

**CRONICA
DE UNA RECEPCION.
DEBATE EN TORNO
A LA
«LABOREM EXERCENS»**

Por JOAQUÍN GARCÍA ROCA

Todo acontecimiento sucede en el ámbito de la sociedad y repercute sobre ella. Un texto, una palabra, un suceso penetra y se interpreta en la historia, y de este modo se convierte en tradición abierta, eficaz y productiva de nuevos significados. La historia de la recepción es un momento esencial de la comprensión, que triunfa incluso allí donde se le niega.

La Encíclica *Laborem Exercens* (LE) ha despertado un gran número de comentarios. Si se quiere comprender su alcance es necesario atender a las relecturas que ha provocado. En gran medida, denuncian las ambigüedades, declaran las lagunas y marcan las luces y las sombras.

Contemplamos su recepción desde tres modelos que sirven para ordenar los diferentes comentarios. El modelo de exclusión que se enfrenta a la Encíclica desde la disidencia declarada o la discrepancia encubierta. El modelo de cooptación que recibe a la Encíclica como la confirmación y verificación de la propia posición controlando sus posibles efectos o situándolos bajo el control ideológico que detenta. Y finalmente el modelo de discernimiento que ha recibido a la Encíclica como un potencial para el camino, con unas pistas transitables y otras que saben a atajos: abre a la madurez de la razón que es su ejercicio crítico, y que una encíclica no se propone dirimir.

I. UNA ENCICLICA EXCLUIDA

1. La Encíclica es perniciosa

En el contexto de una reflexión sobre el socialismo autogestionario francés, las sociedades de «Defensa de la Tradición, Familia y Propiedad» se han apresurado a advertir que el socialismo autogestionario se propone disgregar la sociedad actual, implantar una utopía anárquica, abolir la escuela privada religiosa, equiparar el matrimonio al amor libre y homologar la mujer con el hombre.

Su interés por fundamentarse desde los documentos tradicionales de los Papas, les ha llevado a ocuparse de la L. E. y preguntarse si es una versión católica del socialismo autogestionario francés.

Si la Encíclica defiende la socialización, entraría según ellos en oposición con el Magisterio de la Iglesia y se «desencadenarían innumerables consecuencias teológicas, morales y canónicas... con un incalculable alcance en el plano religioso y socioeconómico». Dado que esto hay que excluirlo, se concluye que deben ser «impresiones de los comentaristas», ya que de lo contrario *Abyssus abyssum invocat* (un abismo atrae a otro abismo). «No se ve la posibilidad de que un pontífice romano abriendo las compuertas a la autogestión propugnada por el socialismo francés, apoye implícita o explícitamente esa reforma global» (*Correo de Oliveira*, nota 29).

2. La Encíclica es innecesaria

Si el primer rechazo de la Encíclica se hace en razón de los efectos perniciosos que produciría (¿cómo podría un Papa dar luz verde a la experiencia socialista francesa si ésta trae consigo tantas consecuencias indeseables!), la segunda exclusión se fundamenta en que es innecesaria porque «la sociedad está extraordinariamente sensibilizada». «No es correcta una presentación o recordatorio permanente del derecho que el hombre tiene a un puesto de trabajo si a la vez no se insiste en el derecho a trabajar.» «Con relativa frecuencia se habla de las injusticias del empresario que no atiende a las necesidades y derechos del trabajador. Sería de desear oír proclamar con la misma claridad las injusticias del obrero que no cumple las obligaciones ciertas y graves que ha

adquirido al aceptar un puesto de trabajo o ejercer una profesión.» La Encíclica que se necesita la estaría escribiendo la Televisión Española cuando en lugar de los compromisos que los empresarios adquieren en la creación de puestos de trabajo, se ocupa insistentemente de denunciar el fraude en el seguro de desempleo. Es evidente que la revista *Palabra* hubiera hecho otra Encíclica. Pero al no estar todavía en sus manos, advierte a sus lectores que «como es lógico, el objetivo de la última Encíclica no es sensibilizar al hombre medio de nuestra sociedad de que tiene derecho a un puesto de trabajo, digno, bien retribuido, confortable y duradero. En este tema la sociedad está extraordinariamente sensibilizada» (COFRECES, 30).

Incluso el punto «más novedoso» de la Encíclica, esto es, el valor del trabajo como camino de santificación personal, es doctrina predicada por Mons. Josemaría Escrivá de Balaguer desde 1928 y ya el Concilio Vaticano II se ocupó del tema.

¿A qué viene entonces la Encíclica? La sociedad no necesita que le recuerden los derechos del trabajador, sino todo lo contrario, y si fuéramos lectores de Mons. Escrivá de Balaguer estaríamos ya en el camino correcto. Siempre cabría pensar que la Encíclica es «luz para el mundo comunista» y «una réplica al sistema marxista» (*El Alcázar*, 16-XI).

3. La Encíclica es insincera

Un cierto sector de creyentes empeñados en la conversión de la Iglesia y comprometidos con los pobres han recibido sin ningún favor la L. E., negando la posibilidad misma de una Encíclica hoy. En su lugar, son «las comunidades locales quienes tienen que encontrar las respuestas en colaboración con los hombres y las instituciones laicas». La doctrina social de la Iglesia no puede proseguirse al modo de «una nueva enciclopedia social, para dar lugar a documentos dirigidos a problemas concretos y a situaciones particulares» (FRANZONI, página 11). Como ha escrito BAGET BOZZO en *La Repubblica* (17-XI), han pasado los tiempos en los que tenía un sentido oponer al dogmatismo sistemático del economicismo liberal o del marxismo una doctrina social cristiana que temperase los rigores ideológicos de ambos. Pero en la actualidad «el marxismo explota en fragmentos, ninguna disciplina social se plantea como ciencia normativa» y todos conviven sobre los principios generales. No hay ninguna teoría o praxis que no afirme, al

menos en abstracto, el respeto a la libertad, a la justicia y a la paz. Por su parte, FRANZONI, comentando la Encíclica la declara insincera porque olvida proceder a los cambios eclesíasticos necesarios (democracia en la Iglesia, participación, consulta y decisión); la L. E. no reanima ninguna de las esperanzas proféticas de los años sesenta y repite cosas ya dichas, buenas probablemente para realidades particulares (consolidación de SOLIDARNOSC) pero repetitivas y genéricas como anuncio universal.

II. UNA ENCICLICA COOPTADA

La cooptación consiste en pretender que la Encíclica confirme y generalice las convicciones que sostienen el proyecto social de la persona o del grupo que recibe el documento. Pero no se reconoce ninguna de sus aportaciones cuando éstas sobrepasen al grupo, en cuyo caso la élite intelectual intenta controlar los efectos de la Encíclica o situarlos bajo el control ideológico que detentan.

Entre los mecanismos de cooptación podemos subrayar los tres más frecuentes:

1. Una Encíclica para los polacos

«Ni vosotros ni yo somos los verdaderos destinatarios de la reciente Encíclica de Juan Pablo II sobre el trabajo.» Así se expresaba *La Revue Nouvelle* belga (página 541). A pesar de los atributos universales que su autor la ha revestido deliberadamente por razones diplomáticas, este mensaje contempla directamente al POUP, al sindicato Solidaridad y al clero del país natal del Papa.

La Encíclica emplearía un lenguaje oblicuo. El destinatario universal es un pretexto, ya que su intención es obviar conflictos diplomáticos de injerencia en los asuntos internos polacos. En consecuencia, hay que hacer una lectura de segundo grado.

Para el ultraconservador *L'Aurore*, la Encíclica hay que leerla exclusivamente en clave polaca, y un gran sector de los empresarios españoles han visto en este recurso su propia cobertura (*Las Provincias*, 16-IX).

Incluso cuando la literalidad de la frase supera lo convenido en el estilo magisterial —es el caso de la llamada a la solidaridad y a la acción común lanzada a los hombres del trabajo—, se recurre a Polonia para quitarle la presunta novedad. «Estas palabras del Papa, afirma BIGÓ, hacen pensar en el Manifiesto del Partido Comunista de 1848 (“Proletarios de todos los países, uníos”), pero en el contexto del movimiento Solidaridad en Polonia... *invierten* radicalmente su sentido» (BIGÓ, 141).

Le cabe una mayor razón a *Le Matin* cuando considera que «la reactualización de las posiciones de la Iglesia da en el centro de las preocupaciones, de los conflictos actuales, tanto en Francia y en Polonia como en otro sitio». Lo cual no excluye que, como escribía REYES MATE en *El País*, «la decisión con que aboga por la autogestión y por ese socialismo donde las personas sean sujetos tiene un parentesco indudable con las conclusiones de Solidaridad».

2. Una Encíclica sin novedad

«Cuando se lee de seguido el conjunto de documentos de la Iglesia acerca del orden social —desde la Encíclica *Rerum Novarum* (1891) hasta la *Laborem Exercens* (1981)— una impresión general descuella sobre toda consideración concreta: la magnífica continuidad de la doctrina pontificia. En todo momento, en efecto, el Magisterio se alimenta de análogas ideas fundamentales, a las que da expresión diferente según el momento histórico. Por ello, leída la última carta universal de Juan Pablo II, se entiende con profundidad nueva las afirmaciones que hace noventa años hiciera León XIII en su Encíclica. El creyente se alegra, así, al comprobar una vez más la unidad de la doctrina, y capta mejor los nervios conductores de las enseñanzas magisteriales» (*Palabra*, 24).

La Encíclica, según esta versión, sólo sirve para ratificar y consolidar la tradición. No aporta nada, tan sólo sirve para «comprobar la unidad de la doctrina».

La cooptación basada en la continuidad de la doctrina pontificia dispensa a unos de leer la Encíclica porque la Iglesia sólo puede decir lo de siempre, a otros les permite hablar de la Encíclica sin haberla leído, porque se es técnico en la doctrina social de la Iglesia (TVE).

3. Una Encíclica para convalidar opciones políticas

La Democracia Cristiana Italiana celebraba el documento como la confirmación de los nuevos caminos que intenta abrir el partido en la sociedad italiana. «Nos sorprende felizmente, afirmará PICCOLI, en el trabajo de renovación con el que nuestro partido se interroga e interroga a la sociedad que nos rodea, y que casi nos asedia, acerca de los nuevos caminos a construir, sobre las posiciones a ocupar y sobre la nueva organización que ha de darse para afrontar asuntos indeclinables e improrrogables» (*Vida Nueva*, página 33). Entre nosotros, el periódico YA ocultaba a sus lectores que en ningún lugar de la Encíclica se denuncia al socialismo, sino que se habla del colectivismo que como toda persona ilustrada sabe ya desde el propio Marx aparece como algo radicalmente contrapuesto al socialismo. Su título, «Ni capitalismo ni socialismo» (YA, 16-IX-82) inauguraba una amplia operación de cooptación.

Juan Pablo II, decía el corresponsal de *La Vanguardia* en Roma, va a ser el Papa de las terceras vías. Con mayor convencimiento se escribía desde el periódico *Pueblo* que «la Iglesia se proclama partidaria de un capitalismo moderado o de una socialdemocracia».

Por su parte, el secretario general de UGT de Valencia veía «pura teoría marxista en los conceptos expresados en la L. E.».

III. UNA ENCICLICA PARA EL DISCERNIMIENTO

El *Consejo Permanente del Episcopado Francés* se apresuró a advertir que la Encíclica «es un mensaje renovador que nos invita a una renovación del trabajo humano y a un cambio de nuestras perspectivas de acción» (15-IX-82). *Temoignage chretien* veía en ella «un punto de partida para todo el pueblo de Dios y una útil reflexión para toda la humanidad» (1941-1981-5).

La Encíclica ha gozado de una amplia aceptación en los más variados ambientes, convicciones y tradiciones. Se le ha situado entre «los grandes documentos pontificios» (BIGÓ, nota 1; TORRES QUEIRUGA, 26); «una Encíclica que sin duda hará historia en el magisterio de la

Iglesia» (LAMET); «un texto excepcional tanto por la valentía del pensamiento como por su estilo concreto, tanto por el aliento que lo anima como por su sentido de las realidades» (*La Croix*, 16).

Todo ello no obsta para que la Encíclica haya provocado movimientos críticos y haya abierto un nuevo e interesante debate, e incluso, como pronosticaba ABC, «muchos conceptos darán mucha tela que cortar». A la presentación del debate dedicaremos las páginas siguientes, concentrándonos en los tres aspectos que consideramos de mayor interés.

1. La índole del documento:

Un combate a cinco asaltos

La primera cuestión que plantea cualquier documento del Magisterio se refiere a la índole del documento: su alcance, su estilo y sus motivaciones. Las intervenciones de la Iglesia en el campo social han constituido históricamente la doctrina social de la Iglesia. Con la *Laborem Exercens* ¿nos encontramos ante un capítulo más de dicha doctrina, o más bien supone una inversión significativa?

Hay en la Encíclica una explícita referencia a la doctrina social de la Iglesia (LE, III, 14, p. 46). Sin embargo, para unos intérpretes «no parece presentar una alternativa programática concreta que se derive de dicha doctrina... más bien «se puede hablar de una cierta relativización del valor definitivo y programático de esta doctrina» (URBINA, ST 28). Para otros, «con esta Encíclica, afirma la editorial de *Ecclesia*, Juan Pablo II ha realizado el valor y la vigencia de la doctrina social de la Iglesia; un Magisterio que algunos daban ya por definitivamente obsoleto» (*Ecclesia*, 5). PIERRE BIGÓ, basado en las innumerables veces que utiliza «enseñanza social», afirma que el Papa «habría puesto fin a las dudas que provenían de su relativa discreción en el caso de tales palabras al principio de su pontificado» (BIGÓ, p. 140, nota 3). Para los primeros, habría como una especie de distanciamiento de la doctrina social tradicional, a la saga de Juan XXIII y Pablo VI en discontinuidad con su polémica intervención en Puebla; y para los segundos la Encíclica la confirmaría y la ratificaría prosiguiendo la orientación iniciada por León XIII y que llega hasta Pío XII.

La llamada «doctrina social de la Iglesia» es una realidad fuertemente contestada por amplias bases eclesiales, por la reflexión teológica de amplios sectores y por una línea de presencia magisterial inicia-

da con Juan XXIII. Fruto de esta triple contestación fue la eliminación del término en la Constitución conciliar *Gaudium et Spes* tras su debate en las aulas, sólo subrepticamente introducido en el texto oficial «con un golpe de mano» (RUGGIERI, p. 683) todavía no suficientemente esclarecido.

En la polémica no está en juego la capacidad del Evangelio de penetrar en las realidades sociales, ni la legitimidad de cualquier tipo de enseñanza social por parte de la Iglesia. Lo que está en juego es si esa penetración evangélica o esa legitimidad eclesial deben ser forzosamente al modo como se hizo en un momento histórico concreto y desde las actitudes, motivaciones y convicciones que dieron lugar al nacimiento y desarrollo de la doctrina social. Como tal «doctrina social» puede rastrearse su acta fundacional en el pontificado de León XIII y su acta de defunción en Juan XXIII y, sobre todo, en la *Octogesima Adveniens* de Pablo VI.

La cuestión hoy no es un simple problema terminológico; si lo fuera sería a costa de ignorar que con la doctrina social se dirime hoy la manera de comprenderse la Iglesia a sí misma, el modo de actuar su misión y responsabilidad mundana.

¿Qué ha significado la doctrina social de la Iglesia? ¿Cuáles fueron sus objetivos, sus motivaciones, su estilo? ¿A qué distancia hay que situar la nueva Encíclica? Cinco rasgos delimitan su perfil propio, que han sido sometidos a sucesivos asaltos históricos.

¿Cómo ha librado la *Laborem Exercens* los desafíos históricos que ha sufrido la doctrina social católica y a qué distancia se encuentra de ellos?

Presentamos a continuación los cinco asaltos fundamentales y su recepción en la Encíclica en cuanto que constituyen los elementos críticos principales.

a) *Los nuevos sujetos sociales*

La doctrina social fue el instrumento mediante el cual la Iglesia reconoció, aunque fatigosamente, el nuevo sujeto que emergía de la revolución industrial: la clase obrera. Mediante ella se introduce la cuestión obrera en el magisterio. Cuando el proletariado deja de reconocerse en dicho magisterio, la doctrina social empieza a dar muestras de su debilidad. Se ha afirmado con razón que la historia de la Iglesia

podría describirse como la crónica del reconocimiento, casi siempre doloroso, de los nuevos sujetos sociales. De este modo se han ido reconociendo como destinatarios de la evangelización los griegos, los paganos, los «bárbaros», los árabes, la burguesía... La doctrina social sería el acta fundacional eclesial del mundo obrero emergente a partir de la primera revolución industrial (RUGGIERI, 683).

El primer gran documento solemne de la Iglesia —«realidades nuevas», son las primeras palabras del documento de León XIII— significó la toma de conciencia tardía de las transformaciones del mundo que la Iglesia debía afrontar en adelante. Constituyó en su tiempo, como ha subrayado CHENU, «una sorpresa grande tanto para el mundo profano como para el mundo cristiano, en el que lo religioso era comúnmente tenido como sustento del orden más que como un fermento evangélico» (TC, 15).

Pablo VI en su alocución del 1.º de mayo de 1965 se quejaba amargamente de la lentitud de la Iglesia individual y colectiva para medir y apreciar las transformaciones de la civilización industrial.

Es precisamente a partir de la industrialización, que el Papa Juan Pablo II construye su reflexión sobre el trabajo, desplazando radicalmente la posición de León XIII, que tenía ante sus ojos la labor del campesino y del artesano. Se reconoce escrita «en vísperas de nuevos adelantos, en las condiciones tecnológicas, económicas y políticas que influirán en el mundo del trabajo y de la producción no menos de cuanto lo hizo la revolución industrial del siglo pasado» (LE, 1). Levanta acta de la automatización de la producción, del aumento del coste de la energía, de la limitación del patrimonio natural, y de la aparición de pueblos que reclaman su legítimo lugar entre las naciones.

Es por esta razón que la Encíclica propone dar una nueva extensión a la noción misma de proletariado. «El documento, afirma VALLIN, toma una neta posición a favor de una noción amplia de proletariado» (*Etudes*, 549). Integra a «los hombres del trabajo manual... los agricultores... los mineros... los siderúrgicos», pero también «los hombres vinculados a la actividad intelectual... los científicos... los hombres sobre quienes pesa la gran responsabilidad de decisiones destinadas a tener una vasta repercusión social... los médicos y los enfermos... las mujeres que soportan cada día la fatiga y la responsabilidad de la casa y de la educación de los hijos», y puesto que el trabajo es una vocación universal... todos los hombres (LE, 9).

Una extensión tan amplia del concepto de trabajo ha suscitado reservas en el mundo obrero, que han sido expresadas por las principales sindicales obreras en referencia a la lucha de clases. «El soporte ideológico de la Encíclica nos resulta inservible, decía NICOLÁS REDONDO; la lucha de clases que para nosotros es un elemento de superación es sustituido por una pretendida armonía que no se da en la realidad.» «En el fondo, añadía CC. OO., lo que nos separa de la Encíclica es la lucha de clases, que para nosotros tiene plena vigencia y que para la Iglesia tiene que estar superada.»

El surgimiento social de la mujer ha sido fuertemente contestado por los principales movimientos feministas. La Encíclica no ha sabido saldar las cuentas con el nuevo sujeto social. Salvo algunas excepciones que han visto en la Encíclica un intento por dignificar el trabajo de la mujer, se ha acusado a la Encíclica de proponer un modelo cultural superado y conservador, una relación de dependencia con respecto al marido, unas certezas cuestionables sobre la «especificidad» de la mujer en la familia y sobre el «papel insustituible» como madre, una reducción del trabajo de la mujer a motivaciones económicas, una aceptación de los papeles sociales en razón del sexo, un diseño de sociedad que protege la maternidad pero no exige a la sociedad hacerla posible y feliz. «Faltan, según el *Colectivo de mujeres CNT*, de orientación cristiana, análisis teóricos y políticos adecuados» (COM, 11). Incluso, según BOCCA, la propuesta de salario familiar es una concesión al marido para facilitar la permanencia de la madre en casa dando un tono decoroso a la familia (*La Repubblica*, 17 septiembre). Pesa, según ellos, una hipoteca sobre la mujer en la Encíclica incapaz de reconocerla como sujeto, y en su lugar se le considera subalterna y condicionada a una sexualidad reproductiva y a una esfera de realización privada.

Hay un tercer sujeto social que clama por ser reconocido desde su identidad propia por la Iglesia, el llamado mundo marginal. A él se le ha dedicado en la Encíclica una sugerente reflexión que puede dinamizar hoy los movimientos de liberación entre los agricultores, emigrantes, minusválidos. Como he mostrado en *Corintios XIII*, la Encíclica ha logrado presentar una interpretación de la marginación a la altura de las ciencias sociales actuales, y estimular y reconocer su clamor.

b) *La causa del hombre y la dignidad de la persona*

La doctrina social se ha construido a partir de una precisa afirmación de principio sobre el derecho-deber de la Iglesia a intervenir en

la problemática social. Los expertos han observado un cambio de motivaciones y de justificaciones en la intervención de los Papas en materia social. En el pasado, las legitimaciones eran predominantemente de índole jurídico-moral: la dependencia de la ley moral que la Iglesia custodia (León XIII), la soberanía universal de Cristo sobre la realidad profana (Pío XI), la posesión de la verdad total sobre la naturaleza del hombre (Pío XII). Con Juan XXIII es la caridad quien lleva a la Iglesia a preocuparse por la suerte del hombre. Más recientemente se han ido articulando las razones antropológicas, bíblicas y eclesiológicas que han fundamentado la solidaridad que une la Iglesia al mundo, la dimensión política del anuncio cristiano, la dimensión social de la conversión cristiana y la nueva conciencia del pecado social.

Con Juan Pablo II es la causa del hombre, su dignidad y sus derechos —y en este caso los derechos de los trabajadores— lo que obliga a la Iglesia a abandonar la política del silencio y la actitud espectadora ante el curso de la Historia (LORENZETTI, 446).

En su magisterio anterior Juan Pablo II se ha mostrado permanente defensor de los derechos del hombre. En la *Redemptor Hominis* declaró el camino del hombre como el único camino de la Iglesia. Y ahora articula el discurso sobre el concepto central de «dignidad de la persona humana», un concepto «concreto, dinámico, existencial y social, de base teológica pero de gran contenido antropológico» (URBINA, 20), que remite a una clave teológica con referencia al Génesis y al N. T., y a una clave propiamente antropológica. Para concluir que la forma auténtica de existencia personal en relación con los otros y con la sociedad es la solidaridad, y la forma inauténtica de existencia personal en la comunidad es el conformismo con su corolario de evasión, de insolidaridad con los problemas reales de los otros».

c) *Recepción positiva de la modernidad*

La doctrina social de la Iglesia está históricamente unida a la idealización de una concreta mediación histórica que llega a identificarse con la propia esencia de la doctrina: el orden medieval en el que se reconoce una sociedad perfectamente integrada, ordenada bajo el principio de autoridad y tutelada por el derecho. Cuando el Concilio Vaticano II contempla los signos de los tiempos como manifestación de la historia de salvación, empieza a socavarse la teología de la historia que vertebraba la tradicional doctrina social católica.

El P. CHENU, el más agudo creador de la teología de los signos del tiempo, ha visto en su incorporación la mayor lección de la Encíclica. «La historia es un lugar teológico que tiende a descuidar una escolástica social» (*Temoignage Chretien*, 16). No hay en la Encíclica una idealización del tiempo pasado, ni del campesino ni del artesano, sino un canto espléndido al poderío creciente de la técnica en la que se ve «el móvil material de la promoción del hombre, y el efecto de la creatividad del espíritu». Lo que muchos siglos de espiritualismo despreciaron, es reconocido ampliamente por el documento.

En contraposición a la doctrina social católica que veía en la modernidad «una especie de traición, impiedad y dejación, la Encíclica presenta los cambios sociales desde una perspectiva optimista y una valoración positiva». Frente a cuantos ven en el movimiento obrero una especie de lacra antimoral, la Encíclica justifica la cuestión obrera «desde la óptica de la moral» y toma abiertamente partido a su favor. Para *Informations Catholique Internationale* «la Encíclica somete los temas clásicos del magisterio eclesiástico a una relectura desde sus valencias progresistas» (*ICI*, 16).

Para *Etudes* es evidente que la orientación doctrinal de la Encíclica parece acompañarse de una clara voluntad de distanciarse de los aspectos trágicos de la situación mundial. A su parecer «el texto es demasiado optimista» (*Etudes*, 547). A este optimismo se le atribuyen los grandes olvidos de la Encíclica. Se habla de una era post-industrial, pero no se consagra nada a la destrucción de las riquezas naturales. Se menciona el riesgo de una destrucción nuclear, pero no se analiza el proceso actual de producción al servicio de una sociedad militarizada. Se canta el trabajo, pero se ignora su reverso que se manifiesta en la sensación de disgusto a la hora de entrar en las actividades profesionales modernas. Y se ignora que la tecnología está en relación con los desequilibrios mundiales y con la degradación de las condiciones laborales.

d) *Reflexión filosófica y revelación*

La fuente tradicional de la doctrina social de la Iglesia, como ha sido presentada en los manuales, conlleva la referencia al derecho natural. Abarca el conjunto de normas deducidas del derecho natural y de la revelación que se refieren al ordenamiento de la sociedad; sus contenidos, como afirma aún el *Lexikon für Theologie und Kirche* de

1964, «son prevalentemente extraídos del derecho natural y fundados sobre bases filosóficas» (IX, 916).

En la LE se ha omitido la referencia al derecho natural, lo que le ha permitido a CARRASCO concluir que «la Encíclica nos presenta la doctrina social de la Iglesia como moral social católica» (p. 25). La presencia, sin embargo, de una determinada filosofía en la Encíclica ha sido ampliamente constatada por los comentaristas. Se ha podido rastrear sus antecedentes en la obra filosófica de K. Wojtyła. «Hay algunas constantes en sus obras de investigación realizadas en la Universidad católica de Lublin que emergen en la Encíclica, en particular las premisas de la fenomenología scheleriana, la estructura personal y la ontología del ser de impronta tomista» (Prezzi, 386). El contenido ideacional de su principal obra filosófica, titulada *La persona en acción*, subyace en la Encíclica, como ha sido mostrado por F. URBINA: «la conexión de sentido entre la moderna metodología fenomenológica y un marco especulativo asumido de la tradición aristotélico-tomista» (*Sal Terrae*, 21-23).

En este mismo hecho reside la poca emoción despertada por la Encíclica en las confesiones cristianas. La indiferencia ha sido total ante un documento que no se fundamenta en la Sagrada Escritura, sino que la utiliza en función de unas tesis provenientes más bien de la tradición personalista. En medios católicos se ha observado, igualmente, que la Encíclica utiliza la referencia a la Biblia «de forma poco crítica» y las referencias a la Tradición para fundamentar la espiritualidad del trabajo no la respeta por ella misma» (*Etudes*, 547, nota 3). Para BARBAGLIO, las alusiones bíblicas sirven más a la coherencia del discurso que al dinamismo de los temas bíblicos» (*Bozze*, 75).

e) *Magisterio y colegialidad*

La doctrina social católica nace históricamente desde la voluntad de ejercer el magisterio de la Iglesia de manera universal, jerárquica y centralizada. Cuando la *Octogesima Adveniens* de Pablo VI desarrolla una eclesiología de la comunión y potencia las iglesias locales, la doctrina social sufre su último y definitivo cuestionamiento.

Con Juan Pablo II, afirma PREZZI, «se ha explicitado lo que anteriormente era parcialmente advertido: la parcialidad de la experiencia de las iglesias occidentales. La incompreensión del mundo obrero no

forma parte de la vida de otras iglesias (basta referirse a Polonia o a algunas iglesias iberoamericanas) (p. 386).

El proceso de apertura y corresponsabilidad a las distintas experiencias que protagonizan las diversas iglesias locales no ha llegado en la LE a desarrollar todas sus potencialidades. Ya hemos registrado anteriormente el rechazo a la Encíclica en nombre de «las comunidades locales llamadas a encontrar las respuestas en colaboración con los hombres y las instituciones laicas» (FRANZONI, 11). Es muy débil en la Encíclica «el reclamo a la Iglesia de los pobres (sólo hay una fugaz referencia en el número 8); la urgencia de la reforma se le adjudica más al dinamismo interno de la tradición que a la exigencia creada por el diálogo con mundos diversos. Asociaciones y grupos comprometidos en el mundo obrero pierden su precedente evidencia. No se explicaría de otro modo el silencio sobre la experiencia de los sacerdotes obreros» (PREZZI, 386).

* * *

En conclusión, si atendemos a la recepción de la Encíclica en base a los asaltos que históricamente ha tenido la doctrina social de la Iglesia, podemos resumir que el mensaje sigue siendo globalmente irrelevante para el sujeto a quien pretende ayudar: al mundo obrero; ha abierto con total coherencia un discurso basado en la causa del hombre y en la dignidad de la persona; ha incorporado definitivamente al magisterio una lectura positiva de la modernidad y del cambio social; se encuentra a medio camino de una fundamentación crítica en la Sagrada Escritura, y deja mucho que desear en la práctica de la corresponsabilidad entre las iglesias locales.

2. Cambios de acento y nuevas perspectivas

M.-D. CHENU ha observado en la Encíclica una clara «evolución en el pensamiento, correcciones de redacción, nuevos equilibrios, influencias imprevistas e incluso choques de coyunturas». La lista sería para él «muy sugestiva en correcciones, eliminaciones y depuraciones» (p. 15).

a) *Nuevos desplazamientos*

Ha habido un desplazamiento radical de la posición original de la Iglesia que contemplaba la cuestión obrera desde los ojos del campesi-

no o del artesano, y una profundización de la perspectiva de los últimos papas. La Encíclica levanta acta de la mundialización de la cuestión obrera y libera tanto del modelo agrícola teñido de cierto bucolismo idílico, como del mundo industrial europeo. Juan Pablo II construye una Encíclica que no sólo supera los dos rasgos anteriores, sino que «abarca los problemas de la humanidad entera» (NELL-BREUNING, 195). Los problemas de la injusticia y del trabajo se consideran ahora «no sólo desde la dimensión de clase, sino desde la dimensión mundial de las tareas que llevan a la realización de la justicia en el mundo contemporáneo» (ICI, 567). Se confirma, según *Etudes*, que el texto, aun cuando está enraizado en la tradición de la cuestión social nacida en la sociedad capitalista del siglo pasado, se orienta hacia el problema mundial de los trabajadores pertenecientes a la población hambrienta. De ahí que el tono de la Encíclica adquiere una cierta violencia al hablar del «hambre de tierra» y de su posesión por unos pocos.

En segundo lugar se ha subrayado el cambio de acento en la comprensión de la lucha obrera. El magisterio de la Iglesia ha abundado en la moralización de la lucha, olvidando la conflictividad objetiva y estructural que cruza la lucha y que es previa a las intenciones morales. La condena moralizante se apoyaba sobre «la confusión entre objetividad e intención moral» (ICI, 16-17). Juan Pablo II desbloquea el problema distinguiendo entre una lucha contra los otros que pretende la eliminación del adversario, y una lucha que busca la justicia social. Para MALAGÓN no se rechaza el hecho de la conflictividad social, «lo que hace es señalar el espíritu cristiano y constructivo que debe tener: una lucha por los justos derechos de los hombres del trabajo» (*Ecclesia*, 30). En este hecho ha visto GARCÍA NIETO «la introducción de un lenguaje que tiene connotaciones muy cercanas al análisis que históricamente ha hecho el movimiento obrero y el pensamiento socialista y marxista democrático» (*Foc Nou*, 8).

P. BIGÓ ha subrayado en la concepción del capital «la intuición más nueva y fecunda de la Encíclica, esto es, la afirmación de que el capital no es el sujeto anónimo que hace dependiente al hombre y su trabajo. Espontáneamente solemos concebir el capital como un patrimonio o como un recurso natural exterior al hombre, o como un conjunto de objetos, de bienes o de cosas. La Encíclica invierte el planteamiento, y presenta al capital como un proceso social de producción, una creación activa de los trabajadores. En estas condiciones el propietario del capital es sólo el responsable de un instrumento creado y re-creado por el trabajo de un colectivo humano. Y en consecuencia, «el

único título legítimo para su posesión es que sirva al trabajo» (LE, 14), Para BIGÓ esto sería «una aportación muy original a la enseñanza tradicional sobre la relación del trabajo y del capital» (141).

b) *Nuevo estilo: método inductivo y pensamiento realista*

El periódico *Le Monde* recibía a la Encíclica como una reflexión «profundamente encarnada en las realidades sociales y políticas del mundo actual». La propia Encíclica se reconoce expresamente «situada y fechada». Desde la primera línea están presentes en la Encíclica el contexto de las nuevas realidades contemporáneas: las nuevas condiciones tecnológicas, económicas y políticas.

Para MALAGÓN esta profunda conciencia de lo histórico introduce un realismo que se expresa en «posibles soluciones graduales que son las que admiten los problemas sociales. Nos encontramos ante un modo de hablar que indica una comprensión dialéctica del proceso social, mucho más realista y modesta que aquella otra comprensión que encontramos en otros documentos pontificios anteriores en que de modo tan rotundo se hablaba de la cuestión social y de su solución con sólo aplicar las normas que se indicaban» (*Ecclesia*, 17). Estaríamos lejos en consecuencia de un texto «abstracto y etéreo». Para el diario comunista *L'Unita*, «tiene razón el Papa en arrancar de los hechos, de tal modo que los juicios ulteriores no vienen impuestos por consideraciones teológicas, sino por el análisis de la realidad».

De distinto modo ha valorado el estilo de la Encíclica el semanario español *Cinco días*. «Lo que más sorprende, para dicho semanario, es la atemporalidad del lenguaje empleado, la uniformidad de la problemática laboral que expone frente a las enormes diferencias que ofrece el mundo del capital y del trabajo en los distintos países y en los diferentes sistemas políticos y sociales, y sobre todo la desincronización e incluso el anacronismo de algunas de sus críticas a una realidad social contemplada bajo una optica de análisis muy restringida y con un ejercicio de síntesis excesivamente generalizador y hasta simplista» (17-IX).

c) *Nueva perspectiva: la valencia crítico-profética*

La novedad más importante de la Encíclica está en haber mostrado lo que en adelante se puede esperar de la Iglesia institucional. Su misión no está en proponer sistemas sino en enseñar valores. Ante los sistemas sociales puede haber un legítimo pluralismo que está tan lejos

del «qualunquismo» como de la arbitrariedad, ya que algunos sistemas son conformes a las exigencias evangélicas de justicia y solidaridad, otros menos e incluso contrapuestos.

La LE se coloca ante los sistemas vigentes y no avanza ningún modelo alternativo. Su anuncio contempla fundamentales verdades ético-religiosas que exigen ser traducidas en proyectos sociales y que «dinizan como una valencia crítico-profética los contextos de injusticia mediante una ética del cambio y no ya de la conservación» (LORENZETTI, 247).

La Encíclica no ofrece soluciones técnicas ni da consignas a los católicos, ni siquiera se propone estructurar el pensamiento de una escuela o grupo, sino que intenta más bien «promover un intercambio o una comunicación entre las diversas escuelas y los diferentes grupos que aceptan como referente la voz del Papa» (VALLIN, 546).

Se ha hecho observar, no obstante, que las ideas tradicionales adoptan en la LE «un tono provocativo que unas veces crean la solidaridad de clase, una simpatía y apoyo que resulta algo nuevo en los documentos pontificios» (*Foc Nou*, 5; MALAGÓN, 18). En Brasil, en el momento que los campesinos mantienen una férrea disputa con el Estado por la posesión de la tierra, la Encíclica según el secretario general de la Conferencia Episcopal «no podía haber llegado en mejor momento» (*Ecclesia*, 37).

El impulso profético ha recibido dos reservas. Por una parte, la minusvaloración de las mediaciones, que se ha expresado en «la crítica excesiva a les ideologies, eines necessàries per a la transformació» (*Foc Nou*, 5). Por otra parte, la denuncia se ha considerado insuficiente: «no tenemos derecho a seguir hablando de que el trabajo humaniza cuando pocos lo consiguen o se contempla a los parados. Son igualmente insuficientes las referencias al Tercer Mundo, y la denuncia a la apropiación de los bienes de la tierra por parte de las multinacionales en los procesos de pauperización. *Encara s'està lluny de les aportacions que els primers Pares de la Esglesia feien sobre el tema*» (*Foc Nou*, 7; ICI, 15).

3. Ni capitalismo ni colectivismo: ¿una tercera vía?

Nunca, ha afirmado el conocido especialista en la doctrina social, P. BIGÓ, Juan Pablo II había nombrado los dos sistemas por su nom-

bre en forma tan explícita. Y ello para mostrar que ambos sistemas tienen la misma raíz: el materialismo práctico del economicismo. El primero al tratar el trabajo «como una especie de mercancía», y el colectivismo al reducirlo a «una fuerza anónima resultante de las relaciones económicas predominantes en una determinada época» (p. 141).

Efectivamente, la LE no se limita a las grandes afirmaciones sobre la dignidad del trabajo, la preeminencia del hombre sobre las cosas, la prioridad del trabajo sobre el capital, sino que a partir de tales principios éticos entra en confrontación con los sistemas socio-económicos actualmente existentes. Es particularmente duro el juicio sobre el sistema socio-económico de las sociedades occidentales. El capitalismo ha resuelto el conflicto capital-trabajo de manera totalmente contraria a la enseñanza de la LE. No obstante, afirma LORENZETTI, «en última instancia se mueve en la posición tradicional cuando confía en la capacidad de corrección de tal sistema» (p. 447). En este sentido, la LE se detiene a mitad de camino y no se ve cómo se pueda proceder a los valores sociales anunciados en la Encíclica.

La LE descalifica igualmente el sistema colectivista donde la subjetividad del trabajador resulta banalizada, así como el derecho a la participación y a la libre asociación.

A decir verdad, afirma *Le Croix*, «no hay en Juan Pablo II ni aprobación ni rechazo en bloque de los sistemas existentes» (p. 16). No ha faltado quien, en consecuencia, ha visto consagrada la tercera vía y ha encontrado algún enunciado literal ambiguo para justificarla. «Pero, afirma URBINA, si situamos a la Encíclica en su contexto total, está clarísimo que no hay el más mínimo apoyo a cualquier tipo de interpretaciones de terceras vías que históricamente han desembocado (y esto lo sabe perfectamente por experiencia K. Wojtyla) en los funestos corporativismos fascistas» (*Sal Terrae*, 28). Reseñemos brevemente las distintas posiciones.

a) *Reformas para los dos sistemas*

Sin excluir la posibilidad de encontrar un sistema que supere netamente las contradicciones del capitalismo y del colectivismo, y de lo que ambos tienen en común, a la vez y mientras tanto —comenta MATÍAS GARCÍA— hay que procurar introducir profundas reformas a partir de la realidad de esos dos sistemas, hasta lograr que cambie su sentido y su lógica interna (51-52).

La superación del capitalismo puede venir por el camino de la socialización de ciertos medios de producción (LE, 14), por la introducción jurídica de varias adaptaciones del derecho a la propiedad de los medios de producción, y mediante la copropiedad de los medios de trabajo, participación de los trabajadores en la gestión y/o en los beneficios de la empresa. Unánimemente ha sido constatado por todos los comentaristas un nuevo planteamiento del derecho de propiedad. Para CHENU se había endulzado la posición de Santo Tomás y de los Maestros de la Edad Media que inscribían la propiedad en el interior de la distribución universal de los bienes, hasta convertir la propiedad privada «en la clave de bóveda de la doctrina social de la Iglesia» (15). Juan Pablo II restablece la verdad y la posición de Santo Tomás al afirmar que «el único título legítimo de la propiedad, privada o pública, es el servicio al trabajo». Para LORENZETTI, por el contrario, la Encíclica «presenta en este punto involuciones respecto al magisterio social precedente, ya que el principio de propiedad privada de los medios de producción aparece en primer plano respecto al destino universal de los bienes. La preferencia que reserva al sistema de la propiedad privada entra en contradicción con los valores sociales que han sido propuestos por la Encíclica. Estos valores llevan lógicamente a la superación del sistema capitalista de los países occidentales» (*Regno*, 447).

La superación del colectivismo puede venir por «la asociación, en cuanto sea posible, del trabajo a la propiedad del capital», dando vida a una rica gama de cuerpos intermedios con finalidades económicas, sociales y culturales... que gocen de una autonomía efectiva respecto a los poderes públicos, y estimulando a los miembros a tomar parte activa en la vida de dichas comunidades. Unánimemente ha sido celebrado que se distinga la estatificación de la socialización. La primacía del trabajo sería el criterio preponderante para enjuiciar la verdadera socialización, que no queda automáticamente asegurada por la estatificación. Para ICI, la Encíclica somete los temas clásicos de la enseñanza eclesiástica a una acentuación y relectura socializante. «En este sentido desarrolla con más interés las valencias progresistas que las valencias conservadoras» (16). Para GOROSQUIETA, «se contempla por primera vez una posible evolución desde el colectivismo de Estado a la socialización... Con ello se introduce una afirmación completamente nueva: el grupo dirigente de una economía colectivista puede cumplir satisfactoriamente, desde el punto de vista ético, su cometido» (14).

En consecuencia no habría en el texto una descalificación ni del

capitalismo ni del colectivismo. Le ha correspondido al *Frankfurter Allgemeine Zeitung* expresar lo primero: «Tras la Encíclica LE nadie osará con rigor intelectual una opción irreconciliable entre capital y trabajo.» Y al director del diario comunista *L'Unita* afirmar lo segundo: «uno respira leyendo esta Encíclica; semejante texto no puede dejar indiferente a los comunistas, ya que en ciertos momentos la Encíclica se aproxima y hasta cruza nuestra propia reflexión».

Es evidente que lo único que parece rechazarse en esta cuestión es el dogmatismo y el apriorismo, tanto de la «inaceptable postura del rígido capitalismo que defiende el derecho exclusivo a la propiedad privada de los medios de producción como un dogma intocable en la vida económica, como la de un colectivismo que sostiene que las necesarias reformas hay que llevarlas a cabo mediante la eliminación apriorística de la propiedad privada de los medios de producción» (MATÍAS GARCÍA, 51).

La conclusión de esta primera lectura ha llevado a algunos comentaristas a mantener que el Papa se situaría a igual distancia del capitalismo y del colectivismo. *Ecclesia*, revista del Episcopado español, en editorial afirmaba que «la LE equidista de ambos sistemas y denota un autor que conoce y critica con autoridad y libertad los fallos de uno y de otro, sin adscribirse a ninguno de los dos» (p. 5).

b) *¿Posición equidistante?*

Con mayores argumentos, la *Civiltà catolica* —órgano oficioso del Vaticano— afirmaba que la LE «se coloca cerca del socialismo y se aleja del capitalismo... La Iglesia está más lejos del capitalismo que del colectivismo marxista».

¿En qué razones se sostiene esta posición? Es necesario registrar, como hace GOROSQUIETA desde las páginas de *Sal Terrae*, que Juan Pablo II avanza sobre la tradición anterior del magisterio social de la Iglesia que en relación con el colectivismo se limitó exclusivamente a descalificarlo con condenas de diferentes grados de solemnidad. La Encíclica mira, por el contrario, a una posible evolución satisfactoria desde el colectivismo» (p. 15). El proceso se produciría «cuando se avanza desde un colectivismo a nivel de Estado a una socialización a nivel de sociedad. He aquí la imagen de un socialismo, evolucionado entre cuyos componentes esenciales no aparece como necesaria, al menos teóricamente, la propiedad privada». La clave estaría en la socialización y en la participación.

En consecuencia, afirma BIGÓ, el Papa no pide al socialismo marxista el retroceso al capitalismo, sino que le propone una alternativa... la misma revisión radical que se ha exigido del capitalismo (p. 142).

En segundo lugar, lo verdaderamente nuevo, como reconocía el editorial de ABC, «es la mentalidad que hay tras las tomas de posición de este Papa: la vieja dialéctica que parecía igualar cristianismo a medios de propiedad privada y ateísmo a medios de propiedad pública o estatal queda aquí superada o desbordada. Juan Pablo II saca el problema de sus habituales ejes, traslada la polémica a otras coordenadas» (ABC, 16-9-82).

En tercer lugar, «lo que resulta extraordinariamente lúcido y profundo —afirma URBINA— es que entre estos dos materialismos economicismos (el práctico-capitalista y el teórico del marxismo dogmático soviético) Karol Wojtyla descubre un nexo histórico causal. El primero es la premisa lógica e histórica del segundo, que aparece como una reacción ante aquél y que, sin embargo, termina manteniéndose a su mismo nivel de materialismo-economicismo. Luego, históricamente, el materialismo más radical y causal es el del capitalismo liberal, que en la primera etapa de la revolución industrial no vaciló en sacrificar, con un altísimo coste humano y en pro de la acumulación del capital, al hombre, imagen viviente de Dios, con unas consecuencias históricas gravísimas y ya irreversibles (*Sal Terrae*, 26). El error del colectivismo consistía en no haber superado suficientemente al capitalismo (GARCÍA ROCA, 4).

Es a todas luces justificado ese silencio significativo que, de continuar —como subraya HIGUERA— «alguien incluirá pronto en el cajón de la discrepancia excepcional: el silencio del liberalismo filosófico-político en sintonía con el silencio del liberalismo socio-económico ante la Encíclica» (*Crítica*, 40). Por más que, como ha afirmado ICI, «el liberalismo ha sabido siempre ignorar o recuperar las Encíclicas sociales. Aunque esta vez tendrá la tarea un poco más difícil» (ICI, 17), y el capitalismo, como ha visto LORENZETTI, en sus versiones ha encontrado siempre el modo de reestructurarse y de penalizar al trabajo (*Regno*, 447).

Abril 1982

BIBLIOGRAFIA CITADA

- ABC: «Editorial», 16-IX-81.
- ANTONCICH, R.: «Prioridad del trabajo sobre el capital», en *Páginas*, 41, 1981, 9-11 y 34.
- BAGET BOZZO: en *Repubblica*, 17-IX-81.
- BOCCA, GIORGIO: en *Repubblica*, 17-IX-81.
- BIGÓ, P.; BASTOS DE AVILA, F.: «Introducción a la Encíclica *Laborem Exercens*», en *Fe cristiana y compromiso social*, CELAM, Perú.
- CARRASCO, S.: «La enseñanza moral de la Iglesia sobre el trabajo humano», *El Ciervo*, Sep.-Oct. 1981, 24-26.
- Cinco Días*: «Editorial», 17-IX-81.
- COFRECES, E.: «Trabajo: algunas cuestiones morales», en *Palabra*, 197, 82, 1982, 30-32.
- COLLETTIVO DONNE CNT: «Perché niente cambi per la donna», en *CNT. COM. Nuovi Tempi*, 31, 81, 11.
- COSTE, R.: «Une anthropologie du travail», en *La Croix*, 24-IX-1981.
- CORREA DE OLIVEIRA, P.: *El socialismo autogestionario*, Covadonga, 1981.
- Crítica*: «Editorial», 689, 1981, 3.
- CHENU, M.-D.: «Le travail, par l'homme. Creation en acte», en *Temoignage Chretien*, 1951, Septiembre 1981, 15-16.
- DOMÍNGUEZ, J.: «Hombre y trabajo: el personalismo ético», *Sal Terrae*, 1, 1982, 31-44.
- Ecclesia*: «Editorial», 2.047, septiembre 1981, 5.
- Ecclesia*: «Opinión mundial», 2.047, 1981, 37-38.
- El Alcázar*: «Luz para el mundo comunista», 16-IX-81.
- El País*: «Juan Pablo II defiende el sistema de cogestión», 16-IX.
- El País*: «Editorial», 17-IX.
- Foc Nou*: Entrevistas a Casacuberta, Galbany, Gasch, García Nieto, en *Foc Nou*, 1981, 4-8.
- FRANZONI, G.: «Sull'enciclica», en *CNT. Nuovi Tempi*, 31, 81, 11.
- GARCÍA, MATÍAS: «¿Hay alternativas al capitalismo y al colectivismo?», *Sal Terrae*, 1, 1982, 45-53.
- GARCÍA ROCA, J.: «Una encíclica per un país que anem fent», *Saó*, 41, 1981, 9.
- GENTILONI, F.: *Il manifesto*, 16-IX-81.
- GOMIS, J.: «¿Trabajar en algo propio?», *El Ciervo*, 1981, 21.
- GOROSQUIETA: «La Encíclica LE, ¿continuidad o profunda novedad?», en *Sal Terrae*, 1, 1982, 3-15.
- HIGUERA, G.: «Después de una segunda lectura de la Encíclica», en *Crítica*, 689, 1981, 40-43.
- HIGUERA, G.: «El empresario indirecto», en *Sal Terrae*, 1, 1982, 55-64.
- Information Catholique Internationale*, MANIGNE: «Le travail et son sujet», 567, 1981, 13-17.
- La Civiltà Cattolica*: «Scoprire i nuovi significati del lavoro umano», 3151, octubre 1981, 3-14.
- LAMET, P. M.: «España trató bien a la Encíclica», *Vida Nueva*, 1981, 11-13.
- La Vanguardia*: «Editorial», 16-IX-81.
- Le Monde*: 17-IX-81.
- LORENZETTI, L.: «La dialettica valori-sistemi», en *Il regno-attualità*, 20, 1981, 446-447.
- L'Unita*: artículos de Reichlin, Cardia, Spineffa, Baget Bozzo, 17-IX-81.

- MALAGÓN, T.: «Lectura de una encíclica social», *Ecclesia*, 2048, 1981, 16-20.
- MARTÍN DESCALZO: «El trabajo no es un castigo», en *ABC*, 19-IX-81.
- MIEC-JECI: «*Laborem Exercens* ratifica opción por los pobres de la Iglesia latinoamericana», en *ICLA*, 25, 1981, 24-32.
- MOUSSE, J.: «L'usure du capital», en *La Croix*, 23-IX-81.
- NELL-BREUNING, O.: «Menschliche Arbeit», en *Orientierung*, 18, septiembre 1981, 195.
- NEUSCH, M.: «La prioridad del trabajo sobre el capital», en *La Croix*, 16-IX-81.
- NEUSCH, M.: «Jean Paul II et la lutte des classes», en *La Croix*, 10-IX-81.
- Palabra*: «Dossier: Doctrina social pontificia», por ORDEIG CORSINI, 197, 1982, 23-29.
- PRATESI, P.: «Quei segnali positivi sono troppo deboli», en *Paese sera*, 20-IX-81.
- PREZZI, L.: «Lavoro e capitale: il giudizio etico», en *Il regno-attualità*, 18, 1981, 385-388.
- Pueblo*: «Editorial: En defensa de la persona del obrero», 16-IX.
- QUARRACINO, A.: «Leyendo *Laborem Exercens*», en *CELAM*, 168, 1981, 2-4.
- RIVAS GUTIÉRREZ, E.: «La encíclica *Rerum Novarum* en el nonagésimo aniversario de su publicación», en *Teología Viva*, 22, 1981, 225-236.
- RUGGIERI, G.: «Ecclesiologia e dottrina sociale della chiesa», en *Il Regno-documenti*, 21, 1981, 683-687.
- SALAS, M.: «La LE y la mujer», *Vida Nueva*, 1297, 10-X-81, 29.
- Temoignage Chretien*, 1941, 1981, 5.
- Time*: 28-IX-1981.
- TORRES QUEIRUGA, A.: «A nova enciclica de Xoan Paulo II», en *Encrucillada*, 1981, 26-27.
- URBINA, F.: «La dignidad del hombre en el centro», en *Sal Terrae*, 1, 1982, 17-29.
- VALLIN, P.: «*Laborem Exercens*», *Etudes*, 1981, 546-550.
- Vida Nueva*: «Un trabajo a la altura del hombre», 1981, 21-35; «Editorial», 1294, 19-IX-81; «Encuesta sobre la Encíclica», 1296, 3-X-81, 21-26.