad de prestaciones de la que ha de responsabilizarse el propio Estado. Se pasa así de unos derechos cuya inviolabilidad ha de verse garantizada *frente al Estado*, a unos derechos cuya promoción exige prestaciones de las que el ciudadano espera disfrutar en última instancia *gracias al Estado*. Pero esta *responsabilidad* estatal respecto a la efectividad de dichas prestaciones no supone la existencia de una necesidad

²⁴ LE 17b.18b.14g. Ni siquiera sus posibles buenos resultados legitimarían a un sistema estatalista, ya que es preciso que la pervivencia de la sociedad quede «asegurada» en todo caso. La encíclica sitúa la función social como un principio ético que obliga a reformar el sistema capitalista y el socialista. Se une así un cierto despego sobre la viabilidad final de ambos sistemas y una invitación a los católicos para que no inhiban su esfuerzo reformista en ninguno de ellos.

de prestarlas siempre por sí mismo, atribuyéndole así el *monopolio* de tal labor ²⁵.

Queda, pues, abierto un amplio campo de «solicitud» en el que el «empresario directo» encontrará cumplida ocasión de asumir la parte de responsabilidad que le incumbe, una vez que experimenta la existencia de un «empresario indirecto», cuya labor no le es ajena. Parece obligado aludir también, siquiera pasajera y momentáneamente, a los peligros —previsibles a fuer de vistos— que a esta tarea acechan. Los dos fundamentales derivan de la defensiva aceptación (consciente o no) de errores ya criticados.

XII. LA MIOPIA DE UN «CAPITALISMO EN SERIO»

El primero surge cuando el empresario, decidido a asumir las responsabilidades que le competen como «empresario indirecto», las reduce, incurriendo así en un nuevo «economicismo materialista». Quizá inconscientemente se ha aceptado una dialéctica de lucha de clases que lleva a aportar al debate sociopolítico no un modelo ajustado de vida social, sino una visión parcial e interesada. En el fondo late el convencimiento de que la misma tensión de la vida social acabará por aproximar exageraciones estratégicas.

Al margen de las exigencias tácticas de toda negociación, se está aceptando ya una visión del «sólo empresario» empobrecedora de su labor. Toda su responsabilidad va a agotarse en la defensa de la libertad de mercado, como si ésta fuera (teórica y prácticamente) aislable de todo otro conjunto de valores delimitadores de un «modelo de sociedad». Buen número de libertades quedan así indefensas ante este obligado desinterés por parte de aquel sector social que, por definición, es más «emprendedor». Toda la vitalidad social parece agotarse en el diseño de sus bases económicas, mientras que (con una imperdonable miopía) las cuestiones de «principios» se marginan, o incluso se ofrecen como benévola contrapartida al adversario, o se les regalan sin más para acallar oscuros complejos de culpabilidad. Con tan sin-

²⁵ Así parecen entenderlo algunos, dando paso a una sesgada interpretación del art.9,2 de nuestra Constitución, que la haría más estatista que socializadora. Cf., por el contrario, las sentencias del Tribunal Constitucional 18/1984, de 7 de febrero, y 23/1984, de 20 de febrero (*Boletín de Jurisprudencia Constitucional* 35 [1984] p.370-371 y 411).

gular procedimiento, los obsesos de lo económico van diseñando el imposible de *una economía libre en una sociedad incapaz de valorar la libertad*, y no rara vez impulsan actividades tendentes a implantar a medio plazo un modelo social contrario, a cambio de presuntas treguas a corto o de hipotéticas benevolencias en un ocasional relevo político.

Si, teóricamente, la pervivencia de la libertad económica desvinculada de un mundo de libertades resulta notablemente problemática, las consecuencias práctico-políticas del empeño no dejan de ser elocuentes. *Una sociedad cuyas convicciones y tópicos son mucho más cristianos de lo que ella misma sería capaz de creer* acabará inclinándose electoralmente hacia opciones que, siendo teóricamente ajenas, o beligerantes, con determinados valores humanos básicos, aparecen en la práctica vinculadas a otros a los que hace sensible la tradición cristiana. El desinterés por la defensa de un modelo social coherente y unitario (basado en la antropología descubierta por el «saber más» cristiano) explica comportamientos electorales sólo aparentemente contradictorios.

Un segundo peligro —aludido también en la encíclica— sería la reducción indebida de la preocupación «política» a un «hacer política» vinculado a los estrechos márgenes de la partitocracia o de la estrategia electoral. La «prudente solicitud por el bien común»²⁶ exige la tenaz y continuada promoción de un modelo de sociedad integralmente humano, apoyado en grupos sociales organizados. Sustituirlos por eventuales operaciones, o por zafarranchos defensivos a corto plazo, puede tener como paradójico resultado que sean filosofías materialistas las que aparezcan, siquiera ocasionalmente, como depositarias de ese resto de espíritu del que —en un ambiente materializado— acaba sintiéndose nostalgia.

Reducir la actividad pública a una defensa de objetivos económicos es inhumano y miope. La libertad económica ha de aparecer como un «derecho humano» más, fruto de algo tan humano como el trabajo, defendida inseparablemente con otros, que con ella (y antes que ella) integren un tejido social digno del hombre. Jugar a un reparto de ámbito de juego —déjame la economía y quédate con la cultura— no

²⁶ LE 20e. La alusión aparece referida a la actividad sindical; al respecto, la contribución de J. Rivero.

sería sólo traicionar lo humano; además se estaría brindando en bandeja un triunfo tan indeseable como difícilmente reversible. Una sociedad progresivamente materializada, y a la vez nostálgica de espíritu, contribuiría a arraigar lo que —desde la izquierda lúdica— se ha caracterizado como una curiosa sirena: cuerpo capitalista y cabeza marxista²⁷. Algo demasiado penoso para poder ser considerado como un «modelo»; se trata más bien de un residuo degenerativo. No es extraño que incluso los nietos del marxismo se nieguen a entrar en ese juego. El futuro de lo humano queda ahora en manos de una generación de cristianos que se muestren capaces de abrir un nuevo rumbo; porque «saben más» sobre el hombre, nunca podrán eludir su responsabilidad al respecto, sean o no felices sus logros.

²⁷ B. H. LÉVY, *La barbarie à visage humaine* (París 1977) p.178. Cf. la aportación de R. Gómez Pérez a este mismo volumen.

Estudios sobre la Encíclica

"Laborem exercens"

Madrid, B.A.C., 1987