

Ricardo Vicente López

Aproximaciones a una antropología judeo-cristiana I

Reflexiones sobre la persona occidental
pensando el futuro latinoamericano

Parte Primera - Aclaración para el lector

Poder pensar esos temas desde la óptica de la centralidad del hombre, y no desde ópticas técnicas, como es habitual hacerlo hoy, por el peso de las ideas imperantes en estos últimos siglos, me parece un camino que ayudará a superar un obstáculo para la realización integral del hombre. Esto exige el logro de una adecuada reflexión que respete la unicidad del hombre y su dignidad. Considerando este planteo como punto central ético que deberá iluminar el tratamiento recién señalado, así como abrir caminos posibles para el correcto desarrollo de la triple temática. Es decir, un intento que deberá permitir despejar el abordaje y la propuesta de un mundo más humano. También se conserva en este nuevo trabajo, y se reafirma, el compromiso que impone la pertenencia y la vocación cristiana latinoamericana que ya estaba en el anterior, pero que ahora adquiere una renovada reflexión.

Palabras introductorias

Tal vez el lector se formule algunas preguntas al enfrentar esta obra: ¿Por qué subrayar la mirada cristiana? ¿no hay aquí encubierta una pretensión de sugerir que el cristianismo contiene la posibilidad de dar respuestas a los problemas planteados? Debo responder: sí. Es una propuesta que parte de sostener que para América el cristianismo ha tenido y tiene mucho que decir. Partiendo de aceptar la limitación que tiene el hombre de abordarse a sí mismo, como persona individual y como persona colectiva, cuando pretende pensar su historia, su esencia, su destino. Tal vez, la profunda mirada de Jürgen Moltman nos pueda abrir un camino dentro de la dificultad que encierra esta problemática. Él nos advierte sobre la paradoja que encierra este intento: "Así es como el hombre viene a ser de hecho el mayor de los misterios para el hombre. Tiene que conocerse, para vivir y darse a conocer a los demás. Pero a la vez él mismo ha de quedar guarecido, para permanecer en vida y libertad. Pues si llegara por fin a penetrar «tras sí mismo», si pudiera constatar qué es lo que pasa con él, entonces ya no pasaría con él absolutamente nada, sino que todo estaría constatado y fijado, y él habría llegado al fin. Entonces el «enigma resuelto» del hombre sería la definitiva liquidación del ser humano" . Equivale a decir, nuestra pretensión de conocer al hombre debe contar con la limitación que nos impone su esencia misteriosa, ese plus de humanidad que nos es inaccesible. Aquello recibido en donación que nos constituye. Sin embargo ello no debe desvalorizar el intento sino colocarlo dentro de la perspectiva señalada.

¿Por qué plantearse una antropología, es decir una mirada sobre el hombre? Para responder a esta pregunta debemos tomar conciencia de la dificultad que tiene el hombre de pensarse a sí mismo, sobre todo en tiempos de tanta incertidumbre como los que vivimos. Cumplir con este propósito, esclarecer una concepción del hombre, se nos impone como una necesidad básica para abordar la compleja situación del mundo del siglo XXI. Sólo a partir de una buena y profunda comprensión de lo humano se nos va a ir abriendo un camino hacia el esclarecimiento de las relaciones sociales, políticas, económicas, etc., que presenta la sociedad capitalista en esta etapa de la globalización. ¿Por qué cristiana? Aquí la palabra «cristiana» hace referencia a un sistema de ideas, a una cultura, a una tradición, a una concepción del hombre, la naturaleza y el cosmos, que ha sido históricamente el fundamento del occidente moderno. Porque nuestra

cultura occidental, como así también la latinoamericana como parte de ella, tiene profunda raíces que sostienen todo el edificio del mundo occidental. Estas raíces se prolongan hasta tocar, en la profundidad histórica, la Palestina de los siglos XIII y IX a.C. y entroncan luego, alrededor del siglo V a.C., con la cultura helena para luego, a partir de la predicación de Jesús de Nazaret y la de sus discípulos, dar lugar a una renovación de las viejas tradiciones.

Por lo tanto en la tradición judeo-cristiana y su entronque con la tradición helena, se encuentra el cimiento más sólido del occidente moderno. Para ello nos remitiremos a las fuentes más antiguas de este pensamiento, sobre todo a las de la tradición hebrea no valorada suficientemente, por los consabidos prejuicios antisemitas que la Europa medieval y moderna cultivó, muchas veces ocultamente. Como consecuencia de ello se produjo una sobrevaloración de la tradición griega que ocultó los valores y la sabiduría semita.

Esto nos permitirá replantear el problema colocando en el centro de nuestro pensamiento al hombre «imagen y semejanza» («todo el hombre y todos los hombres» en el decir de Pablo VI). De este modo, ofreceré un desplazamiento de la óptica desde la que habitualmente se aborda el tema, en estos tiempos crepusculares que obligan a pensar por sobre el horizonte inmediato, hacia tiempos y espacios más lejanos. Se abre así un panorama diferente que, como consecuencia de su propia descomposición social, posibilita, y al mismo tiempo obliga, volver a pensar aquellas viejas cuestiones que rodean al hombre. Reubicándolas en el lugar de donde, tal vez, no debieron haber salido nunca. Pero que, sin embargo, fueron desplazadas por los modos científicos y técnicos del pensar positivista. Esta es la herencia del fuerte impacto cientificista del siglo XIX que se prolongó hasta la primera mitad del XX. Se redujo así la reflexión de la problemática humana a los estrechos límites de las investigaciones de las ciencias naturales. Superar esas limitaciones también es propósito del presente trabajo. Ofrecer una antropología que abarque la totalidad del hombre, sin olvidar las limitaciones mencionadas, y que contenga la mayor cantidad posible de esa multiplicidad de ópticas que convergen sobre ella. De modo tal que nos habilite a pensar hacia distintas dimensiones de lo social que se cruzan hoy en el camino de la realización integral del hombre. Esto, a mi entender, nos capacitará para seguir por un camino nuevo hacia una comprensión más profunda de lo humano. La intención es, entonces, poder detectar todos aquellos mecanismos sociales que se fueron interponiendo entre el hombre y las cosas y de allí entre el hombre y el hombre; como consecuencia final entre el hombre y la trascendencia. Aunque este orden de temas no debe ser pensado como un antes y un después sino sólo como distinciones metodológicas con el propósito de estudio. Así también deberemos repensar el encubrimiento, sea o no intencional, que realizaron y realizan ciertas corrientes de pensamiento, revestidas del ropaje de las ciencias sociales lo cual les permite aparecer bajo una aparente objetividad. Éstas no son sino formas ideológicas, es decir modos del pensar que corresponden al sistema social dominante y por tanto responden a intereses particulares. Estos intereses, no siempre manifiestos, al no ser asumidos como tales, esconden o encubren la explotación del trabajo humano, la alienación y la distorsión de la dignidad de la persona. Si bien esta tarea excede el marco de la antropología cristiana tradicional, creo imprescindible sumergirnos en ella para disipar un mar de confusiones que impide una correcta aproximación a lo humano.

1.- *Reflexiones sobre la antropología*

El presente trabajo pretende ser nada más que una aproximación, una iniciación, una apertura al tema del hombre, en su contexto social, político, económico, etc., porque, como nos advierte Gerd Haeffner: "Desde que existe un pensamiento consciente, que va más allá de la satisfacción perentoria de las necesidades vitales, se ha planteado la cuestión de la esencia, origen y destino del hombre". Martín Buber (1878-1965) nos llama la atención sobre un aspecto sorprendente. Nos lleva a pensar sobre otra paradoja de estos tiempos modernos, en los que pareciera que la ciencia puede resolernos todos los enigmas. Citando un pasaje de la *Búsqueda de la verdad* de Nicolás de Malebranche (1678-1715), nos invita a leer:

«Entre todas las ciencias humanas la del hombre es la más digna de él. Y, sin embargo, no es tal ciencia, entre todas las que poseemos, ni la más cultivada ni la más desarrollada. La mayoría de los hombres la descuidan por completo y aun entre aquellos que se dan a las ciencias muy pocos hay que se dediquen a ella, y menos todavía quienes la cultiven con éxito».

Martín Heidegger (1889-1976), pensando sobre la antropología de Emanuel Kant (1724-1804), expresa en un tono casi de sorpresa, y en la misma dirección, algunas consideraciones que pueden servirnos como puntada inicial de este itinerario. Porque el hombre en tanto tal ha pasado a ser un problema central de los tiempos modernos:

«En ninguna época se ha sabido conquistar tantos y tan variados conocimientos sobre el hombre como la nuestra. En ninguna época se expuso el conocimiento acerca del hombre en forma más penetrante ni más fascinante que en ésta. Ninguna época, hasta la fecha, ha sido capaz de hacer accesible este saber con la rapidez y facilidad que la nuestra. Y, sin embargo, en ningún tiempo se ha sabido menos acerca de lo que el hombre es. En ninguna época ha sido el hombre tan problemático como en la actual».

La insistencia en este planteo la volvemos a encontrar tiempo después en Juan Pablo II, en su discurso inaugural de la Conferencia de Puebla, al abordar el problema de la verdad sobre el hombre, profundiza el planteo desde una mirada cristiana sobre el particular. Nos encontramos, entonces, con palabras semejantes y de un tono similar:

«La nuestra es, sin duda, la época en que más se ha escrito y hablado sobre el hombre, la época de los humanismos y del antropocentrismo. Sin embargo, paradójicamente, es también la época de las más hondas angustias del hombre respecto de su identidad y destino, del rebajamiento del hombre a niveles antes insospechados, época de valores humanos conculcados como jamás lo fueron antes».

Este tema particular, la problematicidad que el hombre le plantea al hombre, que al decir de las citas previas, se hace especialmente aguda y angustiosa en estos tiempos, es la que deberemos abordar dentro de nuestros límites humanos, históricos y culturales, es decir, desde nuestra mirada de hombres latinoamericanos en el principio de este siglo XXI, pero con toda la profundidad de la que seamos capaces, sin olvidar que estamos intentando la aproximación a un misterio, cuya aceptación nos impone una limitación absoluta. Creo que radica allí la posibilidad de comprender nuestra época, nuestras dificultades actuales y los caminos de salida posibles del

mundo de hoy. Porque las preguntas que se nos presentan cotidianamente, es evidente, no nacen de una curiosidad científica que los hombres de hoy tenemos, incentivadas por los avances de la ciencia y la técnica; nacen de la vivencia diaria de una soledad e incertidumbre que nos abrumba y de una miseria que avanza, encontrando en los más indefensos sus más injustificadas víctimas.

La angustia de la que habla Juan Pablo remite a un tema existencial, habla de identidad y destino, temas que sólo pueden ser abordados desde ese ámbito que abre el pensar antropológico, filosófico y teológico. Preguntas que ya se adivinaban en aquel "¿Acaso yo soy el guardián de mi hermano?" que pretende ocultar el crimen, más grave aún cuanto que intenta justificar el desentendimiento del hermano, del otro, del prójimo, tan grave hoy. Muestra al mismo tiempo una interrogación respecto de quién es o debe ser el hombre, pregunta ética. Y si esta época, como nos advierten las citas, ha sido tan permeable a este tema es por lo señalado, porque ninguna ha llegado como ésta a una situación tan extrema, en la que el problema más importante que el hombre enfrenta es él mismo, frente a sí y frente a sus hermanos. La situación de angustia en la que se encuentra el hombre moderno, y que nunca parece haber sido tan aguda como la que se ha presentado a partir del siglo XX, nos empuja a aventurarnos en la búsqueda de algunas respuestas que puedan calmar en parte esa sed de comprender, en tanto sed de justicia.

En esta dirección debemos advertir que la antropología, en sus dos abordajes filosófico y teológico, no es la responsable de la creación de esta grave y profunda problemática, ella se encuentra con estas preguntas y, dado el carácter que revisten, no puede sino intentar buscar algunos modos de abordar la verdad sobre el hombre. Joseph Gevaert nos introduce en esta reflexión proponiéndonos pensar el tema desde un modo de considerar las características de este problema que dirige tres miradas sobre el particular: la de admiración y maravilla, la de frustración y desilusión, y la de experiencia de lo negativo. La primera hace referencia a la capacidad humana de dominio sobre la naturaleza y de creación de obras que deslumbran: el hombre ha sido y es capaz de todo ello. Pero, al mismo tiempo, la sorpresa por las iniquidades atroces de las que es capaz, mostrando una maldad no equiparable a ningún otro ser vivo: el hombre ha mostrado también ser capaz de todo ello, acompañadas por las experiencias de múltiples derrotas que se sufren individual y colectivamente. Y, finalmente, la experiencia del vacío interior, de la alienación, de la vida sin sentido, cuestiones presentes permanentemente en la sociedad industrial. Gevaert nos coloca ante la pregunta por el hombre:

«El punto decisivo que permite comprender la problemática antropológica que preocupa a la época actual y que al mismo tiempo nos introduce en el misterio eterno del hombre parece centrarse en este interrogante: ¿el hombre es un ser (individual) orientado en primer lugar hacia el mundo (en el que hay también otros hombres), o bien es ante todo un ser en comunión con otras personas en el mundo? Según la respuesta que se dé, la antropología será profundamente distinta».

Partiendo de la distinción que hace nuestro autor podemos ubicarnos en la perspectiva que queda adoptada en este trabajo. La respuesta es para mí clara y creo necesario afirmarla desde los primeros pasos: "*el hombre es ante todo un ser en comunión con otras personas en el mundo*", lo cual lo define a partir del concepto de relacionalidad. Es la mirada constitutiva de la

madre la que hace persona al recién nacido, y esto será la puerta de entrada a una vida de relaciones, marca definitiva de lo humano, una entrada a la vida en sociedad que lo coloca en un mundo de y con personas.

El filósofo francés Emmanuel Levinas (1906-1995) ha centrado sus reflexiones en este aspecto fundamental de lo humano, la relación con el otro como condición de su humanidad. Gevaert, sintetizando el pensamiento de Levinas, dice que el rostro del otro como otro se impone por su propia fuerza, por su sola presencia, como constituyendo lo humano del hombre: "la desnudez del rostro es también la presencia del ser indigente y necesitado del mundo", donde se perciben los ecos bíblicos del pensamiento del francés.

«La desnudez del rostro es toda la humanidad y simboliza a la condición humana como tal; es la presencia exigente que afecta a la existencia y eleva a las relaciones interpersonales por encima de la sola esfera intimista y privada: es preciso reconocer al otro en el mundo».

Y cita a Levinas en su refutación a Heidegger:

«El hecho último es la relación del ego con el otro, esto es, mi acogida del otro; aquí las cosas no se manifiestan como aquello que es construido, sino como aquello que es dado».

La relación con el otro, sostenida por la relación con el Otro (Dios), es el fundamento de lo humano y estamos ya, entonces, en terreno teológico, en una aproximación al tema de la gratuidad. Leamos todavía una cita más, ésta de Edward Schillebeekx en la que se sigue una línea similar de pensamiento:

«El hombre es un ser que no se realiza a sí mismo más que entregándose a los demás; que no se posee a sí mismo más que abriéndose a su prójimo... la persona no se realiza, no se perfecciona interiormente más que en la intersubjetividad de las relaciones "yo-tú" en el seno del mundo».

Porque, agrega a ello Martín Buber:

«La individualidad aparece en la medida en que se distingue de otras individualidades. Una persona aparece en el momento en que entra en relación con otras personas. La una es la forma espiritual de una separación natural. La otra es la forma espiritual de una natural solidaridad de conexión... La finalidad de la relación es el ser propio de la relación, es decir, el contacto con el Tú. Pues en el contacto con un Tú, cualquiera que sea, sentimos pasar un soplo de ese Tú, es decir, de la vida eterna».

Viktor E. Frankl (1905-1997) ve también la necesidad de esta relacionalidad y agrega a ello su mirada de psiquiatra, que percibe la distorsión que deriva en enfermedad, Sin perder de vista que ésta es efecto de una cultura que hipertrofia un aspecto en detrimento de otros, el yo por sobre el otro. El hombre es tal en un mundo en el que él es el dador de sentido al mundo en que habita, y éste es el fruto de su realización como persona, sólo posible en un marco de relaciones con el otro, en tanto semejante y prójimo. Ese otro debe ser tomado como un tú constitutivo del yo. En ese encuentro se funda la persona como tal y encuentra la posibilidad de su realización y, por lo tanto, de su felicidad. El hombre es, entonces, lo que es por la presencia del otro como un tú:

«En virtud de su deseo de sentido, el hombre aspira encontrar y realizar su sentido, pero también a encontrarse con otro ser humano en forma de tú. Ambas cosas, la realización de un sentido y el encuentro humano, ofrecen al hombre un fundamento para la felicidad y el placer... En lugar de ser el placer lo que debe ser: un efecto (el efecto secundario de un sentido realizado o del encuentro con otro ser), se convierte en el objetivo de una intención forzada, de una hiperintención. La hiperintención va acompañada de una hiperreflexión. El placer pasa a ser el contenido y el objeto de la atención humana. Pero cuando la persona neurótica se preocupa por el placer, pierde de vista el fundamento mismo... y no puede producirse ya el efecto deseado. Cuanto más busca el placer, más se le sustrae».

Este rápido sobrevuelo por sobre el problema, tal como se nos presenta en el mundo de hoy, exige profundizar el pensamiento sobre lo humano, dada la cantidad de interferencias que padece dentro de la sociedad de masas o de mercado. Para ello propongo un buceo en lo más profundo de la conciencia de la cultura occidental para encontrar el tema en sus definiciones originales y originantes. No olvidando que occidente se constituye por la confluencia de dos culturas, que mantuvieron relaciones muy cercanas entre ellas, la hebrea y la helena, las cuales a partir de la aparición del cristianismo fuerzan una unidad, o síntesis, en la que se vuelcan los contenidos de la tradición hebrea en los moldes conceptuales helenos. Los primeros siglos de nuestra era fueron los artífices de esta magna tarea. Es, entonces, precisamente en la dilucidación de los temas que deberemos enfrentar, que se nos hace especialmente necesario plantearnos la necesidad de un tipo de pensamiento que responda a esas exigencias.

Por lo que queda dicho, la ciencia es sin duda un soporte necesario, pero insuficiente, porque sus métodos nos constriñen a movernos dentro de los límites de lo materialmente experimentable. Es, por cierto, lo experimental en tanto tal, la cuestión a tener en cuenta, como dificultad que la actitud de la ciencia moderna presenta para este tipo de pensamiento que estoy proponiendo. Es Heidegger quien mejor nos coloca frente al problema: "

«El experimento de la investigación moderna no se limita a ser una observación más exacta en materia de grado y alcance, sino que es el procedimiento de confirmar la ley en el marco de un esbozo exacto de la naturaleza y a su servicio».

La palabra «exacto» encierra la esencia de la cuestión. Sigamos a Heidegger:

«Pero la investigación de la naturaleza no es exacta porque cuente exactamente, sino que debe contar así porque la vinculación a su campo de objetos tiene carácter de exactitud».

Es el modo de enfrentar la naturaleza, pensada ésta como un entramado de ecuaciones, lo que hace que para la ciencia moderna la exactitud sea el requisito imprescindible de toda investigación.

Agrego acá palabras de Raimon Panikkar:

"Ya no se considera qué es el ser o qué debería ser, o qué son las cosas, sino que sólo se toma nota de cómo se comportan y reaccionan. Las estadísticas, la ciencia del ordenador y la experimentación poseen la primacía metodológica».

Por ello el pensamiento queda subordinado a la dictadura de la metodología, pierde su libertad. De modo tal que lo no-exacto queda recluido al sótano de las opiniones de poco valor. Agrega Heidegger:

«Por el contrario, todas las ciencias del espíritu, y aun todas las ciencias de lo viviente, precisamente para permanecer rigurosas, tienen que ser necesariamente inexactas».

Comprender que una antropología, más aún la filosófica o teológica, para ser rigurosa debe ser inexacta es la clave de este problema. Porque la vida no puede ser exacta, mucho menos la vida del hombre, porque simplemente no podría ser vida; la vida supone un enorme grado de imprevisibilidad y libertad, por lo tanto de posibles errores, pero des-oculta lo que puede aparecer inesperadamente: la novedad. La rigurosidad de la investigación requiere de otros métodos para ganar en profundidad. «Lo inexacto de las ciencias históricas del espíritu no es un defecto, sino sólo el cumplimiento de un requisito esencial para esta clase de investigaciones».

Muchas de las preguntas que debemos hacernos no encuentran, entonces, la necesaria profundidad en el terreno de la investigación científica. Debemos avanzar hacia la filosofía y la teología, y ello con toda rigurosidad. Por ello sostiene el jesuita español Juan Alfaro:

«Hay que dar un paso más: la reflexión teológica supone, exige y necesita la reflexión propia de la filosofía... quiere decir solamente que no se puede hacer-teología sin hacer-filosofía, una filosofía auténtica y autónoma, fundada en sí misma, y que no parte de la revelación cristiana; de lo contrario no sería filosofía».

Significa esto que la «razón» es previa a todo el investigar científico, que impone una exigencia de rigurosidad al pensar que, por lo tanto, éste no puede solazarse por senderos caprichosos. Nos enfrentamos acá con un tema que debe ser replanteado: *hablar de razón no es hacer uso de un vocablo unívoco. La razón es un producto histórico, es una reelaboración humana de una herencia de la especie homo sapiens-sapiens*. Por ello, debemos pensar la razón como un concepto que encierra una multiplicidad de formas que se fueron dando en la historia.

El tema excede en mucho lo que estoy tratando de analizar, por ello, sólo diré para avanzar en la comprensión que la referencia a las dos tradiciones fundantes de occidente, que *son a su vez dos formas de la razón que entendieron el saber de modos diferentes*. Otro tanto se debe decir de la razón moderna, sobre todo en su versión científica- matemática, agrega Xavier Zubiri (1898-1983): «Lo cual nos indica ya que en la propia razón hay que distinguir lo racionalmente accesible y lo que es razonablemente accesible». Estas dos dimensiones de la razón deben ser retenidas para todo lo que se diga después, dado que la modernidad nos acostumbró a pensar en un solo modo de la razón: *la razón cuantificadora*.

Desde ámbitos cristianos, que necesariamente incluyen la fe, es imprescindible superar la dicotomía entre fe y ciencia que poco favor le ha hecho a la clarificación de este tema. La aceptación de una sola modalidad de la razón ha sido un obstáculo serio para el tratamiento de los temas humanos con una mayor profundidad.

"La fe supone la razón" afirma Alfaro, y la fe es también una modalidad de la razón y en ella se sostiene. Prueba de ello es la encíclica que Juan Pablo II ha dedicado *a esta trascendental relación entre la razón y la fe*, a su complementariedad necesaria y a la estéril separación entre ambas:

«La razón, privada de la aportación de la revelación, ha recorrido caminos secundarios que tienen el peligro de hacerle perder de vista su meta final. La fe, privada de la razón, ha subrayado el sentimiento y la experiencia, corriendo el riesgo de dejar de ser una propuesta universal. Es ilusorio pensar que la fe, ante una razón débil, tenga mayor poder incisivo; al contrario, cae en el grave peligro de ser reducida a mito o superstición. Del mismo modo, una razón que no tenga ante sí una fe adulta no se siente motivada a dirigir la mirada hacia la novedad y el radicalismo del ser».

Sin embargo, es necesario no perder de vista la advertencia que hace Jorge G. F. Hegel [¹] (1770-1831) al ingresar en tan dificultoso terreno. Lo dicho respecto de los distintos abordajes a la cuestión del hombre, que están condicionados por el concepto de razón que los sostenga, *puede hacernos parecer que son todos caminos posibles y válidos*. Si bien es cierto que no puede decirse que haya un solo camino verdadero, porque ello nos llevaría hacia una posición de un dogmatismo insoportable, también *es cierto que vivimos en tiempos de un relativismo intenso que presenta todo camino como valedero*. De allí que el agudo pensamiento del filósofo alemán nos obliga a pensar con mucho cuidado para no caer en fáciles errores, en pos de una liberalidad falsa:

«Parece justificada la preocupación, en parte, de que pueda haber distintas clases de conocimiento y entre ellas una ser más idónea que las demás para alcanzar este objetivo último, y con ello pueda elegirse erróneamente entre ellas, en parte también de que, siendo el conocimiento una facultad de índole y extensión acordadas, es posible que, sin determinar más exactamente su naturaleza y límites, se capten nubes de error en lugar del cielo de la verdad»

2.- Los problemas y las respuestas en la tradición judeo-cristiana

Por lo tanto, encontramos que la pregunta sobre el hombre debe ser realizada en relación al otro y, dentro de la tradición judeo-cristiana ante el Otro mayor (Dios). Aunque, es necesario señalar, esto no ocurre sólo dentro de ella. Debemos recordar la inscripción que había en el templo de Apolo: *«¡Conócete a ti mismo!»*. *La invitación era realizada en terreno sagrado, se realizaba ante la presencia de los dioses, por ello obligaba a tomar conciencia al invitado a conocerse en su finitud humana ante la infinitud de lo divino*. Homero llamaba a los dioses "inmortales" y al hombre "efímero mortal". En el Antiguo Testamento se hace referencia al hombre como lo creado por Dios, Adam, cuya etimología lo coloca en relación con la tierra, *adama, creado a partir de la tierra, es decir, de la naturaleza, finito también ante la infinitud divina*. Ambas tradiciones nos ubican en ese descubrimiento de aquellos hombres respecto de la característica de este ser que, *siendo él finito, se para ante lo infinito, adquiriendo conciencia de esa infinitud: es la finitud que descubre el infinito*. Sin poder dejar de sorprenderse sobre el privilegio de ser *el único finito que sabe de la infinitud*.

¹ Fue un filósofo y teólogo del Idealismo alemán, el último de la Modernidad, llamado incluso la "conciencia de la modernidad".

La pregunta sobre el hombre la descubrimos desde muy antiguo, dentro de la tradición occidental, como realizada ante Dios. "Surge concretamente, de cara a la sorprendente y concreta interpelación y encargo divino. Así es como en el monte Sinaí (Ex 3,11) pregunta Moisés ante Dios que le habla desde la zarza ardiente y le encarga liberar a Israel de la esclavitud de Egipto: «¿Quién soy yo para presentarme ante el Faraón y hacer salir de Egipto a los israelitas?»" nos dice Moltman.

Esa es *la expresión de las limitaciones que sabe que tiene ante la tarea encomendada*. Entonces allí descubre, dice Moltman: "La vocación divina que exige de él, un ser nuevo, *lo estatuye en una diferencia insuperable frente a sí mismo*". Pero, al mismo tiempo, descubre en la respuesta: "*Yo estaré contigo*" por lo que *su indigencia aparece sostenida por esa compañía excepcional. El hombre es finito pero lo absoluto está con él*. "No temas ni te espantes porque yo estaré contigo en todo lo que hagas". Esto le permite a Moltman la siguiente reflexión:

«... La pregunta del hombre ¿quién soy yo? no es respondida directamente, sino que está además allá donde Dios garantiza su presencia y su compañía en el camino de la vida...». Aquí, por tanto, la pregunta del hombre acerca de sí mismo es respondida con la comunicación de Dios a este hombre «Dios con nosotros - Emmanuel»...".

Se puede ver en estas reflexiones la necesidad de partir de la revelación bíblica. Será entonces esa la óptica desde la que abordaremos el tema para poder hacerlo con una mirada que pretende ser abarcadora e integradora. Esto supone, entonces, *una mirada teológica, entendida ésta como un modo de pensar al hombre desde Dios, pero no de cualquier dios, sino del Dios de Abraham y Moisés que es Quien se revela al pueblo hebreo. En esa revelación encontramos una figura para pensar al hombre en su verdadera dimensión*.

El hombre es un proyecto de realización que puede mirarse en el espejo de la «imagen y semejanza», por ello para completar su revelación se encarnará, siglos después, en la persona de Jesús de Nazaret. Es decir, un Dios que sufre con los que sufren, que ama a los más pobres y que promete una liberación integral, el *Reinado de Dios en la tierra*. Por lo tanto deberemos partir del reconocimiento de los contenidos de la teología:

«Como ciencia de Dios que sistematiza y explica la fe de un pueblo creyente, ayuda a comprender dicha fe, conocer sus fuentes, ver sus consecuencias y exigencias y percibir la organicidad de todo el conocimiento sobre Dios y la historia de salvación. En tanto que esta comunidad está situada en el mundo, la teología tiene también su propia palabra teológica sobre él, sabiendo que es un mundo creado, redimido y llamado a la consumación».

Partiendo, entonces, de lo afirmado "la Antropología Teológica investiga al hombre conforme a la Sagrada Escritura, a la Tradición y Magisterio Eclesiástico, y la Reflexión Teológica". Avanzando sobre el tema agrega el jesuita peruano Ricardo Antoncich (1931-2018):

«Sostenemos, además, que esta visión racional y englobante, puede estar iluminada por la fe. Hablamos, por tanto, de una antropología filosófico-teológica, en la que la razón articula con sus propias exigencias de rigor lógico los datos ofrecidos por la fe. Esa «cuestión» va a ser tratada aquí desde las propuestas y respuestas que *nos ofrece la tradición judeo-cristiana por ser parte fundamental de la conformación de la cultura occidental*. Cultura que ha logrado sus mayores realizaciones porque se sostiene en una sencilla verdad: "Así como

no hay hombre sin mundo, tampoco hay hombre sin Cristo: el sentido último del fenómeno humano, sólo se puede percibir a la luz de Cristo».

Sin embargo, el occidente moderno fue relegando al olvido esta verdad que, a pesar de ello, no dejó nunca de funcionar como fundamento de su cultura. El concepto persona es producto de la reflexión cristiana de Occidente, probablemente haya sido Tertuliano (160-240) el primero en utilizar este concepto. Fue el modo de resolver el problema que presentaba la comprensión del hombre Jesús, la dificultad de pensar el ser hombre y ser Dios. El humanismo presente en la cultura occidental, sobre todo a partir del Renacimiento es también prueba del sello cristiano que esta cultura tiene.

Por esas razones, para aproximarnos a la comprensión de ese subsuelo que es también parte integrante de la cultura latinoamericana, *desde ese modo de mirar al hombre, deberemos despejar previamente el camino de las doctrinas que interfieren, oscurecen, desdibujan u ocultan la imagen del hombre. Hoy, y tal vez sea éste el mayor problema, debemos enfrentar una concepción del hombre que se presenta como teología implícita y que subyace al tema del pensamiento económico neoclásico (más conocido hoy como neoliberalismo). En esta concepción se hace referencia a la tradición liberal para adquirir cierta prestancia clásica, pero no debe escapársenos que ha desvirtuado las raíces originales de la corriente que dice defender, el liberalismo económico (Adam Smith (1723-1790), David Ricardo (1772-1823)). Es, una vez más, tarea del cristianismo des-velar los contenidos ocultos para hacerlos transparentes ante la mirada del hombre.*

La remisión a los orígenes del pensamiento hebreo no es arbitraria, como se puede ver en las afirmaciones leídas. Tanto en Levinas como en Schillebeekx *aparece la relación con el otro y con el Otro como un cimiento inamovible. Recuperar el pensamiento semita que se expresa en la Biblia es, así, una necesidad para una reflexión profunda sobre lo humano. Allí se encuentra una de las fuentes, tal vez la más importante, que constituyó la fertilidad del suelo dentro del cual emergió la cultura occidental y que, debido es señalarlo, los últimos quinientos años arrojaron parcialmente al olvido.*

El haber vertido el contenido de ese pensamiento en categorías helenas ha contribuido, tal vez, a este olvido, por ello *se ha ido apartando de la raíz más rica, raíz que dio su mejor fruto a través del cristianismo en la cultura europea (primero medieval, luego renacentista y posteriormente moderna). Cada una de estas etapas agregó y quitó, no siempre posibilitando su más rica expresión. Pero fue haciendo un camino que desemboca para nosotros en este presente latinoamericano, desde el cual se abren muchas posibilidades para la reconstrucción propuesta de un humanismo sostenido por la tradición hebrea, con los aportes helenos mestizada con las tradiciones indoamericanas.*

Empezar, entonces, por las primeras afirmaciones del Antiguo Testamento *nos coloca en un punto de partida fundamental para la cultura occidental. Allí se atesoran los conocimientos de una sabiduría milenaria que fue cimentando nuestro pensar. Ese documento histórico, la Biblia:*

«Nació de la experiencia humana, política, económica y espiritual del pueblo de Israel y de la Iglesia primitiva... Se acumula allí lo más rico y profundo de la reflexión que se presenta ante nosotros como la tradición hebrea. La Tradición es el medio vital en el que se fueron gestando... todos esos conocimientos».

La cuestión que Haeffner nos plantea aparece ya en el Antiguo Testamento en la necesidad de responder a interrogantes existenciales. La lectura del Salmo 8, nos coloca ante la angustia de un rabino que le dirige a Dios la pregunta:

«Al ver el cielo, obra de tus manos, la luna y las estrellas que has creado: ¿Qué es el hombre para que te acuerdes de él?, y al observar el rango que le fue asignado dentro de la creación reflexiona: Lo hiciste poco inferior a los ángeles, lo coronaste de gloria y esplendor; le diste dominio sobre la obra de tus manos, todo lo pusiste bajo sus pies».

Aparece la fundamental importancia de colocar la primacía humana, por sobre todas las cosas creadas, dando cuenta de esta primera pregunta, *cuya respuesta permitirá sostener todo el andamiaje del pensamiento sobre el hombre que construyó Occidente*. Toda la problemática humana (existencial, social, política, económica, etc.) encuentra allí un punto de partida imposible de dejar de lado *para una solución feliz a tanta injusticia y dolor*. Este salmo es, sin duda, una exclamación de sorpresa, de perplejidad, dada la experiencia que nos ofrece esa pequeña criatura comparada con la inmensidad del universo.

Su menesterosidad animal también sorprende al compararlo con sus compañeros del reino animal. En este sentido nos señala Haeffner:

«El hombre sólo aparece como un ser deficiente, cuando se establece como criterio la seguridad animal para la conservación y transmisión de la vida animal, es la misma observación que ya había hecho Prometeo, en la mitología griega, al compararlo al resto de los animales. Por ello emprende la aventura de robar el fuego a los dioses para compensar tanto desvalimiento. También es lo que observa Blaise Pascal (1623-1662) en el recuerdo de la metáfora de la frágil caña».

Esta situación de dominio sobre todo lo creado, en la reflexión de los rabinos hebreos, no puede ser atribuida tan solo a la capacidad del hombre, a todas vistas, realidad frágil y limitada. Pero debemos advertir que, a diferencia de la tradición helena, *esto no está planteado como un enfrentamiento con los dioses y un triunfo sobre ellos, tal como aparece en el mito de Prometeo*. Es entendido como una donación de Dios, confiando en el hombre y en su capacidad creadora, aun a riesgo de las pequeñeces y desviaciones, con frecuencia egoístas, en las que éste puede caer.

El tratamiento de esa limitación será expuesto por esos rabinos en el mito del pecado original. *El dominio será otorgado para que use los bienes pero no abuse de ellos, descubra los secretos de la naturaleza y desarrolle todas sus potencialidades*. Como después corroborará la Constitución pastoral *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II (1961-1965):

«El hombre ha sido creado *a imagen de Dios*, capaz de conocer y amar a su propio Creador, quien lo constituyó como señor de todas las criaturas de la tierra para que las gobernara y de ellas usara, glorificando a Dios».

Para recuperar esa «imagen y semejanza» Jesús les recordará con su prédica y su testimonio, a los hombres que humillan a sus semejantes y a la creación, cual es la misión que les ha sido encomendada. El cristianismo como pensamiento y como enseñanza, si bien no puede ser divorciado de la historia de la Iglesia, *no siempre encontró en el magisterio su mejor expresión*, aunque no cabe duda que éste sea una fuente insoslayable.

Por ello estas páginas tendrán como punto de referencia *una íntima relación con los documentos del magisterio, con la Doctrina Social de la Iglesia, con los antecedentes y las mejores expresiones de la tradición a mi alcance*. Dentro de todo ello intentaré distinguir las manifestaciones del magisterio vaticano respecto a las del *episcopado latinoamericano*, sobre todo a partir de Medellín (1968). Para lo cual deberé hacer una necesaria mención de la riqueza y profundidad que aportó la *Teología de la Liberación como corriente renovadora de este pensamiento*. Podré incorporar, de este modo, gran parte del aporte de las reflexiones realizadas desde estas tierras. Ellas abrieron, a partir de su originalidad (en su doble sentido de origen y original) *nuevos cauces a la esperanza cristiana*.

Pensar al hombre, equivale a decir introducirse en el campo de la antropología, nos lleva a tomar posición *respecto del "desde dónde" lo comenzamos a hacer*. Por ello creo que debe quedar aclarado que intentaré colocar al hombre real, histórico, en el centro de la mirada. Ese hombre pertenece necesariamente, y no puede ser de otro modo, *a una comunidad histórico-política determinada dentro de la cual se desarrolla el drama de la vida social con todas las vicisitudes que ésta conlleva*. Ello nos arrastrará a incursionar sobre temas que, por lo general, quedan excluido del tratamiento de las antropologías tradicionales por considerarlos propios de otras disciplinas. Así lo "específicamente" social, lo político, lo económico, lo psicológico, etc. son temas que por el supuesto de pertenecer a otros campos no son tratados.

No quiere esto decir que esta antropología que expongo adoptará una actitud imperialista de invasión de territorios ajenos desconociendo esas especificidades correspondientes. Pero no voy a aceptar que estos territorios, que *sólo existen por separado en las cabezas de los investigadores sociales*, olviden que *el hombre a pensar es uno solo*. Por ello no deben funcionar como *cotos de caza privados que impidan intentar la integración*. Lo que estoy proponiendo desde una óptica integradora, analizar los diversos aspectos de una realidad tan compleja como es lo humano. La intención que quiero dejar manifestada en estos primeros pasos es la de asumir la libertad de pensar la totalidad humana, sin desconocer que *siempre será una aproximación parcial, limitada, deficitaria, circunstanciada, que no ignora el misterio, pero que no renuncia a pensar desde la totalidad*.

Como un primer tema en el que abordaré esas problemáticas no "específicas" aparece el del trabajo, porque se entreteje alrededor de él gran parte de la configuración de ese ser tan especial que aparece sobre la tierra hace más de dos millones de años: el animal humano. El «trabajo» es uno de los temas que más profundamente llevan a aproximarnos al misterio de la aparición del hombre; es como un hilo conductor que posibilita pensar una antropología integral que no olvide ningún aspecto de la realidad humana.

Para poder encontrar el punto de partida debemos remitirnos al origen del hombre, en el cual se pueden hallar las formas más simples, y por tanto más claras de todo el proceso de la *hominización* y el posterior y más tardío de la *humanización*. Estos dos conceptos que, muchas veces, aparecen como intercambiables hacen referencia a dos etapas bien diferenciadas, aunque respondan al mismo proceso.

Siguiendo a Xavier Zubiri [2] (1898-1983) podemos pensar que el primer concepto hace referencia a una etapa de más de dos millones de años atrás, en la que "aparecen los homínidos australopitecos que parecen ser los primeros seres que poseen ya vestigios de caracteres humanos rudimentarios". Para el segundo leemos en Ricardo Maliandi (1930-2015) [3] que hace referencia a una etapa de una fecha aproximada a los cien mil años atrás:

«La humanización, en cambio, sólo acontece en el Homo sapiens, y ya sus pasos iniciales presuponen un grado avanzado de hominización. En tal sentido, constituye ésta una condición fundante de aquella».

3.- *El problema del trabajo*

Para ese primer momento en el que el proceso de aparición del hombre se nos presenta como una nebulosa, que no permite definir con claridad dónde termina el animal y dónde aparece el hombre, los investigadores han acordado en otorgarle un papel fundamental al trabajo humano, pero también la doctrina cristiana ha otorgado al tema el mismo nivel de importancia. Juan Pablo II le ha dedicado una encíclica a su tratamiento, la *Laborem exercens* (1981), en la que aborda las diferentes facetas que el trabajo humano muestra. No se puede soslayar en este punto las dificultades de interpretación que ha dado lugar la afirmación del Génesis (1. 28): «Sean fecundos, multiplíquense, llenen la tierra y sométanla», y más adelante en el Génesis (4.23): «Entonces expulsó al hombre del jardín del Edén, para que trabajara la tierra».

Se ha querido entender, en esta segunda sentencia *al trabajo como un castigo*, y a la primera se le ha atribuido gran parte de las dificultades ecológicas que se han derivado de este imperio de una voluntad humana, convertida en "voluntad de poder", respecto de *la explotación de la naturaleza*. Los tiempos de la modernidad capitalista han llevado a consecuencias desastrosas *esa explotación que incluye la del hombre que trabaja*. En esta encíclica cree necesario Juan Pablo decir en primer lugar unas palabras sobre la primera objeción:

«La expresión "someter la tierra" tiene un amplio alcance. Indica todos los recursos que la tierra (e indirectamente el mundo material) encierra en sí y que mediante la actividad consciente del hombre pueden ser descubiertos y oportunamente usados... el dominio del hombre sobre la tierra se realiza en el trabajo y mediante el trabajo. Emerge así el significado del trabajo en sentido objetivo, el cual halla su expresión en las variadas épocas de la cultura y de la civilización. *El hombre domina ya la tierra por el hecho de que domestica los animales, los cría y de ellos saca el alimento y el vestido necesarios, y por el hecho de que pueda extraer de la tierra y de los mares diversos recursos naturales*. Pero mucho más "somete la tierra" cuando el hombre empieza a cultivarla y posteriormente elabora sus productos, adaptándolos a sus necesidades».

² Fue un filósofo español, estudió en Lovaina, Madrid y Friburgo. Fue discípulo de Juan Zaragüeta Bengoechea y de Ortega y Gasset y, más tarde, de Heidegger.

³ Fue un escritor y filósofo argentino, especialista en ética; Profesor en varias universidades argentinas e investigador de CONICET. Doctorado en Filosofía por la Universidad de Maguncia, Alemania.

Para una mayor claridad en la comprensión respecto de qué se entiende por trabajo, agrega:
«Y "trabajo" significa todo tipo de acción realizada por el hombre independientemente de sus características o circunstancias; *significa toda actividad humana que se puede o se debe reconocer como trabajo entre las múltiples actividades de las que el hombre es capaz y a las que está predispuesto por la naturaleza misma en virtud de su humanidad...* El trabajo es una de las características que distingue al hombre del resto de las creaturas cuya actividad, relacionada con el mantenimiento de la vida, no puede llamarse trabajo; *solamente el hombre es capaz de trabajar, solamente él puede llevarlo a cabo, llenando a la vez con el trabajo su existencia sobre la tierra».*

Queriendo precisar mejor el significado ético del trabajo, se debe tener presente ante todo esta verdad: *El trabajo es un bien del hombre -es un bien de su humanidad-, porque mediante el trabajo el hombre no sólo transforma la naturaleza adaptándola a las propias necesidades, sino que se realiza a sí mismo como hombre, es más, en un cierto sentido "se hace más hombre".*

Antoncich comenta el contenido de la encíclica y nos dice:

«La comprensión del trabajo como *una de las características que distinguen al hombre del resto de las creaturas* remite a su vez a una comprensión del hombre. Son dos realidades que mutuamente se implican... Como clave de comprensión de toda la cuestión social y del hombre mismo, el trabajo nos remite a las relaciones fundamentales que el ser humano establece con la naturaleza, la sociedad y con Dios. *En ese conjunto de relaciones se constituye también el ejercicio de la libertad... el trabajo humano posee también una significación racional, tiene un sentido para un sujeto, se afirma desde una subjetividad y para una intersubjetividad; y por eso es obra del espíritu humano».*

Estamos, entonces, ahora ante lo que Juan Pablo ha denominado la "*espiritualidad del trabajo*", es decir, *la dimensión trascendente de la actividad productora del hombre en la que se reconoce y verifica la «imagen y semejanza» en el acto creador.* El trabajar, producir, transformar la materia encontrada en estado natural para convertirla en parte de la vida humana *es la tarea por la cual el hombre logra convertir la naturaleza en cultura.* Dicho de otro modo, *el dominio del hombre sobre lo "creado" demuestra la vocación por humanizar la naturaleza al introducirla en la vida cotidiana, social, comunitaria.*

Dice Antoncich:

«La acción transformadora del trabajo *pone dentro del objeto una finalidad, un servicio que tiene que prestar a la persona.* De este modo, la persona *completa su dominio sobre el objeto, lo hace un instrumento de sus finalidades, de sus objetivos, de sus planes y proyectos, lo «domestica», lo introduce en la domus o casa, la morada del hombre. La naturaleza se va convirtiendo en hogar de la gran familia humana ...* no será una civilización cristiana del trabajo, *si el trabajo que transforma la naturaleza no se encamina a la vida de las personas; si el trabajo divide o confronta a unos con otros, y si el trabajo no nos conduce a Dios;* porque se niega a Dios, o porque se lo deforma, o porque se lo sustituye por ídolos».

El jesuita español Antonio Ocaña [4] profundiza este concepto haciendo referencia al problema del trabajo dentro de la sociedad de mercado:

«El *trabajo económico* al tener como objetivo un valor de cambio abstracto, renuncia necesariamente al objetivo humanizador de todo trabajo; en lugar de humanizar la naturaleza, esta tarea *cosifica* el tiempo del hombre que es su vida; *el hombre hace así de su vida un objeto de intercambio*".

Esto que he denominado *la humanización de los objetos naturales* es la contrapartida necesaria del *proceso de interiorización que el hombre logra trabajando*, la profundización de su subjetividad, sólo posible dentro del proceso de desarrollo de la intersubjetividad. Es decir, *el hombre, ser naturalmente social, enfrenta en sus primeros pasos una naturaleza hostil a la que le opone la fuerza de la organización social (familia, tribu, etc.) mediante la cual suple las "deficiencias orgánicas", ya mencionadas en Haeffner y Prometeo*. El trabajo es, entonces, desde un primer momento individual y colectivo simultáneamente; *son todos y cada uno de los hombres los que realizan la tarea transformadora, esto es posibilitado por la presencia de los otros miembros de la comunidad, resulta así la profundización de la subjetividad y de la intersubjetividad por la necesaria interrelación cooperadora que exige al hombre*.

De este modo, queda evidenciado que al hablar del trabajo y del hombre estamos siempre necesariamente suponiendo la presencia de la comunidad. El trabajo creador del hombre es siempre un trabajo comunitario. Este carácter comunitario convierte el trabajo en cultura, de allí que afirme el *Documento de Puebla*:

«Con la *palabra cultura* se indica el modo particular como, en un pueblo, los hombres cultivan su relación con la naturaleza, entre sí mismos y con Dios. Es el estilo de vida común que caracteriza a los diversos pueblos; *por ello se habla de pluralidad de culturas...* La cultura, así entendida *abarca la totalidad de la vida de un pueblo: el conjunto de valores que lo animan y de desvalores que lo debilitan y que al ser participados en común por sus miembros, los reúne en base a una misma conciencia colectiva*»

Retengamos de aquí la necesidad de hablar de culturas, siempre en plural, por respeto a la diversidad de la dignidad humana. Las culturas son plurales pero la dignidad es la misma.

La interiorización del trabajo, el proceso por el cual la tarea transformadora de la naturaleza es al mismo tiempo transformadora de la conciencia humana, se realiza por el aprendizaje y la acumulación de experiencias. La comunicación de las experiencias convertidas en reflexión individual y colectiva de todo ello, enriquece la conciencia colectiva. *Con ello la conciencia va adquiriendo toda la riqueza de lo realizado convertida en ideas, proyectos, sentido de vida, finalidades y trascendencia*. La necesidad de encontrarle un sentido más profundo y de trascendencia vertical remite a la idea de Dios. *A partir de aquí la dimensión vertical de la conciencia humana se proyecta hacia la infinitud y la divinidad. El judeo-cristianismo nos des-vela en la medida en que nos revela el misterio de todo ese proceso*. La reflexión sobre el trabajo nos permite hurgar en lo más profundo de la conciencia humana y comenzar a comprender parte del misterio: *porque mediante el trabajo el hombre no sólo transforma la naturaleza adaptándola a*

⁴ Jesuita español. Licenciado en Filosofía y Psicología por la Universidad Complutense de Madrid y licenciado en Filosofía y en Teología Católica por la Universidad de Comillas de Madrid.

las propias necesidades, sino que se realiza a sí mismo como hombre, es más, en un cierto sentido "se hace más hombre", como antes pudimos leer en Juan Pablo II.

El trabajo en todas sus dimensiones abre caminos hacia el conocimiento y el autoconocimiento del hombre, desde la mirada que la revelación ilumina. *Se nos aclara aquello de la «imagen y semejanza» en la tarea de continuación de la obra creadora de Dios, al convertirnos en co-creadores.* Afirma Juan Pablo II:

«En la palabra de la divina Revelación está inscrita muy profundamente esta verdad fundamental, que el hombre, creado a imagen de Dios, mediante su trabajo participa en la obra del Creador, y según la medida de sus propias posibilidades, en cierto sentido, continúa desarrollándola y la completa, avanzando cada vez más en el descubrimiento de los recursos y de los valores encerrados en todo lo creado. Pero esta co-creación se realiza en el seno de una comunidad humana que remite al entendimiento de la comunidad de personas que es Dios. La comunidad se revitaliza en la comunión como base fundamentadora del trabajo humano. Todo lo que atente contra esa comunión se opone a la voluntad de Dios expresada en la revelación, como veremos más adelante».

El pensamiento cristiano ha sostenido, a lo largo de toda su reflexión y predicación en los más diversos textos, que *el trabajo es el único productor de riquezas y que de él todo se desprende. Es el trabajo humano acumulado en sus distintos modos de conservación (objetivación, cristalización) el punto de partida histórico para el tratamiento de este fundamental tema.* Allí nos encontramos con las primeras formas de estructuración de la relación del hombre con la naturaleza, que supone necesariamente la relación del hombre con los otros hombres, es decir *la comunidad originaria.*

Esta relación hombres-naturaleza no ha tenido en su comienzo otro intermediario que el trabajo. La mano humana ha sido el primer instrumento que los hombres utilizaron para modificar la naturaleza en procura de su sustento, trabajo y fundamento del orden social, es decir, de su organización. *La utilización de la mano fue requiriendo mediaciones, instrumentos, herramientas, en el sometimiento y transformación de la naturaleza, dando lugar a la creación de formas muy sencillas en un comienzo; éstas le posibilitaron el emprendimiento de tareas mayores en el dominio de los materiales naturales que encontraba.*

La complejidad creciente de estos instrumentos y herramientas, la complejidad de su uso fue el origen de las formas incipientes de lo que hoy *llamamos tecnología.* *Aparece, de este modo, una forma primera de acumulación de saberes, de técnicas, instrumentos y herramientas, conjunto que hoy denominamos capital, en una acepción muy amplia del término.* Esa acumulación de experiencias, conocimientos y técnicas de trabajo está en el origen en su expresión más sencilla, *por lo que nos facilita la comprensión del proceso que da lugar al capital acumulado milenariamente, que da lugar, a su vez, a la forma moderna que se contrapone al trabajo asalariado.*

Todo ese largo proceso, la larga historia de las formas y de las técnicas de producción, posibilitó con la aparición de la domesticación de animales y la agricultura, la generación de bienes en cantidades tales, que logró colocarlo por encima del consumo diario o periódico, *apareciendo así el excedente económico. Este crecimiento de la producción de bienes se vio*

enormemente potenciado, como no hubiera sido antes imaginable, a partir de la Revolución Industrial inglesa de los siglos XVII y XVIII.

Debemos hacer ya aquí una *primera distinción entre la producción, la apropiación y la distribución de este excedente de bienes que tiene su origen en el neolítico* [5], hace aproximadamente unos quince mil años, por la dificultad que presenta hoy la sociedad capitalista, en la cual aparecen a la simple vista como temas específicos y diferenciados que deben ser tratados por separado. A partir de la sedentarización, por el paso de la producción pastoril a la agricultura, el cereal ofreció la posibilidad de su almacenamiento y, por lo tanto, de su acumulación. A través del transcurso de un largo período histórico, en el que debe tenerse en cuenta la complejidad que la división del trabajo social fue creando. Aparece la diferenciación en la posesión de bienes, diferenciación que no existía en el seno de la comunidad originaria que se caracterizaba por la práctica de un comunismo primitivo.

Esto, a su vez, dio origen a las diferencias sociales que más tarde fueron institucionalizadas. La diferenciación social, encuentra su origen en la desigual distribución económica, y en las consecuencias de carácter político. Esto dio lugar a la aparición sociedad de clases que instituyó una sociedad de *poseedores y desposeídos* [6]. Este proceso histórico es de una gran importancia y complejidad no muy analizado para su estudio. Pero, creo de interés dejar aclarado esquemáticamente lo anotado para una mayor claridad del uso del concepto capital.

Debemos considerar las distorsiones entorno al trabajo que se fueron produciendo a lo largo de la historia, que encuentran en la sociedad capitalista, sin duda, una de sus expresiones más graves. Jean-Yves Calvez [7] (1927-2010) llama la atención sobre lo que Pablo VI advirtió como la «ambivalencia del trabajo», dado que "*está expuesto al peligro de desviaciones sobre todo siendo personal y subjetivo, es también, a la vez, realidad «objetiva», situada en el mundo de las cosas*". Fue distorsionando el papel originario. Corrió de hecho el enorme riesgo de *convertirse en una tarea deshumanizadora*. Esta palabra debe ser entendida dentro del concepto del trabajo *como factor determinante en el proceso de la humanización*.

Ya el papa León XIII (entre 1878 y 1903) reclamaba en su encíclica sobre el trabajo *Rerum novarum* (1891):

«Lo primero que se ha de hacer es liberar a los pobres obreros de la crueldad de las ambiciones, que abusan de las personas sin moderación, como si fueran cosas, para su medro personal».

Más de cien años después estas palabras siguen teniendo una aterradora vigencia. Juan Pablo II, en la misma línea afirma:

⁵ Se caracteriza por el desarrollo de la economía productiva, el sedentarismo y aparición de los primeros poblados, la utilización de la piedra pulida y de la cerámica, y la construcción de monumentos megalíticos.

⁶ Esta palabra se usa para señalar a *quien no posee*, sin embargo la RAE dice: *privar a alguien de lo que posee.*, así define con mayor precisión la diferencia entre *no tener* y el *verse privado de lo que tenía*.

⁷ Fue un sacerdote jesuita francés, filósofo y economista, experto en marxismo y profesor de filosofía social.

«Es sabido además, que es posible usar de diversos modos el trabajo contra el hombre,... hacer del trabajo un medio de opresión del hombre, que, en fin, se puede explotar de diversos modos el trabajo humano».

Es que tanto entonces como ahora, el trabajo sigue funcionando en el mercado de trabajo, *concepto denigratorio de la dignidad humana, como una mercancía más, que en esa condición queda sometida a toda clase de especulación comercial y al trato abusivo*. Insiste Juan Pablo II:

«A pesar de todo, el peligro de considerar el trabajo como una "mercancía sui generis" o, como una anónima "fuerza necesaria para la producción" (se habla incluso de "fuerza de trabajo"), existe siempre, especialmente cuando toda la visual de la problemática económica esté caracterizada por las premisas del economismo materialista».

El tratamiento del trabajo *como una mercancía más aparece el problema de su precio*, éste queda sometido a los vaivenes del mercado. En este juego de la oferta y la demanda de mano de obra ésta queda desequilibrada por la presencia de una sobreoferta que disminuye el precio por la falta de compradores. Desde el punto de vista de la historia la Revolución industrial introdujo *la maquinación del proceso de producción que disminuyo de modo ostensible, la necesidad de mano de obra*. A esa cantidad de trabajadores sobrantes, Carlos Marx la denominó "el ejército industrial de reserva". La sobreoferta de mano de obra, producida por la tecnificación de los procesos, desnaturalizó el mercado del trabajo, alterado por la presencia competitiva que no tenía rivales. Era un factor desconocido hasta mediados del siglo XVIII.

La sociedad de mercado reduce la dignidad humana del "sujeto del trabajo" al nivel de las cosas materiales y es, de este modo, es tratado como un factor más de la producción. Nos encontramos, entonces, ante una desviación cuyo resultado es *la enajenación del trabajador: de ser persona pasa a ser un insumo más del proceso*. Por ello se escandalizaba ya en la década del treinta del siglo XX, el papa Pío XI:

«Ha crecido mucho más que nunca el número de los que ya no se ocupan sino de aumentar, del modo que sea, sus riquezas, buscándose a sí mismos, ante todo y por encima de todo, sin que nada, ni aun los más graves delitos contra el prójimo, sea capaz de hacerlos volverse más razonables».

Ante tan brutal deformación, el papa afirmaba que no podían ser diferentes los resultados de este modo de concebir y actuar; producía trabajadores que rodaban y padecían en masa, dada la utilización de ellos como "meras herramientas".

El concepto de enajenación puede ser encontrado en Jorge G. F. Hegel si nos remontamos al siglo XIX, también tratado por Carlos Marx después. El tema es analizado desde un punto de partida que sostiene que *la esencia del hombre es el trabajo* y que, por lo tanto, el producto de ese trabajo es *una exteriorización de la conciencia humana, una obra de ésta, su resultado*. Entonces el problema que se nos plantea, y que ya había sido tratado de este modo, es ¿cómo es posible entender que los productos del trabajo, y el mundo que éstos van creando, se enfrenten al hombre *como algo distinto de él*, y se convierte en enemigo o competidor? El hombre reducido a *cosa comercializable* se encuentra frente al producto de su obra como a algo que no le pertenece, que es de quien ha comprado su capacidad de trabajar; por lo tanto se adjudica la propiedad de la obra creada, en este caso *una mercancía*. *La capacidad de*

transformar que el hombre tiene no es reconocida por su conciencia, dadas las condiciones en que esa tarea se desarrolla.

En el momento de producir pone en marcha una creación que ya no le pertenece, que debe ser realizada en las condiciones y por los métodos que otro decide, que terminará llevándose el resultado. *Todo lo que el hombre realiza es ajeno a él y lo enfrentará luego en el mercado como una mercancía por la cual deberá pagar con dinero.* No reconoce en ella nada de lo que ha hecho, tanto como individuo, como sociedad organizada, comunidad de trabajadores. Si consideramos el trabajo en la sociedad capitalista como el modo de obtener la satisfacción de sus necesidades, tampoco esto es logrado. También allí se encuentra realizando una actividad cuyo resultado no le permite tener una vida digna. "Tan cosificado queda el obrero en el salario que recibe como en la plusvalía con la que pueda quedarse el patrón; aunque recuperara toda la plusvalía, recuperaría solamente su vida cosificada. El «trabajo económico» es, por tanto, esencialmente alienante".

La dificultad se le torna mayor cuanto que él es libre para ir al mercado a vender su capacidad de trabajar. Esta libertad lo engaña dado que es una libertad tramposa cuya alternativa es morir de hambre él y su familia. Él puede no ir a vender su capacidad pero no encuentra ninguna otra alternativa, tiene una libertad para hacer sólo eso que puede hacer. El filósofo Ocaña es terminante en este sentido:

«Hay una obligación humana de trabajar, independientemente de si nos pagan o no; y tenemos derecho a lo que necesitamos independientemente de si trabajamos o no. *Hoy consideramos aberrante la compraventa de seres humanos; en el futuro se considerará aberrante la compraventa de trabajo* (el intercambio del trabajo por salario), porque la vida del hombre no se puede comprar ni vender, aunque sea en porciones».

El hombre dispone de una vida libre que para poder vivirla debe satisfacer las necesidades básicas de su subsistencia, esta satisfacción puede realizarse en los términos ya descritos, que no ofrecen alternativa. Por otra parte la satisfacción de las necesidades como así también las características de esas necesidades, tipos y cantidades, han sido determinadas por instancias ajenas a la posibilidad de decidir sobre ellas. Un mercado de productos definidos por otros que estudian cómo lograr la adopción y el consumo de tales productos, se presenta también como totalmente ajeno a la conciencia del trabajador.

Es libre de trabajar, es libre para consumir, es libre para elegir los productos de ese consumo, pero todo ello se da dentro de un abanico de opciones que no le pertenece y que se le presenta como muy lejano y oculto. Es decir, tiene la libertad de hacer lo que otro dice que hay que hacer, cómo hacer y cuándo hacer. Su libertad se le presenta como una libertad abstracta de la que puede disponer pero no sabe o no encuentra cómo hacerlo. Esta libertad queda reducida a su tiempo de descanso, pero éste está también acotado por sus posibilidades.

Dice Andre Gorz [8] (1923-2007):

⁸ Filósofo y periodista francés, es autor de un pensamiento que oscila entre filosofía, teoría política y crítica social.

«No se puede comprender la incapacidad del hombre para reconocerse en su objetividad si no se comprende en principio esto: que la actividad humana no es una fuerza objetiva entre otras, sino *la superación de la realidad dada hacia determinados fines*».

Agrega a esto Juan Pablo II.

«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 indirectamente o directamente al mismo sujeto del trabajo- permanece a un nivel secundario... el hombre es considerado como un instrumento de producción».

Radica allí la dificultad. La conciencia del trabajador no puede emerger por sobre esta *objetivación animal* que se hace de ella *al verse reducida a simple fuerza de producción*. El hombre se reconoce en el espejo de esta sociedad en los términos que ésta le devuelve su imagen distorsionada: él es lo que hacen de él, en paralelo con estas palabras del papa:

«Es un hecho, por otra parte, que a veces, la técnica puede transformarse de aliada en adversaria del hombre, como cuando la mecanización del trabajo *suplanta* al hombre, quitándole toda satisfacción personal y el estímulo a la creatividad y responsabilidad; cuando quita el puesto de trabajo a muchos trabajadores antes ocupados, o cuando mediante la exaltación de la máquina reduce al hombre a ser su esclavo».

Debe quedar claro que ninguno de los autores citados *está haciendo el elogio del trabajo artesanal en detrimento del avance de la técnica*. Ellos llaman la atención sobre la aplicación, y hasta la idolatría, que se cae en la absolutización de su uso, *cuando la técnica sólo es utilizada como método de bajar o eliminar costos, con desprecio sobre las consecuencias humanas*. Por otra parte no toda técnica es buena, *la contaminación ambiental ya ha nos ha puesto sobre aviso sobre los resultados de una aplicación abusiva e irresponsable. La máquina debe suplantar al hombre en todas aquellas tareas en las que corre grave peligro la vida o su integridad, o cuando un trabajo monótono y repetitivo lo deshumanice*.

Pero debe advertirse que las grandes empresas de economía concentrada obligan por su organización a grandes consumos de energía que, hasta hoy, *sólo puede satisfacerse con un muy alto costo ambiental*. Unidades de producción más pequeñas no requerirían de «tecnologías de punta» y podrían producir lo necesario con mano de obra intensiva, con la utilización de tecnología adecuada, *lo que resolvería mucho mejor el problema terrible de la desocupación*. Por lo tanto la crítica no está dirigida, sin más hacia la tecnología, sino al uso indiscriminado que se hace de ella en pos de aumentar las utilidades, sin reparar en los costos individuales, sociales y ambientales. El Concilio Vaticano II había advertido que:

«Nuestra época, más que las épocas pasadas, necesita de la sabiduría a fin de hacer más humanos todos los descubrimientos. La suerte futura del mundo está en peligro si no surgen hombres realmente sabios. Hay que notar también que muchas naciones, más pobres que otras en bienes económicos pero más ricas en sabiduría, pueden prestar a éstas un eximio aporte».

4.- El tema de la propiedad

a.- Pensando el tema desde la tradición hebrea

La Doctrina Social ha mantenido siempre inalterable este concepto sobre la propiedad en el que aparecen estrechamente ligados los conceptos de propiedad, trabajo y goce de los frutos, basados en aquel criterio señalado del "*destino universal de los bienes de la tierra*", que para no dejar dudas insiste "*sin excluir a nadie ni privilegiar a ninguno*". Ya desde las primeras reflexiones sociales de los rabinos (siglos X a.C.) en adelante aparece esta afirmación que vimos en el Génesis y que se repite constantemente. Sólo como ejemplo, podemos leer algunos pasajes que ponen de manifiesto esa enorme preocupación de los hebreos, por *las consecuencias sociales que traerían aparejada la propiedad y su acumulación y la consecuente desigualdad social*. Esta preocupación queda claramente reflejada en la normatividad que se expresa en el Éxodo:

«Si prestas dinero a un miembro de mi pueblo, al pobre que vive a tu lado, no te comportarás con él como un usurero, no le exigirás interés. Si tomas en prenda el manto de tu prójimo, devuélveselo antes de que se ponga el sol, porque ése es su único abrigo y el vestido de su cuerpo»

En el Levítico se prevé la posibilidad cierta de que algunos acumulen mucho más riquezas que otros y, como consecuencia los empobrecidos hayan perdido sus propiedades por haber recurrido al préstamo. *Esta preocupación tiene como fundamento el reparto igualitario de tierras que se había realizado mediante un sorteo al llegar a esas tierras de Canaán*, dijo Moisés:

«Esta es la tierra que ustedes se repartirán como herencia por medio de un sorteo».

La desigualdad es un tema preocupante para los hebreos. Estaba viva todavía la memoria de los viejos tiempos en tierra de los faraones, por ello este tema reaparece varias veces bajo distintas formas. Esta preocupación se refleja en una norma, que parte de una fórmula un poco complicada para nuestras modalidades de hoy, que *fija períodos de tiempo, en los que deberán nivelarse las consecuencias de las diferentes suertes que correrán los agricultores con sus cosechas y la necesidad de recurrir al endeudamiento*.

Unos se enriquecerán y otros se empobrecerán. Vamos a introducir aquí algunas aclaraciones para una mejor comprensión del texto y de su intención. Un número que aparece repetidas veces es el 7. Este número dentro de la simbología oriental hacía referencia al misterio y a la perfección. Por ello en distintos pasajes aparece él o múltiplos suyos (recordar los siete días de la creación, los setenta veces siete). De allí que al entrar a las tierras de Canaán Moisés les recomiende trabajar la tierra durante seis años y el séptimo dejarla descansar; sólo tomar ese año lo que ella produjera por sí misma (hay aquí un señalamiento de una sabiduría que hoy llamaríamos también ecológica). *Durante cuarenta y nueve años debe hacerse eso (siete veces siete años) y al año siguiente, el año cincuenta se llega al año jubilar. El séptimo mes de ese año debe ser proclamado así*. Entonces leamos el Levítico:

«Entonces harás resonar un fuerte toque de trompeta: el día diez del séptimo mes -el día de la Expiación- ustedes harán sonar la trompeta en todo el país. Así santificarán el

quincuagésimo año, y proclamarán una liberación para todos los habitantes del país. Este será para ustedes un jubileo: cada uno recobrará su propiedad y regresará a su familia... En este año jubilar cada uno de ustedes regresará a su propiedad. Cuando vendas o compres algo a tu compatriota no se defrauden unos a otros».

Cada cincuenta años se debían condonar todas las deudas, incluso se debía devolver aquellas pertenencias que se habían tomado como pago de deudas, o aquellas que habían sido compradas a un necesitado en condiciones de ventaja abusiva, aprovechándose del vendedor. *El pueblo hebreo debía comenzar así un nuevo ciclo, privilegiándose la armonía interna al buen negocio realizado, la paz social y la justicia por sobre una fría ley jurídica. Con un claro concepto del valor del trabajo como medida de valor, hace referencia a como valorar un campo por el número de cosechas obtenidas desde el año jubilar.* Teniendo en cuenta que la propiedad es en realidad un usufructo temporal, el valor quedaba fijado por la cantidad de cosechas a obtener a partir del año jubilar. Si es mayor el tiempo que lleva la posesión restará menos, si es menor el tiempo quedará más para trabajarlo y extraer de él cosechas, es decir utilidades. En función de ello el campo vale por el tiempo de trabajo que queda para ser utilizado, leamos:

«Al comprar tendrás en cuenta el número de años transcurridos desde el jubileo; y al vender tu compatriota tendrá en cuenta el número de los años productivos: cuanto mayor sea el número de años, mayor será el precio que pagarás; y cuanto menor sea el número de años menor será ese precio, porque lo que él te vende es un determinado número de cosechas».

Equivale a decir que el valor del campo está dado por la cantidad de trabajo, en función del tiempo restante, que se pueda poner en él hasta que deba ser entregado nuevamente en el año jubilar. Queda claro que no hay propiedad definitiva ni absoluta sobre la tierra, solo se puede tener el usufructo de ella. Más adelante afirma:

«Si tu hermano se queda en la miseria y no tiene con qué pagarte, tú lo sostendrás como si fuera un extranjero o un huésped, y el vivirá junto a ti. No le exijas ninguna clase de interés: teme a tu Dios y déjalo vivir junto a ti como un hermano. No le prestes dinero a interés ni le des comida para sacar provecho».

Para aclarar las costumbres de aquella época, el extranjero como tal no tenía derecho al usufructo por no pertenecer al pueblo de Dios. Todo el que se quedaba en la miseria estaba en la misma situación del extranjero, perdía sus bienes, pero *tenía el derecho exigible a recibir su sustento, puesto que la vida es sagrada.* Esta situación miserable no debía dar lugar al aprovechamiento por parte del que estuviera en buena situación; *si se efectuaba un préstamo no debía obligar a sumarle ningún interés a su devolución.* Y para terminar con las citas del Antiguo Testamento encontramos en el libro del Deuteronomio un mandato que tiende a igualar las posesiones teniendo en cuenta a los más necesitados:

«Al cabo de tres años deberás separar la décima parte de todo lo producido ese año y lo depositarás en la puerta de tu ciudad. Entonces vendrá a comer el levita, ya que él no tiene posesión ni herencia contigo; y lo mismo harán el extranjero, el huérfano y la viuda que están en tus ciudades, hasta quedar saciados... Al cabo de siete años harás una remisión. La remisión consiste en lo siguiente: todo acreedor condonará a su prójimo el préstamo

que le haya concedido. No hará ninguna demanda a su prójimo -es decir, a su hermano- porque se ha proclamado una remisión en homenaje al Señor»

De este modo se lograría el deseo manifestado por Dios: "*No habrá pobres a tu lado*". Es interesante leer, más adelante en el Antiguo Testamento, la experiencia recogida por no haber cumplido con la *Ley de la Alianza* que se refleja en la palabra de los "*profetas del destierro*". Una Israel dividida socialmente, a partir del siglo X a.C. por una injusta distribución de las riquezas que produce con su trabajo todo el pueblo, debilitó la unidad y fuerza de la comunidad y fue fácil presa de otros pueblos que la codiciaban.

«En julio del 587 a. C., tras un largo asedio, Jerusalén se rindió al rey babilonio Nabucodonosor. Las hordas invasoras entraron en la ciudad saqueando sus casas y dejando el templo reducido a cenizas. *El profeta Jeremías, quien había advertido en vano sobre la tragedia que se avecinaba*, siendo incluso encarcelado por los suyos, habría de dar voz ahora a la aflicción de un pueblo que se veía abocado al cautiverio y al exilio».

El profeta Ezequiel expresa en esa circunstancia como se ve la "ira de Dios" por el incumplimiento de los preceptos que la Ley contenía, esto es tomado como causa de la pérdida de la libertad conquistada con Moisés. *Esas divisiones sociales fueron interpretadas como las consecuencias del incumplimiento de la Ley, debidas a las riquezas de algunos y el empobrecimiento de los más, y por la idolatría que hacían de su posesión:*

«No saciarán su avidez, ni llenarán sus entrañas, porque el oro y la plata fueron la piedra de su tropiezo que les hizo caer en la iniquidad. Pusieron su orgullo en la hermosura de sus joyas... Estas razones dicen Ezequiel posibilitaron la invasión de pueblos enemigos y su nueva caída en el cautiverio. Esto ocurrió en el año 597 a.C. cuando Nabucodonosor, rey de Babilonia, sometió al pueblo de Israel y lo deportó a Babilonia. Estas diferencias sociales llegaron al punto de someter al pueblo a trabajos forzados, como en el caso del rey Asá que obligó a los hebreos a trabajar en las construcciones reales».

b.- *La doctrina sobre la propiedad en la tradición medieval*

Muchos siglos después, y en continuidad con las doctrinas expuestas sobre los bienes y la propiedad sobre ellos, podemos encontrar en Tomás de Aquino [⁹] (1225-1274):

«Todo lo que es contrario a la ley natural es ilícito; y según el derecho natural todas las cosas son comunes, (es decir) a esta comunidad (de bienes) repugna la propiedad de posesiones. Por lo tanto, es ilícito al hombre apropiarse de algún bien exterior... A la primera objeción hemos de decir que *la comunidad de bienes es de derecho natural*, no porque el derecho natural exija que todas las cosas han de ser poseídas en común y nada pueda ser poseído como propio, sino *porque, según el derecho natural, no hay distinción de posesiones, que es más bien una convención (o pacto) humana, que pertenece al derecho positivo... Por lo*

⁹ Fue un presbítero, fraile, teólogo y filósofo católico perteneciente a la Orden de Predicadores, es considerado el principal representante de la enseñanza escolástica y una de las mayores figuras de la teología sistemática.

que la propiedad de bienes no se opone al derecho natural, sino que está sobreañadida al derecho natural por la invención de la razón humana».

No permitamos que el lenguaje que utiliza, propio del medioevo, sea un impedimento para que podamos seguir el razonamiento de Tomás. Aparece aquí un primer concepto muy atacado por las corrientes jurídicas positivistas: *el derecho natural*. Con esta idea se hace referencia a todas aquellas normas que se desprenden de un modo de pensar las relaciones entre los hombres. *Si lo que está en el centro de la cuestión es el bien común, entendido como lo que está bien para todos los hombres sin exclusión, subordinado en el cristianismo a la palabra de las Escrituras, el bien común no puede ser subordinado a un moralismo imperante en una determinada cultura, ni a un sistema social que acepte e imponga el orden establecido como el bien a preservar.*

La Razón natural, aquella a que nos lleva a la reflexión no atada a prejuicios epocales, nos inclina a mirar con ingenuidad y transparencia, es decir sin preconceptos, el orden social. *De allí se concluye que es contrario a la simple intuición encontrar la naturaleza repartida, entre un conjunto de hombres propietarios y otro mucho mayor de excluidos de la propiedad, si se tiene en cuenta que en el origen no había propietarios, "todos los bienes eran comunes".* Afirmación que se apoya tanto en las Escrituras, en la doctrina sostenida por todos los padres de la Iglesia como en la investigación científica sobre la historia de los pueblos.

La comunidad originaria vivió durante dos millones de años (paleolítico, cazador y recolector) manteniendo la propiedad común de bienes de la naturaleza, modalidad que se conservaba aún en la primera etapa de la sedentarización (neolítico). La apropiación que hoy observamos, que tiene su origen en una etapa no anterior a seis o siete mil años a. C., debe ser explicada por el estudio de la historia, no es de derecho natural (*no es natural que unos sean propietarios y la mayoría no*).

Por ello Tomás nos está diciendo que *de acuerdo a lo que se desprende de la naturaleza de las cosas los bienes son comunes a todos, y esto es fundamental.* Pero el derecho positivo ha legislado sobre el tema de la posesión de los bienes dando lugar a la aparición de la propiedad positiva, y esto debe ser entendido como una convención, como un pacto entre los hombres y, por tanto, modificable históricamente. (Sin olvidar que esa legislación fue el fruto de una etapa en la que predominaba el esclavismo.) *Atendiendo a la justicia en la repartición de esos bienes, y cuando es manifiesto que esa posesión violenta la justicia distributiva nada impide modificar el estatuto de esa propiedad.*

Es por el razonamiento que el hombre ha instrumentado en cada etapa de la historia, adaptando a las distintas culturas y organizaciones sociales, los modos de la propiedad que mejor respondieron a la utilización de la naturaleza al servicio de todos los hombres. Sin ignorar que no ha sido siempre con un estricto sentido de justicia. Estos modos de la propiedad fueron modificándose a lo largo de los últimos milenios mostrándonos una amplia gama de instrumentaciones, que intentaron resolver los problemas que presentaba cada comunidad histórica.

La propiedad del sistema capitalista liberal es sólo una de ellas, muy útil y exitosa en la resolución de la producción masiva de bienes, pero *con grandes iniquidades en la distribución de esos bienes.* Por ello nada impide que, en atención a la justicia y en la medida en que ya no

responda al bien común, *pueda ser modificada*. Recurrimos al pensador francés Emanuel Mounier (1905-1950) quien nos aclara:

«Existe un derecho general del hombre sobre la naturaleza, el cual le autoriza a usar de sus bienes con vistas a un fin. Dominio que no es primero, sino recibido por participación en el dominio eminente de Dios y como un instrumento de su regreso a Dios. *El hombre no tiene, pues, un derecho sobre el ser o la naturaleza de las cosas, sino sobre su uso, siempre que ese uso sea conforme al derecho precedente de Dios*».

De lo expuesto se puede concluir que debemos referirnos a la propiedad desde diferentes ángulos, cada uno de ellos apunta a un nivel de la relación del hombre con los bienes en general. Desde el ángulo del fundamento teológico, del que se desprende la Ley o del derecho natural, debemos dejar sólidamente cimentado el derecho universal a participar de los bienes de la naturaleza, se habla entonces de la propiedad común, entendida en el sentido de derecho al uso. Desde el ángulo de la instrumentación de este derecho, es decir, de las formas histórico-sociales que va a adoptar para mejor servir a ese propósito teniendo en cuenta las dominaciones de clase, entramos en el terreno de la ley o del derecho positivo.

Equivale a decir, en el terreno en el que se formulan los pactos sociales sustentadores del orden que va a imperar. Tenemos, por lo tanto, en este caso la propiedad positiva. Ésta dependerá de las leyes que los hombres formulen para cada etapa histórica, y que son el resultado del juego de intereses enfrentados entre las diferentes clases sociales. *Pueden ser entonces modificables según cumplan o no con los objetivos fundamentales perseguidos: servir al bien común*. En este aspecto el pensamiento cristiano y la Doctrina Social han sido siempre consecuentes. Reafirmando lo dicho escribe en otra parte Tomás:

«Algo es de derecho natural de dos maneras: o porque a esto la naturaleza se inclina, como, por ejemplo: no hacer el mal al prójimo; o cuando la naturaleza no induce a lo contrario... Así la posesión común de todas las cosas es de derecho natural; mientras que la distinción de las posesiones no es derivada de la naturaleza, sino de la razón de los hombres, para la utilidad de la vida humana. *La ley natural no ha sido cambiada por esto, sino más bien completada*».

Las consideraciones de Tomás permiten profundizar sobre la doctrina, que no ha variado. La ley natural nos habla sobre la justicia en la propiedad común, la razón humana ha avanzado sobre ella y ha dispuesto la propiedad privada que sólo queda justificada para un mejor uso de la propiedad común, en orden a garantizar el bien común, atendiendo mejor a la necesidad de todos, con las aclaraciones ya hechas. Para dejar este tema aclarado revisemos diferentes manifestaciones sobre el particular que se han vertido en documentos del magisterio, así podremos comprobar la coherencia que se ha mantenido sobre el problema de la propiedad. Se deberá entender la necesidad de recurrir a una serie grande de citas para exhibir sus manifestaciones a lo largo del tiempo. Para ello mantendremos una exposición cronológica a partir del Concilio Vaticano II, en Gaudium et spes (1965):

«Dios ha destinado la tierra y cuanto ella contiene para uso de todos los hombres y pueblos. Sean las que sean las formas de la propiedad, adaptadas a las instituciones legítimas de los pueblos, jamás debe perderse de vista este destino universal de los bienes.

El hombre... no debe tener las cosas exteriores que legítimamente posee como exclusivamente suyas sino también como comunes, en el sentido de que no le aprovechen a él solamente, sino también a los demás».

Pablo VI (1897-1978) apunta en la misma dirección en la *Populorum progressio* (1967):

«La Biblia, desde sus primeras páginas, nos enseña que la creación entera es para el hombre, quien tiene que aplicar su esfuerzo inteligente para valorizarla y, mediante su trabajo, perfeccionarla, por decirlo así, poniéndola a su servicio. *Si la tierra está hecha para procurar a cada uno los medios de subsistencia y los instrumentos de su progreso, todo hombre tiene el derecho de encontrar en ella lo que necesita. Todos los demás derechos, sean los que sean, incluso el de propiedad, están subordinados a ello.* [La propiedad] no constituye para nadie un derecho incondicional y absoluto... El bien común exige algunas veces la expropiación si por el hecho de su extensión, de su explotación deficiente o nula, de la miseria que de ello resulta a la población, del daño considerable producido a los intereses del país, algunas posesiones sirven de obstáculo a la prosperidad colectiva. El Concilio ha recordado... no menos claramente, que *la renta disponible no es cosa que queda abandonada al libre capricho de los hombres; y que las especulaciones egoístas deben ser eliminadas.* Desde luego no se podría admitir que *ciudadanos provistos de rentas abundantes, provenientes de los recursos y de la actividad nacional, las transfiriesen en parte considerable al extranjero, por puro provecho personal sin preocuparse del daño evidente que con ello infligirían a la propia patria*».

Juan Pablo II podrá afirmar más tarde en la *Laborem exercens* (1981):

«La propiedad, según la doctrina de la Iglesia, *nunca se ha entendido de modo que pueda construir un motivo de conflicto social con el trabajo... La propiedad se adquiere ante todo mediante el trabajo, para que ella sirva al trabajo.* Esto se refiere de modo especial a la propiedad de los medios de producción: *considerarlos aisladamente como un conjunto de propiedades separadas, con el fin de contraponerlos al trabajo, en la forma de 'capital', es contrario a la naturaleza misma de estos medios y de su posesión. Estos no pueden ser poseídos contra el trabajo, no pueden ser poseídos ni siquiera para poseer, porque el único título legítimo para su posesión es que (en forma de propiedad privada o pública) sirvan al trabajo...* El reconocimiento de la justa posición del trabajo y del trabajador dentro del proceso productivo, exige varias adaptaciones en el ámbito del derecho mismo a la propiedad de los medios de producción».

c.- *La doctrina sobre la propiedad frente al capitalismo*

Cabe aquí un pequeño alto en el camino para aclarar un tema referente a la propiedad que estuvo en el centro de la discusión durante las últimas décadas: la abolición de la propiedad propuesta por el marxismo, que *debe distinguirse de las afirmaciones hechas por el propio Marx*, muchas veces distorsionadas por razones políticas, sobre todo por la Rusia soviética. Carlos Marx (1818-1883) inicia una larga investigación histórica, en la que es acompañado por Federico

Engels (1820-1895), sus conclusiones son publicadas en un libro en el que quedan expuestas esas tesis conocidas, "*El Origen de la Familia, la Propiedad Privada y el Estado*".

En ese trabajo se sostiene que la propiedad privada y el estado aparecen casi conjuntamente, *estas instituciones están estrechamente ligadas en su origen*. Puede discutirse si esta afirmación es correcta, pero no voy a entrar en ese tema porque lo que interesa a mi reflexión es sólo uno de estos términos: *la propiedad*. Marx y Engels dejan aclarado en el "Manifiesto Comunista" que ellos hacen referencia exclusivamente *a la propiedad de los medios de producción concentrados en manos de la burguesía industrial capitalista*.

«Lo que caracteriza al comunismo *no es que suprima una propiedad, sino que suprima la propiedad burguesa*», afirman en ese documento. Es conveniente agregar la diferencia que señala Enrique Dussel [¹⁰] entre *propiedad privada* y *propiedad positiva*. *La primera es la propiedad que priva a otros de la posesión, es decir, es un tipo de propiedad que aparece como primera forma histórica de delimitar territorios de caza y mucho más tarde de cultivo*. Ese tipo de propiedad corresponde a todos los miembros de la tribu o clan que se asientan en un lugar y ejercen allí su dominio, excluyendo a otras tribus o clanes de esa posesión (es privada porque priva). Pero el hecho de ser privada no impide que dentro de la tribu o el clan sea común a todos sus miembros.

Otra cosa distinta *es la propiedad positiva, la propiedad que se desprende del hecho jurídico de legislar sobre determinadas formas de relación con los bienes, este tipo de propiedad aparecerá necesariamente ligada al nacimiento del estado*, dado que depende de una institución suprasocial que legitime la posesión de determinados bienes y que excluye a otros miembros de la misma comunidad de ese disfrute. *Esto es especialmente necesario en situación de extrema desigualdad social, para garantizar la propiedad de unos por sobre la exclusión de muchos*.

También tiene su origen en esa etapa histórica el monopolio del uso de la fuerza armada por parte del estado, para asegurar y preservar el orden establecido. *Esta relación entre la propiedad y la violencia fue advertida por Francisco, el Pobre de Asís, quien en una respuesta a la jerarquía eclesiástica que le sugería crear una orden, fundar monasterios, contestó:*

«Señor, si tuviéramos posesiones necesitaríamos armas para nuestra defensa, que de muchas maneras suelen impedir la caridad de Dios y del prójimo; y así, no queremos poseer cosa temporal en este mundo».

Esta falta de claridad en los términos con que se usa el significado de propiedad ha generado muchas controversias, de allí que es conveniente dejar sentado de qué tipo de propiedad estamos hablando: *la propiedad positiva, la propiedad burguesa basada en el derecho romano, fundamento de la propiedad capitalista. La propiedad privada individual, comunal o nacional, se justifican como necesarias para la libre determinación de las personas humanas, la persona comunitaria o la persona jurídica nacional, pero pierden razón de ser ante su utilización en la explotación de los otros*.

La aplicación que la experiencia soviética realizó en el uso de la propiedad estatal mostró en definitiva, que lo que se hizo fue *pasar de una propiedad positiva individual burguesa a una*

¹⁰ Es un académico, filósofo, historiador y teólogo argentino naturalizado mexicano, es uno de los fundadores de la Filosofía de la Liberación.

forma de propiedad positiva estatal, en ambos casos la enorme mayoría del pueblo trabajador queda excluida de la propiedad. La propiedad positiva pasó, en las experiencias históricas conocidas, de unas pocas manos a otras pocas manos. La libertad de la persona debe estar sostenida por la posibilidad de disponer libremente de su propiedad, para lo cual es necesario que no dependa en su sustento de ningún tercero, fuera éste quien fuese.

Las discusiones planteadas frente a la presencia de la doctrina marxista-leninista obligó a extremar y afinar lo que se decía sobre estos conceptos. Esa falta de claridad en el uso de los términos, arriba mencionada, llevó a confundir los diferentes modos de propiedad y, algunas veces, la Iglesia entró en ese error. Marx aclaraba en su obra fundamental, *El Capital, el origen de la propiedad acumulada capitalista proveniente de una desapropiación anterior, que él denominó la "acumulación originaria". Esa "desapropiación" incluye el tratamiento despiadado de los señores feudales ingleses en la expulsión de los campesinos de sus campos, arrojados a vagar por los caminos, como así también el saqueo inhumano que se realizó en América.*

El problema de la propiedad debe ser planteado a partir del fundamento de su razón de ser: *la defensa de la libertad de la persona humana, como condición de su posibilidad.* Afirma Mounier:

«Se ha confundido frecuentemente el problema del fundamento de la propiedad con el problema de sus títulos de adquisición. La propiedad puede adquirirse de diversas maneras, por ocupación o posesión de un bien mostrenco, por la aplicación del trabajo propio a un bien de la naturaleza, etc. *Pero la fundamentación de su esencia, sólo puede ser pensada a partir de la concepción total del hombre como persona humana, como función de ella, y no por los títulos jurídicos que se puedan exhibir en su defensa.* Estos últimos no son sino la plasmación en la ley positiva de las relaciones sociales, siempre relaciones de poder, que quedan expresadas jurídicamente. *De aquí que el argumento de la "legitimidad" de los títulos legales no aporta nada de peso cuando lo que la ley "legítima" es una desposesión anterior (pensemos los títulos de propiedad sobre tierras indígenas que se exhiben para desapropiar a sus verdaderos dueños).*

Por lo tanto como sostiene el pensador francés *"el fundamento de la propiedad es inseparable de la consideración de su uso, es decir, de su finalidad", sin olvidar el originario "destino común" de los bienes de la tierra. Es así como aparecen, entonces, entremezclados el tema de la propiedad con el problema ético de su uso.* Cito a Mounier:

«Como uso no definimos ya la técnica de gestión o de administración sino la destinación. *El uso es, por consiguiente, de orden moral.* No responde ya a la pregunta *"¿De qué manera uno se sirve de esto?"* sino a la pregunta *"¿Para qué sirve esto?"*... Pero --y este es el aporte más sobresaliente sin duda de la doctrina cristiana--, el uso de los bienes (usus) nos es de derecho natural, y la exclusión del otro, necesaria en su administración, se vuelve ilegítima en este uso... Surge del hecho de que los bienes de la Tierra no están destinados a tal o cual, sino al hombre en general».

A partir de aquí cabe, entonces, la aclaración de que *hay un derecho primero e inalienable a la posesión de todos aquellos bienes imprescindibles para el mantenimiento de una digna vida humana.* Esto nos lleva a la pregunta *"¿Qué le hace falta a un hombre en lo que respecta a los bienes materiales para asegurarle una digna vida humana?"*. La respuesta será contestada social e históricamente sobre la base de la determinación del "mínimo necesario". Sobre ello hay un

derecho humano que la doctrina cristiana defiende y defendió siempre. *En consecuencia, de acuerdo a lo visto, la existencia de la propiedad privada en el capitalismo liberal lleva sobre sí una enorme "hipoteca social" como Juan Pablo II afirma, que debe ser levantada con la mira puesta en lo que es mejor para todos.*

La única justificación de la existencia actual de la propiedad privada es servir para la generación de trabajo, debidamente remunerado, acorde al esfuerzo de cada uno. Pero, y esto es esencial, de acuerdo a las necesidades de preservar la dignidad de la persona. Cuando la propiedad privada es usada contra este destino común de los hombres viola el derecho natural y es injusta. Enrique Dussel reflexionando sobre las afirmaciones de Tomás nos dice:

«En las cuestiones presentes sobre la propiedad debe tenerse en cuenta que la propiedad común es de derecho natural (fundamento de todo otro derecho), que la propiedad privada es de derecho natural secundario (de gentes), es decir, con una función social que le es esencial. Mientras que la propiedad positiva, u organizada concretamente en un país y en un momento de la historia, es una modalidad perfectamente modificable según las exigencias del bien común».

Se debe reconocer que en muchas etapas de la historia, a partir de la Roma de Constantino (274-337) y su conversión al cristianismo, *la jerarquía eclesiástica no obró siempre en concordancia con la doctrina, habiendo compartido conductas y políticas atentatorias contra las verdades doctrinales.* Este es parte del precio que debió pagar *como consecuencia de haber compartido el poder político, desconociendo que el poder corrompe siempre. Son los hombres los que no han sido consecuentes, no la Iglesia, el Pueblo de Dios.* Han aparecido así afirmaciones sobre *el carácter sagrado de la propiedad privada*, de allí su valor absoluto, *pero estas afirmaciones hechas por distintos miembros de la Iglesia no encuentran aval en ningún documento oficial, en los que la comunidad eclesial se manifiesta y representa el pensar de la tradición institucionalizado.*

Estas manifestaciones personales de cualquier miembro deben ser tenidas por el valor de, y la relatividad a, quienes las han sostenido. Si este tipo de crítica puede llamar la atención del lector desprevenido, o desconocedor de la enorme capacidad autocrítica que se mantiene en el seno de la Iglesia, signo de salud y vitalidad, podemos leer las palabras del sacerdote Luis González-Carvajal, profesor de teología del Instituto Superior de Teología de Madrid, quien dice en la misma dirección:

«Las cosas empeoraron a partir del siglo IV, cuando comenzó la época de la monoinculturación. Se impuso a todo el mundo una teología elaborada a partir de las categorías grecolatinas, una liturgia inspirada en los ceremoniales de las cortes imperiales, una legislación construida en los talleres del derecho romano y una autoridad marcada por el modelo monárquico».

Todo ello le impuso un modo de entender la realidad social que llevó a modificar la interpretación doctrinaria del concepto de propiedad, *siendo arrastrado éste por los valores de la cultura del imperio y, más tarde, por los de la cultura medieval, feudal y monárquica.* Este lastre de valores no propios del cristianismo lo lleva a González-Carvajal a decir:

«A partir del momento en que comenzó el proceso de secularización de la sociedad (entre los siglos XVI y XVII), la Iglesia - incapaz de descubrir los valores evangélicos que

subyacían al mismo- se negó a despedirse de la cultura que fenecía, comenzando así una etapa de creciente aislamiento. Podríamos decir que desde el siglo XVI la Iglesia ha vivido permanentemente a la defensiva... Alguien ha dicho cáusticamente que *la Iglesia lleva siempre "una revolución de retraso": cuando tuvo lugar la Revolución Francesa la Iglesia se aferró al Antiguo Régimen, logrando que la burguesía se volviera ferozmente anticlerical; cuando comenzó a fraguarse la revolución proletaria la Iglesia empezaba a sentirse a gusto en medio de la burguesía y se alió con ella frente a los trabajadores».*

Este desfasaje al que alude nuestro teólogo nos permite comprender que las manifestaciones que, a veces, salen de algunos miembros de la iglesia *no coincidan con el fondo profundo y permanente de las verdades evangélicas, por la falta de un discernimiento que no permite separar debidamente conceptos claros en los textos de las filtraciones de valores de la cultura dominante.* A pesar de ello no puede dudarse de que en la continuidad de los documentos del Magisterio la doctrina se mantuvo imperturbable. Veámoslo en la encíclica *Laborem exercens* (1981), en la que Juan Pablo confirma este modo de entender la propiedad privada:

«La tradición cristiana no ha sostenido nunca este derecho como absoluto e intocable [obsérvese el enfático nunca]. Al contrario, siempre lo ha entendido en el contexto más amplio del derecho común de todos a usar los bienes de la entera creación: el derecho a la propiedad privada como subordinado al derecho al uso común, al destino universal de los bienes... *la propiedad se adquiere ante todo mediante el trabajo. Esto se refiere de modo especial a la propiedad de los medios de producción.* El considerarlos aisladamente como un conjunto de propiedades separadas con el fin de contraponerlos en la forma del "capital" al "trabajo", y, más aún, *realizar la explotación del trabajo es contrario a la naturaleza de estos bienes y de su posesión.* Estos no pueden ser poseídos contra el trabajo, no pueden ser poseídos ni siquiera para poseer, porque el único título legítimo para su posesión -y esto en la forma de la propiedad pública o colectiva, ya sea en la forma de la propiedad privada- es que sirven al trabajo; consiguientemente que sirviendo al trabajo, hagan posible la realización del primer principio de aquel orden, que es el destino universal de los bienes y del derecho a su uso común».

Para cerrar este tema cabe hacer aún una última reflexión. Cuando los documentos de la Iglesia sostienen la defensa de la propiedad privada de los medios de producción está abarcando con este concepto la totalidad de bienes que la posibilitan: desde un martillo o una tenaza hasta la máquina más compleja, pero *con la mirada colocada en la posibilidad de que el trabajador, no poseedor de esos bienes, pueda mediante el ahorro del excedente de su salario acceder a su compra.* Por lo tanto, aparece aquí una cuestión *sine qua non* ^[11] para el sostenimiento de esta postulación. Para que eso sea posible, sostiene Antoncich:

«Se requiere la retribución de un salario que cubra las necesidades para una vida digna y quede un remanente que pueda ser ahorrado, y que dé lugar, en caso de desearlo, a la compra

¹¹ Condición *sine qua non* es una locución latina originalmente utilizada como término legal para decir «condición sin la cual no». Se refiere a una acción, condición o ingrediente necesario y esencial —de carácter más bien obligatorio— para que algo sea posible y funcione correctamente.

de los bienes de producción que posibiliten su libertad personal. *En caso de no darse esta posibilidad queda cuestionada la propiedad de los bienes de producción.* Hoy se puede comprobar *el aumento de la explotación que apela a la rebaja de los salarios como recurso para el aumento de la rentabilidad.* Se puede afirmar, entonces, que en esta etapa del capital concentrado, *en la que la explotación del trabajo ha llegado a límites intolerables en todos los países dependientes,* pero que ya ha empezado a hacer sentir su rigor en los altamente industrializados, con la creación de lo que Juan Pablo ha denominado "*el cuarto mundo*", *la propiedad de los medios de producción queda profundamente cuestionada. Porque en este caso, sostiene Pablo VI "el derecho a la propiedad no debe jamás ejercitarse con detrimento de la utilidad común, según la doctrina de los Padres de la Iglesia».*