"Puesto sobre la tierra pero con la mirada y los brazos hacia el cielo": la politización del laicado en Chile, 1960-1964[1]

Marcos Fernández Labbé [2]

DOI: http://dx.doi.org/10.4025/rbhranpuh.v9i25.31105

Resumen: El objetivo del presente artículo es reseñar y analizar históricamente las conceptualizaciones desarrolladas al interior del pensamiento católico en torno a la política y la acción laical a inicios de la década de 1960 en Chile. A partir de la revisión de diversas fuentes de opinión elaboradas por agentes católicos y destinadas a la esfera pública se concluyen tanto los conceptos elaborados para incentivar la acción política laical (Bien Común, Solidaridad, Subsidiariedad), como los alcances que en la doctrina católica alcanzó la delimitación entre acción contingente y prescindencia de la política partidista, en un contexto de reforma de estructuras y de ascenso al gobierno de un partido político de inspiración cristiana.
Palavras clave: Iglesia Católica, Política, Historia de Chile, Laicos.

"Inside the worl but with the eyes and arms to the heaven": the laity politics in Chile, 1960-1964

Abstract: The aim of this article is review and analize a politics conceptualizations about laity inside the catholic thought in the beginig of 60`s in Chile. In a social transformation context, the catholic though developed a several concepts to legitimated an active lay politic participation, as Common Benefit, Solidarity and Subsidiarity. Thus, the boundaries between political commitment and traditional catholic doctrine was diluted. This situation supplied the government of Democracia Cristiana after the elections in 1964.
Keywords: Catholic Church, Politics, Chilean History, Laicity.

[1] Este artículo es parte de una investigación mayor financiada por el proyecto Fondecyt Regular "De la Reforma a la Solidaridad: vocabulario político-conceptual de la Iglesia Católica chilena, 1960-1985". Su realización ha sido posible gracias a la colaboración de personas e instituciones a las que quisiera agradecer. Como ayudantes de investigación participaron en la recopilación de los materiales que informan el texto Daniela Belmar, Pablo Geraldo, Javiera Letelier y Matías Placencio. El análisis y complemento de la documentación fue facilitado por estadías de investigación en el Centre for the Study of Religion and Politics de la University of St Andrews, la Biblioteca del Instituto Iberoamericano de Berlín y en la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá. Del mismo modo, quiero agradecer especialmente a todos aquellos que trabajan en la Biblioteca de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile por su siempre excelente disposición.
[2] Doctor en Historia, Departamento de Historia Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile. mfernand@uahurtado.cl

"Posto sobre a terra porém com o olhar e os braços voltados ao céu": a politização do laicato no Chile, 1960-1964

Resumo: O objetivo do artigo é resenhar e analizar historicamente as conceituações desenvolvidas pelo pensamento católico acerca da política e da ação laica no início da década de 1960, no Chile. A partir da revisão de diversas fontes de opinião elaboradas por agentes católicos e destinadas a esfera pública se configuram tanto os conceitos elaborados para incentivar a ação laica (bem comum, solidariedade, subsidiariedade), como o alcance que na doutrina católica alcançou a delimitação entre ação contingente e precedência da política partidarista, em um contexto de reforma de estruturas e de asceno ao governo de um partido político de inspiração cristã.

Palavras clave: Iglesia Católica, Política, Historia do Chile, Laicos.

Recebido em 20/01/2016 - Aprovado em 15/02/2016

I.- Introducción: política y catolicismo en la segunda mitad del siglo XX chileno

Antes de analizar con algo de detalle el proceso de politización del laicado católico experimentado a lo largo de la primera parte de la década de 1960 en Chile resulta relevante revisar someramente la suma de condiciones que, de forma general, hicieron factible este proceso. En primer lugar, debe recordarse que la Iglesia Católica jugó un papel central en la articulación de la esfera pública en el Chile de la segunda mitad del siglo XIX, participando activamente en la suma de polémicas que derivarían en el proceso de laicización de las relaciones entre la institución eclesiástica y el Estado (SERRANO, 2003, 348). Parte de ello fue la multiplicación de los medios de prensa y la organización de instancias –a todo lo largo de la segunda mitad del XIX y la primera del XX- de participación político-social católica, desde el Partido Conservador hasta la Universidad Católica, pasando por la Acción Católica y sus múltiples ramificaciones. Por ello, la visibilidad e influencia de las elites y los movimientos católicos en el periodo previo al aquí analizado fue muy destacada, siendo innegable su relevancia en la configuración del campo político chileno.

Un segundo factor que debe ser considerado desde ya es el impacto que generó al interior del mundo católico la irrupción de las organizaciones de inspiración marxista en Chile, articuladas desde muy temprano en el siglo XX en el mundo popular. Como en todo el orbe, la presencia del marxismo como ideología y factor de asociación operaria al mismo tiempo que como fermento intelectual en los grupos medios implicó para el catolicismo una suma de reacciones. De la condena y el anatema se derivó hacia la competencia abierta, y a partir de la Segunda Guerra Mundial, incluso a la colaboración y el acercamiento representado por el "progresismo cristiano" primero y el "diálogo cristiano-marxista" después. En ese sentido, y en lo que aquí interesa destacar, es que la consolidada presencia del la izquierda en el campo político y la asociatividad popular en Chile provocó el acrisolamiento de la acción social y política católica, que al mismo tiempo que desarrolló de forma sistemática los tópicos del anticomunismo católico tradicional –intensificados tras la Revolución Cubana-, emprendió el camino de la

politización laical como estrategia de contención y, en última instancia, superación de los postulados derivados del marxismo (FERNÁNDEZ, 2016, *passim).*

Finalmente, un tercer factor que debe tomarse en consideración para una mejor comprensión del fenómeno que aquí nos concentra es el proceso de constitución de la Democracia Cristiana en Chile, partido que se posicionó en el centro político como alternativa a la vez a las organizaciones de izquierda como al conservadurismo y la derecha política convencional. El PDC –articulado a partir de una fracción del Partido Conservador a partir de la década de 1930 y vencedor de las elecciones presidenciales de 1964- sostuvo un discurso de profunda orientación cristiana, vinculado al denominado "humanismo cristiano" y tutoreado intelectualmente por Maritain y Mouriac, discurso con el cual planteó la posibilidad de reformas estructurales de la sociedad chilena, orientadas a la organización de un modelo comunitarista que hiciera coincidir aspectos así del socialismo comunitario, la interpretación subsidiaria del Estado y la conservación de la propiedad privada en los marcos del desarrollo de la planificación y el impulso a cooperativas de productores y el protagonismo de los sectores populares en la superación de su marginalidad. Es decir, un programa tendiente a la superación del subdesarrollo y la dependencia, muy cercano a las proposiciones de reforma asociadas a la Alianza para el Progreso de inspiración estadounidense. (FLEET, 1985, *passim)* Pues bien, en la confluencia ideológica y política, así como organizacional y de enraizamiento social, sectores muy visibles del laicado católico –y de forma más velada miembros de su Jerarquía- se comprometieron con el PDC, posible de ser interpretada así su victoria electoral de 1964 como el hito de concreción del proceso de politización de los católicos cuyos antecedentes inmediatos son el objeto de estas páginas.

II.- La animación de las estructuras: primeras definiciones de los alcances de la acción laical

A inicios de la década de 1960 la actuación de los cristianos en política estuvo marcada por la variedad de opciones disponibles en el campo político del periodo (desde el conservadurismo integrista hasta la izquierda cercana al marxismo, pasando por la Democracia Cristiana), pero de alguna forma para todos valió la temprana definición que el asesor nacional de la Asociación de Universitarios Católicos expresó a mediados del año 1960: el papel del laico era irremplazable, en tanto "la acción directa en las estructuras económicas, sociales y políticas de este mundo es su misión. Es lo que llamamos *Consagración del mundo."* (ERÁZURIZ, 1960, p. 26) Ellos, los laicos, debían ser entendidos como "*pueblo profético,* con su vida y con su palabra, sometida a la autoridad jerárquica".(Idem, p. 20) Así, desde un primer momento se delimitaban los campos de acción de sacerdotes y laicos y se fijaba el carácter tutelar de la institucionalidad eclesiástica sobre el actuar político secular. Tanto era así, que para otro de los oradores de esa semana, la misión del militante católico estaba vinculada directamente al obispo de cada diócesis, en tanto era este último quien tenía "la responsabilidad del apostolado"[3].

[3] Hans Rumpf, "Vida Apostólica", en El laico apóstol…, op. cit., p. 94.

Para inicios de 1960, el Administrador Apostólico de Santiago expresaba las tareas que el mundo de la Acción Católica –el ámbito predilecto de la actividad laical- debía enfrentar, bajo el lema de "cristianizar las mentalidades y cristianizar las estructuras y los ambientes", siendo privilegiados en ello tanto los obreros y campesinos (articulados a partir de secciones propias de la Acción Católica) como "los profesionales, estudiantes universitarios y secundarios, así como los empleados y las oficinistas". Lo que el obispo en el fondo proponía era la necesidad de que la Acción Católica formase "militantes con un verdadero sentido diocesano y parroquial", es decir, capaces de desplegarse y actuar en un ámbito mayor al de sus propios espacios de afiliación territorial o profesional, fortaleciendo así a la parroquia como unidad central de la actividad católica, a su vez interconectada y funcional a los objetivos de mayor alcance de la diócesis. El contenido de esta actividad laical debía estar definida, a su vez, por "un sentido religioso muy profundo, que sea fruto de una vida interior para evitar el peligro de quedarse en la formación solamente humana", en términos de que el horizonte de la militancia católica debía perseverar en aspectos espirituales, evangélicos, de fortalecimiento en las creencias y cumplimiento de la liturgia y el dogma entre los mismos miembros de la comunidad. Solo esta cualidad espiritual permitiría en los laicos "un sentido de penetración en los ambientes y en los cuadros en que se desarrolla la vida de los cristianos, ya que quiere crear, más que nada, un fermento en la masa".[4]

Insistiendo en el carácter profético de la participación política de los laicos, el joven estudiante de sociología Tomás Moulian afirmaba que "la tarea del cristiano, vuelto hacia lo temporal es: santificar al mundo, entregarse a esa lucha con caridad; pero sin olvidar su verdadera imagen: *puesto sobre la tierra pero con la mirada y los brazos hacia el cielo*".[5] Este carácter trascendente de la acción laical era, para el mismo Moulian, una de las claves que animaban la esperanza de la acción social católica, en términos de que ilustraba al creyente tanto de la impureza esencial de toda formación humana –su corruptibilidad inexorable-, como de la inagotable energía que esta convicción sagrada daba a su acción. De tal modo y así insuflada, la acción política cristiana se hallaba inmune a la desesperanza, y se volcaba a la realización de una "revolución temporal para la salvación eterna", incorporando "el espíritu del cristianismo a las estructuras temporales". Así, "la tarea de construcción de un orden nuevo exige, por un lado la *formación de mentalidades* (o sea preparación tanto en el plano espiritual como intelectual) y por otro la *acción en las estructuras*, o sea la tarea propiamente política (en un sentido amplio). La lucha debe darse *necesariamente* en los dos planos".[6] Esta dualidad de planos de la acción política cristiana fue en el mismo evento que comentamos reforzada al definirse los alcances de la Acción Católica Universitaria: por un lado, "que los actuales universitarios se encaminen y lleguen a ser personalidades cristianas", con el fin de que una vez adultos profesionales realizasen la "cristianización de la sociedad"; por otro –y en vistas al "gran despertar

[4] Emilio Tagle C., "Al Clero parroquial, a los asesores y dirigentes de la Acción Católica y de las Obras del Apostolado laico", La Revista Católica (en adelante RC), 986, 11 de febrero 1960, pp. 2572-2574.
[5] Tomás Moulian, "Acción Temporal", en El laico apóstol…, op. cit., p. 55. Las cursivas son del original.
[6] Ibid., pp. 56-58.

colectivista de nuestro tiempo"-, era tarea de los militantes católicos participar en las "estructuras organizadas que nacen de las inquietudes comunes y que tienen inmensa influencia en las personas", con el fin de que dichas estructuras "cumplan con sus fines naturales y alcancen el más alto nivel de perfección posible". Así, las tareas de la participación organizada en los partidos políticos, los sindicatos, las asociaciones gremiales, etc., se convertían en un vector de politización para los militantes católicos, en un ambiente de realización que necesariamente debía ser distinto de la sola Acción Católica.[7]

Este último punto advierte ya uno de los nudos problemáticos más persistentes de la relación establecida entre confesión cristiana y acción política contingente, en tanto se esperaba –para algunos- que esta última debía de desempeñarse desmarcada en el fondo de las opciones religiosas que movilizaban la militancia católica. Así, a juicio de uno de los oradores, el militante universitario de la Acción Católica "de ninguna manera debe dar una opinión oficial o abanderarse en posiciones de naturaleza partidista, técnicas o contingentes, que dependan de un criterio temporal determinado", en tanto el horizonte de la participación política estaba expresamente delimitado por la Jerarquía, en términos de que la función del militante católico era la "trasmisión de las decisiones de la Jerarquía de la Iglesia al ambiente en que nos toca actuar". En la misma línea, el campo político aparecía a la larga vetado para el laico comprometido, en tanto no debía articular organizaciones temporales, pues al hacerlo podría "adoptar posiciones partidistas que comprometerían a la Iglesia". De esa forma, el papel del laico universitario militante debía reducirse a "preocuparse fundamentalmente porque la Universidad, el Centro de Alumnos y otros organismos estudiantiles estén auténticamente cumpliendo su misión".[8] Se consolidaba así en la enunciación de los alcances de la acción política laical una ambigüedad de fondo y de forma: necesidad de operar en el mundo con el fin de cristianizarlo en su "mentalidad" y sus "estructuras", pero imposibilidad de una actividad y proposición que se desmarcase de los presupuestos evangélicos definidos por la Jerarquía eclesial. De alguna forma, la acción política contingente –que fuera más allá de "animar" el desenvolvimiento de las estructuras o cautelar su "autenticidad"- era en lo inmediato un terreno vedado.

La Pastoral redactada por el Administrador Apostólico de Santiago, Emilio Tagle, reforzaba los conceptos anteriores, estableciendo el papel activo de los laicos en las tareas apostólicas, asumiendo sus responsabilidades y tomando iniciativas en ello. Por eso, la tarea primera de los sacerdotes era formar a estos militantes "con personalidades recias y con espiritualidad que sea profunda y sinceramente religiosa". Su campo de actividad primero debía ser la Acción Católica, cuyo objetivo genérico era "la extensión del Reino de Dios", por medio de "cristianizar las mentalidades y cristianizar las estructuras y los ambientes". Lo primero se verificaba "alma a alma", lo segundo, por medio de "influenciar en los cuadros temporales, penetrando en las estructuras,

[7] Hans Rumpf, op. cit., pp. 94-96.
[8] Jaime Court, "La Acción Católica Universitaria", en El laico apóstol…, op. cit., pp. 108-112.

colocando en ellas el fermento y la sal del Evangelio". Dicho lo anterior, sin embargo, el texto pastoral insistía en la centralidad de la parroquia como eje de coordinación de la acción social cristiana, así como de foco de orientación imprescindible de los esfuerzos de la Acción Católica, recordando la dependencia de ésta con respecto a las prescripciones de la Jerarquía. Finalmente, y en el mismo sentido, se remarcaba el carácter religioso y espiritual de la intervención laical, en tanto sus partícipes "deberán ser apóstoles del Señor que penetren en lo temporal llevando el mensaje del Evangelio".[9]

El mismo tipo de preceptos se reforzaban en la Declaración de la Comisión Episcopal para la Acción Católica y el Apostolado Seglar de septiembre de ese año, en tanto se insistía en que la Acción Católica en el ambiente se proyectaba sobre el espacio de vida de cada laico –"el barrio, la fábrica, la profesión"-, con el fin de que estos ambientes de vida fuesen cristianizados, así como las actividades que realizaban, siempre en "íntima colaboración con la Jerarquía".[10] Con algo más de precisión, una referencia posterior apuntaba a discriminar entre "animación" y "organización" en la acción laical en el campo social, en tanto se señalaba una pareja de tareas esenciales para todo militante de la Acción Católica: "la de colaborar en el misterio de la Creación construyendo de buena voluntad un mundo verdaderamente humano, justo y fraternal"; y la de "colaborar con la santificación del mundo con la Iglesia y en la Iglesia". Pues bien, la primera de las labores –la estrictamente terrenal si se quiere- requería del cristiano "un rol de animación, no de organización", conforme a la ya sabida limitación del accionar político del laico militante por su subordinación a las orientaciones eclesiásticas.

Esta acción profana, sin embargo, urgente y necesaria, debía de movilizar a la Acción Católica, "desde adentro hacia afuera, formando militantes y cristianos íntegros capaces de realizar esta doble tarea", que en la práctica se traducía en que "el cristiano tiene influencias en su medio y contribuye a formarlo pero, al mismo tiempo, lo enjuicia y se propone modificarlo; y si ha de existir alguna influencia cristiana en el ambiente, ésta no puede provenir sino de elementos conscientes, responsables y organizados que vivan en él".[11] Con patente orgullo, al cumplirse los 30 años de la Acción Católica en Chile, el Episcopado trasmitía una evaluación positiva del trabajo de ésta, en tanto afirmaba que "las esperanzas puestas en ella no fueron defraudadas", aún "a pesar de las dificultades, de las deficiencias humanas y de las alternativas de los tiempos", que no habían impedido que ésta fuese "fecunda y operosa", permitiendo a su vez "la promoción de los fieles", quienes ya no se sentían "meramente receptivos de la Iglesia, sino además, en la medida de sus posibilidades, dadores de la verdad, amor y vida que el Señor trajo a la tierra." Sin embargo, los obispos percibían signos de decaimiento en la labor de los laicos –motivado

[9] "Crecimiento de la Iglesia exige con apremio la participación del laicado en la Obra Apostólica", Pastoral de Monseñor Emilio Tagle C., en La Voz (en adelante LV), 19 de junio 1960, p. 16.
[10] "La Acción Católica y su proyección en el Ambiente Social", en LV, 16 de octubre 1960, p. 16.
[11] Javier Rojas, "30 años de responsabilidad del laico", en LV, 22 de octubre 1961, p. 12.

entre otros factores por "la disimulada y maléfica acción del espíritu del mal"-, por lo que solicitaban reforzar "la formación espiritual y apostólica de sus miembros".[12]

De manera normativa, eran los mismos sacerdotes chilenos quienes demandaban –con ocasión de la Jornada Pastoral del Clero de Santiago llevada a cabo a mediados de 1962- la "misión de los laicos en el nuevo enfoque pastoral", centrado en la intervención en las zonas más empobrecidas de la capital.[13] Esta vinculación explicita entre el laicado y las acciones de evangelización social emprendidas por la Iglesia Católica chilena desde fines de la década de 1950 bien pueden reseñarse a partir de la definición del año de 1963 como periodo de "Misión General", en cuyo contexto la apelación directa a los laicos no se dejó esperar. Así, a fines de 1962 el *Boletín Informativo Arquidiócesano* advertía que para los cristianos más comprometidos no bastaban ya las tareas "sacramentales", sino una "vida cristiana íntegra", que pasaba necesariamente por la "conciencia de su misión apostólica", por medio de la "creación o fortalecimiento de la Acción Católica parroquial y ambiental", que dirigiera sus esfuerzos en "hacer presente a Cristo en todas las instituciones, por más alejadas que estén de la fe. Los clubes, los sindicatos, las fábricas, los centros de vecinos, todas las instituciones de influencia deben ser a su vez influenciadas por la Misión".[14] Expresión de esta indicación era el fortalecimiento de la Parroquia Universitaria, donde cerca de quinientos estudiantes universitarios se reunían en busca de una "respuesta a los problemas que plantea el mundo moderno", ante el cual los jóvenes laicos debían tener "plena conciencia de que su campo de acción, como hombres, reside en el plano temporal, y que deben ser fermento y levadura en las estructuras del mundo". Evidentemente, y como camino de resolución de la tradicional indefinición política de los argumentos eclesiásticos en torno a la acción política, esta función de "fermento y levadura" se desarrollaría de manera central en la política.

Muy poco tiempo después y en el mismo escenario de la Parroquia Universitaria, gran cantidad de jóvenes laicos tuvieron la ocasión de dialogar directamente con el recientemente nominado Cardenal Raúl Silva Henríquez, y una parte importante de ese intercambio hizo referencia a las posibilidades y objetivos de la participación política católica. De esa forma, Silva Henríquez planteo a los universitarios la necesidad de que ya no tuviesen que "hacer comparsa a lo que otros digan", y dedicarse a "impulsar los cambios" que la realidad exigía. Advertía el Cardenal que la Iglesia no podía "lanzarse a la conquista del poder, esa tarea le corresponde a los laicos. La misión de la Iglesia es la santificación, asistencia y caridad. Existe un momento de premio y los laicos deben tomar su papel".[15] Es decir, en el escenario de cambio y ante la intensificación de la contienda política, la Jerarquía eclesiástica conminaba a los jóvenes laicos a participar activamente

[12] "Declaración del Episcopado de Chile (Treinta años de Acción Católica)", RC, 991, septiembre-diciembre 1961, 24 de octubre 1961, p. 3206.
[13] "Jornada pastoral del Clero de la Arquidiócesis de Santiago", en Boletín Informativo Arquidiócesano (en adelante BIA), 1, agosto 1962, p. 8.
[14] "Nuestra Misión General de 1963", en BIA, 2, diciembre 1962, p. 2.
[15] "El cardenal: una hora bajo andanada de preguntas", en LV, 20 de mayo 1962, p. 12.

en la política, con el fin de "ser los gestores del futuro y no continuar siguiendo la corriente". Y ello de forma independiente de las opciones políticas concretas que los católicos tomasen –en alusión a los conflictos entre conservadores y democratacristianos- en tanto "solo Dios juzga los actos de los hombres, lo único que yo pido es que comprendan y se respeten".[16]

Lo que se desenvolvía de manera basal en este tipo de juicios referidos a la acción específica del laicado no era otra cosa que el diagnóstico en torno a la inminencia del cambio histórico, y con él, la factibilidad de que fuese orientado o conducido por los católicos. En ese sentido, la investigación publicada en 1962 por el jesuita y sociólogo estadounidense Joseph Fichter en torno a las actitudes de éstos en relación al cambio social hizo referencias explícitas al laicado, en tanto la mayor parte de su muestra –de poco más de mil encuestados definidos como "católicos nucleares", es decir, de probado y persistente compromiso institucional- eran laicos, varones y mujeres, que participaban activamente en las organizaciones de intervención social coordinadas por la Iglesia Católica en Chile, a quienes el autor en las páginas iniciales de su texto saludaba reconociendo que "la vitalidad religiosa de los laicos se ha despertado en la popular misa comunitaria y en el crecimiento espectacular de grupos como el Movimiento Familiar Cristiano y el Movimiento Juvenil". (FICHTER, 1962, p. 16) De acuerdo a la descripción que Fichter ofrece, el grupo de los católicos más comprometidos eran asiduos lectores de publicaciones como el semanario del Arzobispado de Santiago *La Voz* y la revista de la Compañía de Jesús en Chile, *Mensaje*; (Ibid, p. 29) a la vez que consideraban que la influencia de los liderazgos cristianos se perdía frente al comunismo en el mundo sindical y popular, pero no así en el campo universitario, donde se percibía reforzada. (Ibid, p. 36-37) Del mismo modo, para cerca de un 60% de las y los laicos encuestados, el espacio fundamental que los sacerdotes debían ocupar para participar de la acción social era en las mismas organizaciones de laicos. El restante 40% consideraba, por el contrario, que el lugar que el clero debía privilegiar para la misma tarea era la prédica. (Ibid, p. 38) De ese modo, se percibía la tradicional ambigüedad de la relación catolicismo y política, esta vez proyectada sobre los mismos sacerdotes desde la apreciación laical: mientras unos esperaban de su pastores una intervención directa en la acción social, en colaboración y desde las organizaciones de católicos comprometidos; otros conservaban una dimensión doctrinal y tutelar de los sacerdotes, instalando su participación en los marcos si se quiere protegidos y estables del púlpito antes que en la accidentalidad de la contingencia local.

Consultados sobre fenómenos de carácter estructural y vinculados a la inminencia del cambio social en Chile, cuatro de cada diez laicos consideró que "la distancia entre pobres y ricos estaba aumentando", y ello servía para entender los principales problemas de Chile en ese momento, que a juicio de los encuestados –que se auto-identificaron la mitad con las clases medias, un 30% con las clases altas y el 20% restante con el mundo popular-, eran la escases de viviendas, la educación insuficiente y el Comunismo, en orden de preferencias.(Ibid, p. 91-92 e 56) Estos datos dejaban en claro,

[16] Ibidem.

para el autor, "la posición de clase de las personas que cooperan activamente en los programas sociales y religiosos de la Iglesia." (Ibid, p. 171) Sobre este particular, y aun en su condición minoritaria en la muestra, los "católicos nucleares" de clase baja "cooperan más estrechamente con el clero, desean más una profesión de alcance social para sus hijos, y son más frecuentemente tanto miembros como dirigentes de los grupos de acción social". (Ibid, p. 175) Independientemente de su posición social sin embrago, el consenso que la investigación de Fichter visibilizaba hacía referencia a la inminencia e inevitabilidad del cambio histórico. En base a ello, el jesuita exponía que más de la mitad de quienes respondieron el cuestionario enviado, consideraron que la velocidad del cambio social en Chile era lenta –es decir, aspiraban a transformaciones más profundas y aceleradas-, y un quinto del total opinó que este cambio podría ser violento. (Ibid, p. 96)

De alcance general, las conclusiones elaboradas por Fichter son de gran interés para los puntos que hasta aquí hemos discutido, en tanto enmarcan la acción laical en un contexto más amplio, y no referido de forma exclusiva a la dimensión institucional de la Iglesia, sino a las actitudes frente a la transformación y el papel posible de jugar desde el catolicismo en él. Así, las conclusiones se articulaban en base a tres proposiciones: primero, el principal conflicto estructural estaba dado, en la sociedad chilena, por la distancia creciente entre unos grupos y otros, y que se traducía en el hecho de que "la gente de clase alta tenga poco fe en las capacidades de las clases sociales bajas, y de que no esté dispuesta a compartir las ventajas económicas con otros", lo que dejaba de manifiesto "la rígida estructura de clases que impide a Chile convertirse en una sociedad abierta." Por lo mismo, "el cambio central que Chile necesita –la remoción de las barreras de status para el desarrollo humano- requiere que se permita a las personas de clase baja ejercer sus capacidades." Más que ello, de acuerdo a Fichter se requería "una convicción de que estas personas no privilegiadas tengan por lo menos las capacidades potenciales para contribuir en forma positiva a la sociedad, para aprovechar sus valores culturales y compartir sus responsabilidades sociales."(Ibid, p. 180 e 210) Segundo, "los laicos están más dispuestos al cambio que el clero", y eran aquellos que promediaban los 35 años, pertenecientes a las clases medias y los estudiantes, los que con mayor claridad promovían un cambio social acelerado, en oposición a los mayores –sobre los 40 años- que lo deseaban con menos intensidad. Entre estos laicos abiertos a la transformación, solo 3 sobre 10 se ubicaban entre las clases más acomodadas. (Ibid, p. 211) De ese modo, se perfilaba al interior de la muestra consultada una línea divisoria entre tradicionalismo y progresismo católico, línea que cruzaba generacionalmente a los encuestados, pero también en relación a su estado clerical. Por último, y como tercer elemento de conclusión propuesto por Fichter,

> el punto capital de este análisis acerca de la religión y de la gente de espíritu religioso, no reside en la posibilidad de reformar una costumbre o una función particular, sino en saber si la institución religiosa como un todo está preparada para realizar las adaptaciones requeridas por el avance de la

> sociedad chilena. Si la religión es la fuerza social dinámica que todos nuestros encuestados creen que es, el papel que cumpla en la sociedad debe ser definido más por actitudes de los progresistas, que por las de los tradicionalistas. (Ibid, p. 225)

De esa forma, y como resultado de la incipiente relación entre Ciencias Sociales e institución eclesiástica (BEIGEL, 2011, *passim*), la investigación comandada por Fichter le permitía elaborar a esta última recomendaciones que poseían gran relevancia, en tanto situaba la percepción de la tarea contingente por parte de los militantes católicos en el plano de la acción social transformativa, y con ello, inclinaba a la totalidad de la Iglesia Católica hacia un actitud "progresista", afín a los tiempos y comprometida con formas de promoción social vinculadas a la superación de las tradicionales barreras de clase en Chile. Una ilustración significativa del impacto práctico de este tipo de definición nos la entrega el reportaje en torno a la situación de la Iglesia Católica latinoamericana realizado por la revista estadounidense *Look*, y que fue traducido a fines de 1962 por la publicación del Partido Demócrata Cristiano, *Política y Espíritu*. En la larga crónica, se presentaba el testimonio de Guillermo Videla, un joven abogado miembro de las clases altas santiaguinas, quien resolvió dejar su vida de comodidades y trasladarse a una población periférica a trabajar como voluntario de "Techo", organización católica destinada a promover el acceso a la vivienda en los barrios populares. A juicio de Videla, esta organización "reniega de la caridad que crea mendigos y en su reemplazo ayuda a los desamparados a trabajar en simples organizaciones cooperativas que crean hábitos de trabajo", dando cuenta con ello del hecho de que "el pueblo no quiere objetos, quiere oportunidades". Se verificaba así una nueva actitud laical, ajena a los "viejos sistemas apostólicos" y adecuada a las contingencias del cambio social. De acuerdo a un sacerdote también citado en el artículo de *Look*, eran "miles" los laicos que estaban esperando el mismo llamado que Videla.[17]

III.- Trascendencia y temporalidad: la problemática relación entre cristianismo y política

De forma estrictamente paralela –y a la vez complementaria en el sentido- a las conclusiones de la investigación antes reseñada, la reflexión sobre el accionar político laical desarrolló una clave que la caracterizaba insistiendo en la trascendentalidad de su horizonte. El profesor de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Florencio Hofmans advertía que la militancia social católica debía estar marcada por la obediencia, pero no una obediencia "contrarrevolucionaria", como a su juicio la comprendían los marxistas, sino que como la lealtad irrestricta al Reino, entendido como el plan divino adscrito a la historia, y que "exige de sus seguidores una elección terrible:

[17] Leonard Gross, "La Iglesia en América Latina", publicado originalmente en "Look", traducción publicada en Política y Espíritu (en adelante PyE), año XVI, n 276, noviembre 1962, pp. 17-24

tenemos que sacrificarlo todo, el Reino es lo único necesario". Ello significaba, en primer lugar, que "nadie puede servir a dos señores", es decir, "es imposible servir a Dios y a las riquezas". Además, "no podemos concebir al Reino a nuestro gusto ni tenemos por nosotros mismos la fortaleza para establecerlo." De tal forma, el diseño y la eficacia de la construcción del mundo –con prelación providencial- no podía ser concebida sin la caridad y la gracia, que operaban así como factores de condición de la acción política cristiana, y que se verificaban en el hecho –siempre de acuerdo al sacerdote que citamos- de que el Evangelio recordaba que Cristo había venido "a poner fuego a la tierra y no a traer una paz tranquila", por lo que "es posible y muy probable que por causa del Reino tengamos dificultades familiares y sociales."[18]

Así, el horizonte de la acción política católica se tematizaba trascendentalmente como inevitable, obligatoria en un orden de obediencia a un mandato superior al de la sola contingencia, que hasta ahora había justificado una suerte de ambigüedad en el actuar político, en tanto uno de los factores que prevalecía en esta ambigüedad entre acción política cristiana y compromiso religioso era la desconfianza que una parte significativa de los agentes de pensamiento católico tenía con respecto a la política como actividad, y a los políticos como individuos. Así, a fines de 1960 se quejaba el editorialista de la revista de la Compañía de Jesús en Chile, *Mensaje*, del prestigio que en Chile tenían los políticos, de su capacidad para hablar de toda y cualquier cosa, del espacio que la opinión y la disputa política ocupaba en los medios de prensa y en las conversaciones familiares. En sustancia, se criticaba el hecho de que "el pensamiento partidista es limitado y tiende a la simplificación… Es necesario, por consiguiente, que tomemos conciencia de esta verdadera enfermedad nuestra, del peligro siempre al acecho de politizar." Como contrapunto, el redactor invitaba –reproduciendo la dicotomía entre acción política y compromiso cristiano- a no

> mirar los hechos –cualesquiera que sean- con una mirada preferentemente política. Antes que políticos somos hombres y cristianos. Nuestra mirada ha de ser una mirada libre, ni alucinada por la pasión ni guiada por el interés; una mirada respetuosa, profunda, afanada en descubrir, ansiosa por comprender, mirada abierta, sin prejuicios, ni oscurecida por el odio ni empañada por la simpatía.[19]

En un sentido muy similar, y tras constatar la magnitud social del terremoto de 1960, el jesuita José Aldunate reforzaba la idea de que "la palabra "política" tiene un sentido peyorativo que le han merecido los que han puesto las miras en el bien particular del grupo o del partido, por encima del bien nacional".[20] De forma emparentada, cuando se hacía referencia a la urgencia de la actuación sindical católica –por ejemplo- se insistía a

[18] Florencio Hofmans, S.T.D, "Fe y obediencia", en Teología y Vida (en adelante TyV), año III, tercer trimestre 1962, pp. 168-178
[19] RM, Editorial, 95, diciembre 1960, pp. 511-513.
[20] José Aldunate, SJ, "Teología y Reconstrucción", TyV, año I, n 4, cuarto trimestre 1960, p. 230.

inicios de la década de 1960 en la necesidad de cautelar a las organizaciones obreras como estrictas agencias de reivindicación económica, y no como instancias de conflicto ideológico o proselitismo político, pues de lo contrario los cristianos militantes en este tipo de orgánicas profundizarían la división y el conflicto al interior de los sectores trabajadores.[21] De forma más radical, desde las páginas de *Política y Espíritu* –paradojalmente, la revista que se hacía heraldo del pensamiento de un partido político de inspiración cristiana- se anotaba que el esfuerzo efectivo de los militantes cristianos, impuesto por "la visión propia de la vida, del hombre, del destino", solo podía realizarse "fuera de los partidos", proclamándose la "acción por encima de los partidos, por ellos si es preciso, pero jamás para ellos".[22] Se imaginaba así una distancia analítica indispensable para la crítica social, pero al mismo tiempo inerme sin la vocación política que ya se advertía en agentes comprometidos con el cristianismo como inspiración de su acción.

Poco más tarde, y en las mismas páginas de *Política y Espíritu*, se podía leer una meditada solución para esta paradoja, en donde la política como tal tanto era un objeto del que se debía desconfiar, al mismo tiempo que una herramienta que de manera impostergable debía ser cogida por los cristianos. Así, a juicio de Luis Young –y en el contexto de una reflexión en torno a Maritain y Mouriac- la acción política debía ser una expresión del "trabajo de la gracia que, desde ahora, en el tiempo y en el espacio, desenvuelve el germen que el mismo Cristo enterró en la historia", que "debiera modificar la historia y que la ha modificado, en efecto, pero en cierta forma a pesar de nosotros y a contra-corriente de nuestras codicias", efecto el cual a su juicio "esteriliza el trabajo de la gracia, le impide penetrar en la historia humana", dominada por la "política humana al servicio del dinero". Por ello, y he aquí la versión "positiva" de la acción política, era deber de los cristianos arrojarse "a la batalla política, a despecho de todo lo que debiera desviarlos de ella y por impura que sea la política", pues llegaba el momento en que

> nuestra esperanza debe manifestarse en nuestro comportamiento en cuanto ciudadanos. Nuestra elección en política es una piedra de escándalo. Dime con quién militas y por quién militas y te diré qué cristiano eres. Si no tienes en vista más que la protección de intereses particulares en perjuicio de la colectividad y por bellos que sean los pretextos a los que recurras, si exiges de tus representantes en el Parlamento que defiendan privilegios, por injustos o nefastos que parezcan para el bien general, no tendrías

[21] "El día de San José Obrero en la vida gremial chilena", en LV, 1 de mayo de 1960, p. 13.
[22] Daniel Rops, "Comunismo, prensa burguesa, cristianos sociales y…otras reflexiones escandalosas", en PyE, 247, julio 1960, pp. 13-15.

> razón de prevalerte de tu fidelidad a la Iglesia y al precepto de la letra.[23]

En profunda coincidencia con esta última definición, el recién nombrado Cardenal Raúl Silva Henríquez era considerado como una personalidad que no podría ser "apropiada" por ninguno de los sectores políticos en los que legítimamente militaban los católicos. Esta imposibilidad de adscripción se debía a que Silva Henríquez se hallaba "por encima" de las divisiones que incluso en el Episcopado veían aquellos que "enviciados con la política" creían distinguir entre "obispos de derecha y obispos de izquierda, entre prelados conservadores y prelados democratacristianos". Como testimonio de esta autonomía con respecto al campo político convencional –y como novedad, de acuerdo al periodista responsable de la entrevista que citamos-, el mismo Cardenal expresaba que entre sus tareas esenciales se encontraba "trabajar por la comprensión y el acercamiento de todos los católicos chilenos", en pos de lograr por medio de su palabra de "aliento y paz" que "los católicos que actúan en la vida política y pública puedan satisfacer los justos anhelos del pueblo chileno".[24]

Esta suma de definiciones, se daba en un contexto de innegable urgencia –por parte de la Iglesia en su conjunto- de dinamizar su relación con el resto de los agentes sociales, políticos y culturales del mundo, tarea en la que la acción de los laicos comprometidos, incluso en el ámbito de la "cooperación política y social con los no cristianos", podía ser fundamental.[25] Antes de ello, sin embargo, era preciso –desde los medios de opinión vinculables al pensamiento católico- clarificar la necesidad de dirigentes católicos dotados de una "firme y decidida actitud en pro de la justicia social, y no un silencio cómplice y aprobador" de los rasgos más inequitativos e injustos de las sociedades latinoamericanas.[26] Para el mismo autor, por lo tanto, las claves de superación de la situación de inmovilismo católico pasaban por el estudio "científico" de los problemas modernos, actuando como técnicos competentes en su resolución; por la articulación de instancias de unidad entre laicos organizados y la Jerarquía eclesiástica en busca de una "labor apostólica que sea verdaderamente eficaz en sus resultados"; por el aprovechamiento de los recursos provenientes de la cooperación internacional y finalmente, por "el testimonio de conducta personal de los dirigentes católicos", única forma de vencer en la práctica la desconfianza frente a la acción política y el distanciamiento del pueblo con respecto al catolicismo.[27] Por su parte, para un redactor quizás más apasionado, la ruptura del inmovilismo y la apatía con la que algunos sectores se acomodaban a las circunstancias del mundo debía conducirse a través de la "locura" y

[23] Luis Young, "Jacques Maritain y Francois Mauriac. Dos valores del Espíritu frente a la Riqueza", PyE, 261-262, junio-julio 1961, pp. 48-49.
[24] "El nuevo Cardenal chileno", en LV, 25 de febrero 1962, pp. 8-9.
[25] "El "Directorio" dentro del Movimiento Litúrgico Universal", Andrés Theunissen, TyV, año II, n 2, segundo trimestre 1961, pp. 80-87.
[26] "Cuatro problemas para un Continente", LV, 13 de marzo 1960, p. 10.
[27] Ibidem.

el "escándalo" de aquellos dispuestos al "testimonio generoso, el fruto laborioso, la entrega severa y alegre", afirmando con ello que había llegado –a mediados del año 1960- "la hora de la acción", acción promovida por el Papa Pío XII y que en este texto se comprendía como el acto de

> pulverizar la insensibilidad del corazón, la tibieza del alma. El cristiano es actor de una historia que se desarrolla, y no el espectador que desde su butaca aburguesada contempla y critica. La acción es el florecimiento supremo de nuestra personalidad cristiana. El testimonio obliga en el nivel del pensamiento, cuyo vehículo de expresión es la palabra, y en el de la acción, en la cual se realiza lo que se piensa. No es difícil dar el testimonio de la palabra; el de la acción es el que compromete al tiempo, el afecto, la energía.[28]

De tal modo, el periódico que se vendía a la salida de las iglesias los días domingos y en los kioscos de la ciudad cada semana, y que se proclamaba como la expresión del Arzobispado, hacía en esas líneas un llamado ferviente a la acción, casi en lógica futurista, rozando la consigna de la "acción por la acción", con el fin de que la sola ejecución de ésta –libre de sus fines, consumada en sus medios- pusiera en marcha el cambio histórico, o en este caso, la capacidad católica de hacerse partícipe de ese cambio. Se enfrentaban así concepciones de la actividad laical que muy difícilmente podían no ser leídas en clave política, y por el espacio que el mismo semanario le daba a temas políticos contingentes, es interpretable que esa haya sido justamente su intención. Junto a ello, lo que el medio oficial del Arzobispado de Santiago defendía era que la acción política contingente en tiempos de urgente transformación no podía verse orientada por la dicotomía simplista entre hacer "reformas destinadas a defenderse del comunismo", o por el contrario, "socializar y distribuirlo todo". Como vía intermedia (y que no lograba soslayar ninguna de las anteriores) se establecía la necesidad de reformas que dieran "a cada uno lo necesario en bienes materiales y culturales, en seguridad y en posibilidades, en libertad y trabajo", entendiendo por ello la "verdadera justicia", que permitiría hacer "todas las reformas necesarias sin odios ni violencia, aunque seguramente con sacrificio".[29]

Como procedimiento de justificación doctrinal de esta necesidad de acción –y sus riesgos- la editorial de *Mensaje* que recordaba a la Encíclica *Rerum Novarum* exigía de los cristianos que la consideraran con "un legítimo sentimiento de orgullo, un sincero examen de conciencia y, sobre todo, un propósito", el cual debía hacer al creyente, "inquietarse y preocuparse", a la vez que "formarse profundamente y debe actuar; actuar con valentía y serenidad, sin dejarse atemorizar por ataques, incomprensiones y

[28] "Hora de la acción", LV, 2 de julio 1960, p. 3.
[29] "Ánimo de justicia", LV, 2 de julio 1961, p.3.

calumnias, pero sin dejarse tampoco seducir por la fácil demagogia, por el halago o el aplauso".[30] Coherente con lo anterior, a inicios de mayo de ese año se dictaba en la Pontificia Universidad Católica un curso sobre Doctrina Social de la Iglesia –organizado por el Centro de Investigación y Acción Social San Roberto Bellarmino y el Departamento de Extensión Cultural de la misma Universidad- en cuya inauguración el decano de la Facultad de Teología Marcos McGrath había centrado su atención en "la Iglesia y el Orden Temporal", preguntándose por el derecho de la Iglesia Católica de referirse a motivos económico sociales, así como "al deber que incumbe a sus feligreses que oyen sus directivas".[31]

En su charla –publicada por la revista del Departamento de Extensión Cultural de la Pontificia Universidad Católica- McGrath se preguntaba "¿qué derecho y qué obligación tienen la Iglesia de hablar en el campo de lo social?", entendiendo que en el contexto contingente habían opiniones que tanto esperaban su repliegue a lo exclusivamente religioso, como otras que ansiaban una visibilización mayor de la orientación político-social de las autoridades católicas. A juicio del teólogo, ambas posiciones a fin de cuentas terminaban por "quitarle eficacia a la Doctrina Social de la Iglesia". En ese sentido, el expositor era tajante en reconocer, como primera cosa, el carácter histórico de la misma Doctrina, en tanto "los principios inmutables de doctrina y moral que constituyen su base se van aplicando ora a una situación concreta ora a otra", dado que en ese proceso "se va ampliando y enriqueciendo nuestra comprensión de estos mismo principios y de lo que significan en todo su alcance social", confirmándose así la necesidad "de despojar los principios eternos de su aplicación temporal antes de volver a aplicar esos mismos principios a otra situación histórica diferente". Por eso, en términos de la Doctrina Social de la Iglesia no era dable esperar una "síntesis definitiva mientras caminemos en esta tierra, donde cada generación, cada decenio, presenta sus problemas nuevos".

Al momento de afrontar el núcleo de su preocupación, y tras reconocer la historicidad de la política eclesiástica referida a lo social, McGrath iniciaba su exposición diferenciando entre la "sociedad de la Iglesia" y la "sociedad del Estado", entendidas ambas como "asociaciones de hombres" (muchas veces de los mismos hombres), que no resolvían sus relaciones mediante la sola consigna de "al César lo que es del César". A su juicio, la sociedad civil debía entenderse como el común de los ciudadanos comprometidos en un bien común, y que en pos de ello comparten una autoridad legitimada por la donación del poder, "puesto por Dios en la multitud, y delegada por ella a que se ejerza justamente en el nombre de Dios por los gobernantes legítimos", operando así la dinámica social a partir de la persecución del bien común por la autoridad legítimamente obedecida por el pueblo, y por ello justificada por Dios. En esa misma frase está implícita la definición de la "sociedad de la Iglesia", en tanto ésta era a su vez una agrupación de hombres, pero ya no con el bien común como finalidad, sino con un

[30] "Rerum Novarum, 70 aniversario", RM, n 98, mayo 1961, pp. 135-139.
[31] Finis Terrae (en adelante FT), 30, segundo trimestre 1961, p. 95.

fin "eterno, supra-terrenal, lo que señala la necesidad de medios que subordinen todo lo terrenal a los valores que trascienden esta vida", lo cual redundaba en "un cierto control indirecto de la Iglesia sobre todo lo temporal que de por sí es dominio del Estado", o lo que más sintéticamente se denominó "poder indirecto de la Iglesia sobre el Estado".

Dicho eso, sin embargo, en la contingencia moderna esta subordinación estatal era menos significativa que los planos de relaciones visibles que ambas instancias mantenían. Así, para McGrath los derechos que justificaban la intervención temporal de la Iglesia eran varios: en primer lugar, por estar ésta compuesta por sujetos que para consumar sus creencias debían agruparse en lugares físicos, y que por ello contaban con el derecho a exigir ese espacio, siendo un deber de los Estados el asegurar el derecho al culto por parte de sus ciudadanos. La ilustración de esto lo hacía el teólogo de forma negativa: "donde se queman las iglesias, se confiscan las escuelas, se expulsa a los religiosos de sus conventos, etc., la Iglesia tiene evidentemente el derecho y el deber de protestar… y hacer que su voz oficial pese sobre el orden temporal que así tan mortalmente le afecta". La misma dinámica de oposición retórica se despliega en su segundo argumento de justificación de la intervención eclesiástica en el plano temporal: la necesidad de asegurar las condiciones biológicas mínimas para que los creyentes cumplan su culto: "donde estas condiciones no existen, es deber de la Iglesia protestar ante el Estado para conseguir las debidas condiciones de vida para todos los hombres", más aún en contextos sociales en los que "otra porción de la ciudadanía vive en medio del lujo y goza de bienes realmente superfluos de que se deben desprender en beneficio de los hermanos suyos tan necesitados". Pues bien, y asumiendo el carácter negativo de los dos elementos antes mencionados, ¿en caso de resolverse clausuraría ello la intervención secular de la Iglesia?.

No, ya que en términos positivos la Iglesia Católica –siempre a juicio del teólogo que citamos- conservaría dada su disposición trascendental la facultad de tutelar los medios a partir de los cuales los agentes históricos construyen su bien común, dado que éste está a su vez subordinado "al fin último, que solo podemos saber con certeza por la ley moral, cuyo guardián e intérprete es la Iglesia". Las razones que justificarían esta tutela eclesial sobre las coordenadas morales del bien común serían a su juicio dobles: por un lado, la evidencia de la historia, que demostraría cómo los principios contenidos en el cristianismo y la influencia de las instituciones vinculadas a la Iglesia Católica han mejorado la condición de vida de la humanidad; y segundo, por una lógica de carácter sobrenatural, en tanto "la ley moral, que nos enseña cuál es nuestro fin último y cuáles nuestros deberes para tender a este fin, es la expresión práctica de la verdad sobre lo que es el hombre, lo que es Dios, y cuál es la relación de un hombre a otro y la dependencia de todos de Dios". Este tipo de contenidos eran reconocidos por McGrath como "verdades objetivas" y por ello fuentes de la ley moral. En su opinión, efectivamente, "una buena parte de esta verdad objetiva –de dónde viene el hombre y dónde va- puede ser alcanzada por la razón humana sola", lo cual explicaría el porqué de la frecuencia con la que a lo largo de los tiempos distintas culturas han considerado criterios comunes de comportamiento asociados a esta ley moral natural. Sin embargo, para el teólogo era

"evidente que la Iglesia no gozaría de la claridad con la que enseña sobre la ley natural si no fuera por la ayuda de la revelación", es decir, "el modo en que ha conocido estas verdades ha sido y es sobrenatural", en tanto que "sin la ayuda de la revelación, el hombre es prácticamente incapaz de llegar a claros conceptos sobre muchos puntos de la ley moral o mantener esa claridad de una generación a otra", situación que se ejemplificaría en los procesos que afectaban al "Occidente descristianizado", en donde prácticas contrarias a la ley natural –"el divorcio, el aborto, el control artificial de la concepción, la inseminación artificial humana"- eran justificadas a partir de "argumentos de razón".

La eficacia práctica de esta prelación sobrenatural de la orientación católica sobre la acción de los agentes sociales se verificaría en "la defensa del hombre, en todo su valor, donde se encuentre y en cada momento". Con esa definición en el horizonte, para McGrath era posible establecer, finalmente, los medios de intervención eclesiástica en el orden temporal. Para hacerlo, distinguía tres tipos de actividades: "lo puramente religioso, lo religioso temporal, y lo puramente temporal", siendo el punto de reunión de la Iglesia y el Estado la posición religiosa-temporal, que de forma más precisa el teólogo vinculaba con la relación entre "la ley moral y la ley positiva", cuya diferencia radicaba en el carácter interno y existencial de la primera, y pública y externa de la segunda, o en sus palabras, "el Estado me puede imponer un acto de virtud privada solo cuando tiene repercusión social y cae por lo mismo bajo la justicia, que es el campo propio de la autoridad social civil". Por ello, "la ley moral es más amplia que la ley positiva. Abarca a todo el hombre, mientras que la ley positiva solo abarca al hombre en cuanto está activamente en relación con otros hombres en la vida pública". La clave de esta dinámica interna-externa de la eficacia de la ley moral y la ley positiva se verificaba –siempre de acuerdo a McGrath- en el problema de la soberanía y su legitimidad, en tanto como ya antes se indicaba, en la concepción cristiana la fuente del poder político es Dios, que dona éste a la multitud, la que a su vez lo delega en la autoridad secular. Pues bien, lo que la primacía de la ley moral permitía era el apoyo del pueblo a los objetivos de buen gobierno propuestos por los gobernantes, en tanto

> hay en la sociedad, en el pueblo, un acuerdo sobre ciertos principios de la ley moral, en particular de la justicia social, y que es el papel del Estado explicitar y realizar progresivamente. Las leyes positivas no pueden hacerse en el vacío. Si es que interpretan en su campo la ley natural, suponen en el pueblo un reconocimiento común de esta ley, un cierto patrimonio espiritual que es lo que da sentido y fuerza a la ley. Donde este patrimonio no existe o queda somnoliento, dormido, inactivo, es poco lo que se puede esperar de la ley positiva en la consecución de la justicia social.[32]

[32] Marcos McGrath, "Justa intervención de la Iglesia en el orden social", FT, 31, tercer trimestre 1961, pp. 3-20.

De esa forma, y ya cerca de sus conclusiones, lo que el teólogo planteaba era la acción mixta del Estado y la Iglesia en la consecución del bien común, en términos de que todos los miembros de una comunidad debían participar del orden temporal, no debiendo el Estado "prohibir ni absorber los esfuerzos particulares en este terreno, lo que tendería a la supresión de la libertad y demás derechos humanos en materia de educación, propiedad, ejercicio de la caridad, etc.", es decir, "toca a los ciudadanos, individualmente y en grupos y a través del Estado, ora actuar, ora legislar para que las necesidades temporales de todos los ciudadanos se satisfagan". En ese proceso, la tarea puntual de la Iglesia era la difusión y enseñanza de la ley moral que animaba en fondo la acción de los ciudadanos. En su definición, no era la Iglesia la que debía "realizar la justicia en este terreno, pero sin ella no se sabrá claramente en qué consiste la verdadera justicia humana, ni se podrá esperar de la sociedad civil, privada y pública el interés, la acción y la legislación necesarias para conseguir la justicia".[33]

De esa forma, el análisis doctrinal de McGrath delineaba de forma más o menos precisa los ámbitos de influencia de la acción eclesial en el campo de lo temporal, a la vez que inscribía ésta en una lógica de legitimación al mismo tiempo sobrenatural y profundamente política. Así, por un lado instalaba la tutoría moral de la institución eclesiástica como rasero último de la definición "revelada" del Bien Común, función que se verificaba no en la declaración abstracta de la doctrina, sino en la incidencia efectiva sobre la conciencia y el juicio de los ciudadanos, quienes eran entendidos como detentadores de la soberanía, y por ello, factores determinantes de la posibilidad de un gobierno, de una autoridad temporal. Así, a fin de cuentas, la estabilidad y eficiencia de la ciudad temporal descansaba en su acuerdo en relación a las proposiciones formuladas a partir de la ley moral cristianamente articulada en la versión positiva que la legislación estatal –como campo de ejecución profano- elaborase. El plano de la politicidad del accionar eclesial no se detenía ahí, si no que se irrigaba al conjunto de los ciudadanos, al ser cada uno de ellos encomendado a cumplir los preceptos de la formulación trascendental de la ley moral de forma autónoma al Estado, e incluso en su contra si ello fuese necesario, mecanismo el cual suponía la prevalencia en el planteamiento antes expuesto de la lógica de los cuerpos intermedios como resorte de contención del predominio estatal de la vida temporal. Así, esta formulación de la ciudadanía autónoma del Estado como componente del orden temporal era, a la larga, el vector más eficiente de la incidencia católica en lo secular.

IV.- La hora de la acción: movimientos laicales y politización

En el periodo que aquí hemos analizado, el espectro de reformas estructurales no hizo sino ampliarse y profundizarse, por lo que la acción de los laicos –como técnicos, como políticos, como miembros de organizaciones competentes e interesadas en los efectos concretos de dichas reformas- fue demandada y calificada recurrentemente por el

[33] Ibidem.

pensamiento católico chileno. Así, por ejemplo, con motivo de la discusión de un proyecto de reforma educacional impulsada por el gobierno de Jorge Alessandri R., el semanario *La Voz* destacaba la opinión crítica de la Asociación Nacional de Educadores Católicos, opuestos al "pragmatismo materialista" que animaba la iniciativa gubernamental.[34] Con objetivos muy similares se articuló a inicios de la década de 1960 el Movimiento Cristiano de Empleados, que definía "como finalidad primordial despertar en ese sector del trabajo conciencia de su misión en la sociedad y de su papel dentro del nuevo orden que se construye", y en el cual debían apostar por la organización de las empresas como "una sociedad de trabajadores".[35] De forma similar, el mismo semanario no dudaba en saludar el crecimiento de la afiliación democratacristiana entre los profesores y profesoras de Chile, en tanto ello podría significar "un esfuerzo vital de re-cristianización ambiental: son ellos los que de modo principal están en la lucha razonada contra el ateísmo en todas sus formas".[36]

De esa forma, el llamado a la parcialidad católica no podía ser más explícito: en las tareas del mundo, en la constitución de la vida en común y la definición de las reglas de convivencia y derecho, no podía estar ausente la Iglesia, y como expresión de ésta, la militancia católica que participaba del campo político articulada a partir de esa identidad. Y ello aún cuando una encuesta realizada por el Instituto de Investigaciones Sociológicas de la Universidad Católica había evidenciado que, entre sacerdotes y laicos, primaba indudablemente la opinión de que "quienes han hecho menos por Chile", eran los políticos. De acuerdo a la reseña que citamos, esta opinión no debía suponer el "abandono de tan importante trinchera" por parte de los católicos, en tanto "la Ciudad de Dios se encarna en la ciudad terrestre y su crecimiento está condicionado a las estructuras de esta última", por lo que "la acción política posee una grandeza propia; constituye un fin en sí misma, aunque no absoluto".[37]

El más claro y resonante llamado que en este particular llevó a cabo la jerarquía eclesiástica chilena en el periodo que aquí analizamos fue la publicación en septiembre de 1962 de la Carta Pastoral *El deber social y político en la hora presente*, en tanto este texto hacía explícitos llamados a la acción política por parte de los católicos. Ante el vendaval de críticas surgidas a raíz de su publicación, y que abundaban en cuestionar la injerencia política de la jerarquía católica en el plano de lo contingente, los medios de opinión vinculados a ésta defendieron el contenido del documento, recurriendo para ello en primer lugar a las palabras del Cardenal Silva Henríquez, a juicio de quien el objetivo del texto era dar "instrucciones para la acción" de los católicos, y que como documento doctrinario del magisterio de la Iglesia "obliga en conciencia a todos los cristianos, sin excepción alguna". Por ello, "el documento tiene vigencia hasta en lo político, en toda su dimensión moral. Esto no lo transforma en un documento político ni permite una interpretación político-partidaria". De forma precisa, el prelado concluía: "un cristiano,

[34] "Temporales en el gobierno y la oposición", LV, 13 de agosto 1961, p. 10.
[35] "El empleado: anónimo pionero del progreso", LV, 1 de octubre 1961, p. 8.
[36] LV, 4 de febrero 1962, p. 7.
[37] RM, 107, marzo-abril 1962, pp. 17-19.

no debe considerar que un documento de la Iglesia significa que ésta piensa como él, sino que debe preguntarse en conciencia si él piensa conforme a la doctrina de la Iglesia".[38] Así, el episcopado no dejaba duda en torno a dos problemas centrales para esta investigación: la opinión de la Iglesia Católica no era apropiable (o expropiable) por ningún agente político en específico; y la dimensión de la política no escapaba del ámbito de juicio de la Iglesia, juicio el cual además operaba de forma doctrinaria. De esa forma, y luego de las discusiones que hemos reseñado en torno a la suspicacia hacia la política en general y la acción política laical en particular, con *El deber social y político en la hora presente* se cruzaba un Rubicón, abriéndose y legitimándose la acción política de inspiración católica en una clave de transformación social –y ya no conservadurismo-, equidistante así del capitalismo liberal, como del comunismo marxista.

Dada la relevancia del documento en cuestión y la multitud de reacciones que produjo, es importante detallar aquí algunas de sus proposiciones centrales en torno a la función política de los cristianos y sus espacios de desenvolvimiento. De esa forma, ya desde su inicio el texto aludía a que el continente latinoamericano pasaba "por un periodo de grandes dificultades que afectan especialmente al orden económico, político y social". Estas dificultades eran entendidas como "índice de una peligrosa tensión y de situaciones que no responden al orden querido por Dios". Así, la evidencia del cambio histórico y de la crisis estructural de la organización capitalista de América Latina era palpable, y ello parecía avalado por la distancia que este orden estructural suponía con un modo socio-económico de inspiración cristiana. En ese contexto, el documento reconocía el caso de Chile como "privilegiado", aún a pesar de "sus gravísimos problemas", posibles de superar con la participación de los cristianos en el mejoramiento de "las instituciones e introducir aquellos cambios que la realidad nos impone y las ciencias político-sociales aconsejan". Esta acción no sería benéfica solo para el país, sino que suponía para el Episcopado "que una vez más en la historia de nuestro continente, Chile dé ejemplo de inteligencia y madurez cívica, impulsando una clarividente y acertada evolución, portadora de estabilidad política y prosperidad económica, y que ofrezca al conjunto internacional de que forma parte, la solución cristiana de los problemas que lo aquejan".[39] La legitimidad de esta intervención quedaba acordada a partir de dos factores: primero, porqué otros agentes promovían o la conservación de un orden que se manifestaba caduco, o su transformación a partir de presupuestos que "herirán nuestros más caros intereses", aludiendo así en lo fundamental a liberales y comunistas; y en segundo lugar, la facultad del consejo moral sobre las decisiones relevantes para los cristianos que la Jerarquía mantenía, el derecho a hacerles llegar "nuestra voz, sin ser desfigurada por intereses incontrolables", más aún cuando "una parte considerable de los chilenos experimenta dificultades para ver lo que ocurre a su alrededor", producto del miedo y el

[38] "La Pastoral y lo político", LV, 30 de septiembre 1962, p. 6.
[39] El deber social y político en la hora presente, Secretariado General del Episcopado de Chile, Santiago, 1964, p. 7.

egoísmo, factores ambos que impedían "ver la miseria que nos rodea y se perpetúa entre nosotros".[40]

Definida así la legitimidad de la opinión episcopal, el documento dedica sus primeras páginas a tematizar los fenómenos de contexto considerados como indicadores de la profunda crisis del orden socio-económico chileno: la situación en el campo, el déficit de vivienda, la situación de marginalidad y desempleo, la inequitativa distribución de la riqueza –"estudios estadísticos serios, basados en fuentes oficiales, nos dicen que una décima parte de la población chilena recibe cerca de la mitad de la renta nacional"-, que se traducía en el abandono escolar por parte de los hijos e hijas de las clases trabajadoras, así como su subalimentación manifiesta. Tras esta descripción, la Pastoral daba un giro que será persistentemente cuestionado por sus críticos –especialmente desde la izquierda-, al momento de no señalar a los sectores sociales responsables de la condición descrita: "al señalar en pocos trazos esta realidad angustiosa y anticristiana, no pretendemos acusar a nadie. Dios juzga".[41] Al continuar su desarrollo, la Pastoral clarificaba que su objetivo central no era la denuncia, sino el llamado a la acción de todos los actores y sectores, pero particularmente de los cristianos, en tanto éstos debían distinguirse del resto por poseer "una sensibilidad más aguda, una mayor conciencia de su papel y por una mente más clara frente a las responsabilidades".[42] Por ello, en primer lugar la Jerarquía recordaba la función de la caridad cristiana frente a los menesterosos, en tanto "el amor del prójimo, encarnado en una dedicación a la reivindicación social o al desarrollo económico o político, no excusa al cristiano de su responsabilidad ante este deber asistencial, que ocasional o permanentemente se le habrá de presentar".[43] Sin embargo, la caridad asistencial no bastaba, por lo que la función del cristiano debía ser influir en la implementación de las reformas que buscaran modificar el orden injusto, "a fin de obtener que las estructuras sociales sean tales que permitan a las capas de menores ingresos una mayor participación en los frutos del proceso productivo". Así, "el cristiano debe favorecer las instituciones de reivindicación social y, si le corresponde, participar en ellas. También tendrá que apoyar cambios institucionales, tales como una auténtica reforma agraria, la reforma de la empresa, la reforma tributaria, la reforma administrativa y otras similares".[44] Junto a lo anterior, los obispos urgían a cada uno de los partícipes de la economía chilena –trabajadores, consumidores, empresarios- a aumentar la productividad y disponibilidad de bienes "sin esperar ganancias desproporcionadas a esfuerzos mediocres".[45]

Tras ello, la Pastoral se centrará en los aspectos propiamente políticos de esta participación cristiana en la reforma de las estructuras, indicando de forma tajante que los cristianos debían "promover por medio del voto una verdadera reforma de las estructuras

[40] Ibid., pp. 8-9.
[41] Ibid., pp. 9-11.
[42] Ibid., p. 13.
[43] Ibid., p. 14.
[44] Ibid., p. 15.
[45] Ibid., p. 18.

del país, para que en la medida de lo posible, su fisonomía sea más conforme a los principios cristianos".[46] Ello suponía reconocer la relevancia del papel del Estado, como institución capaz de instalar el equilibrio entre los intereses enfrentados y cuya misión sería imponer "justicia para que los pobres no sean lesionados".[47] Pero, y de forma igualmente relevante, suponía para el Episcopado la acción pastoral sistemática, la elaboración de un "plan pastoral extraordinario", "cuyo único objeto es que nuestra sociedad sea cristiana de verdad y no solo de nombre", y que consideraba a la caridad como "el más importante remedio de los males de la hora actual", caridad que se proyectaba en la justicia de la distribución de la riqueza y la valoración del trabajo.[48] En sus conclusiones, la Pastoral establecía en relación a ello que con "el cumplimiento de la ley del amor y la justicia, la mejor distribución de los bienes materiales traerán como consecuencia un gran bienestar y la verdadera paz se construirá sobre el granítico cimiento de la justicia".[49]

De esa forma, la Pastoral podía ser analizada a partir del papel de los cristianos en la acción política y su necesario involucramiento en programas de transformación estructural. En ese contexto, la Acción Católica en Chile publicó un comentario en torno a los alcances así de la Pastoral como de su propia actividad, tradicionalmente considerada estrechamente orientada por la Jerarquía. Así, Santiago Bruron –como presidente nacional de la Acción Católica Chilena y en nombre de una docena de organizaciones de activismo social católico- recordaba en primer lugar que "la actitud cristiana en la hora presente está hecha de fortaleza, caridad y conocimiento de la doctrina y los hechos, no de temor, odiosidad y abstracciones". Y la doctrina era clara al respecto:

> Lo socio-económico y lo político son realizaciones del hombre y por lo tanto tienen relación con lo moral y entran en el plan de Dios. La Iglesia tiene el derecho y el deber de enseñar la verdad en todas sus dimensiones, porque nada de lo humano puede reputarse ajeno al cristianismo. Cuando la Iglesia enseña en estos terrenos no baja a lo que es propio de partidos políticos o de soluciones técnicas, cuya elección corresponde a todos los bautizados como miembros de la sociedad; pero sí, debe llamar la atención sobre los hechos que atentan contra la dignidad y el destino del hombre.[50]

Tras ello, -y luego de declarar como ánimo general de la orientación episcopal la participación cristiana en la transformación social como una intervención dedicada a

[46] Ibid., p. 25.
[47] Ibid., p. 26.
[48] Ibid., pp. 29-30.
[49] Ibid., p. 32.
[50] "Entre comunistas y anticomunistas. La Acción Católica y la Pastoral", LV, 28 de octubre 1962, p. 10.

"mirar una auténtica y real elevación y promoción económica, social, cultural, política y espiritual del mundo del trabajo y no orientarse hacia un anticomunismo negativo, tendiente a la derrota y a la eliminación del adversario, con el fin de conservar mejor y por más tiempo el orden existente"- el documento insistía en apelar a los laicos militantes y al común de los cristianos a "acentuar su oración y vigorizar su acción para ser elementos eficientes de la Iglesia y para operar en todos los ambientes un cambio vital", comprendiendo que para ello "no podemos descansar en el esfuerzo de que la verdad se encarne cada día más en nosotros y en el de difundirla hacia todos con caridad, que es el abono necesario para que fructifique en los demás y la comprendan".[51] Es decir, para las organizaciones de laicos más explícitamente comprometidos con la Iglesia Católica lo fundamental de su actividad estaba por un lado en la clarificación y aplicación de las orientaciones episcopales, y por otro en el fortalecimiento de las prácticas católicas convencionales, relacionadas con el amplio ámbito de la espiritualidad y el ejercicio de la caridad. El documento que hemos citado no pretendía definir los caminos de una acción política precisa –en un campo tensionado por distintas organizaciones políticas que sí se distribuían a partir de su opinión en torno al cristianismo y la Iglesia Católica-, sino a recordar elementos permanentes de la actitud católica, la primera de ellas la adopción de la doctrina, que en el contexto específico que aquí comentamos se relacionaba con la transformación de estructuras que generaban miseria en el país, o si se prefiere, con el cambio histórico.

Por su parte, en la misma línea de comentarios se instaló *Finis Terrae*, publicación vinculable al catolicismo tradicional, en tanto en su opinión el documento episcopal –calificado de "trascendente"- se inscribía en la larga lista de admoniciones que la Jerarquía católica había expresado a la sociedad chilena desde tiempos coloniales. En este caso particular, fuera de los contenidos de la Pastoral, lo que la nota de la publicación de los académicos de la Pontificia Universidad Católica se encargaba de remarcar era el hecho de que "al hablar ayer y hoy, la Iglesia ni se ha salido de su misión, ni invadido campos que le son extraños, como pretenden individualistas y marxistas", por lo que su opinión recomendando las reformas estructurales era legítima y necesaria. Sin embargo, ello no debía hacer olvidar que "sin una reforma del hombre interior, todo cambio, por bien intencionado y noble que sea, ha de derivar en un completo fracaso". Por eso, la voz de la Iglesia en tiempos de cambio era necesaria "para remecer a los inertes y para precaver, a la vez, de los falsos profetas que aprovechan la crisis y la desorientación con el fin de introducir su averiada mercadería ideológica". Y por esos riesgos el acatamiento que los cristianos debían hacer de la orientación de la Iglesia era obligatoria, aún cuando ésta no tuviese competencia en los aspectos técnicos y de ninguna forma pudieses ser asociada a posiciones partidistas. Todo derivaba, entonces, en que los clérigos fuesen capaces de

[51] Ibidem. Las organizaciones firmante son: AC de Profesionales, Asociación de Universitarios Católicos, Juventud de Estudiantes Católicos, Juventud de Estudiantes Católicos Femeninos, Juventud Agraria Católica, Movimiento Familiar Cristiano, Asociación de Mujeres de la AC, Movimiento Adulto Obrero de la AC, Juventud Obrera Católica Femenina, Juventud Obrera Católica.

"determinar la esfera propia de su acción" y por parte de los "fieles, tener muy atenta la conciencia frente al cumplimiento de sus deberes ineludibles".[52]

De forma evidente, *Mensaje* también dedicó páginas al comentario de la Pastoral, en las cuales se congratulaba por el hecho de que ésta se había convertido en un verdadero "*best-seller*" que generaba "aplausos clamorosos y no menos calurosas diatribas". Esta situación se debía, de acuerdo al redactor jesuita, no a la novedad de los planteamientos de la Pastoral –que estaban presentes en los documentos pontificios desde León XIII hasta Juan XXIII-, sino que a su aplicación estricta sobre la realidad chilena, sobre la contingencia, en medio de la cual el episcopado en su conjunto expresaba "clara y taxativamente que vivimos en una sociedad viciada y que como cristianos debemos propugnar un cambio radical de estructuras", haciendo "estallar viejos odres y promoviendo una auténtica revolución cristiana". Ante la queja de intromisión política de la jerarquía religiosa, la publicación jesuita no dudó en la legitimidad y necesidad de la intervención temporal de la Iglesia, porque "no se es verdaderamente cristiano si se vive como sonámbulo, desligado de todo lo terreno, añorando exclusivamente el más allá". Más aún, la figura que se recordaba para explicitar la función política de la Iglesia era la del Cuerpo Místico, portadora de la tarea de dar continuidad al mensaje evangélico para la salvación, para el "camino que conduce a la vida eterna, pero no olvidemos que este camino parte de la tierra; es también material y temporal". Así, los obispos tenían el deber de cumplir

> Misión de Pastores que es guiar a su grey a través de una encrucijada de rutas, atractivas pero inciertas. Este guiar no puede reducirse a un teórico especular sobre posibles caminos sino que ha de indicar claramente una dirección e impulsar a la marcha. Esta orientación moral es deber y derecho de los Obispos. Deben éstos mostrar al cristiano, ciudadano de este mundo, la ruta que lleva a su plena realización y a su última meta.[53]

En su lectura y exégesis de la Pastoral, la publicación jesuita insistirá en un punto que es clave en este análisis: dejando de lado formulaciones universales, el mensaje episcopal apuntaba a la "hora presente", pasando "al plano de las aplicaciones concretas y de la acción". Ante ese llamado, para los cristianos auténticos ya no "es posible ahora escabullirse. Debemos actuar", en tanto "si nos declaramos católicos tenemos la obligación de escuchar las directivas de nuestros pastores con lealtad, con profundo respeto y con ánimo sincero de ponerlas en práctica, gústenos o no nos guste, cuéstenos o no". Y si el llamado estaba dirigido a todos los católicos, ello suponía a su vez su extra-partidismo al mismo tiempo que la apelación directa a aquellos vinculados al campo de la

[52] "Viejas y nuevas directivas sociales", FT, 35, tercer trimestre 1962, pp. 96-97.
[53] "Ecos de una Pastoral", RM, 114, noviembre 1962, pp. 525-528.

política, incluso a ingresar en él.[54] El director de *La Voz* era tajante al exigir un posicionamiento centrado en la acción política activa por parte de los cristianos en vistas a la transformación de las condiciones denunciadas como injustas por la Conferencia Episcopal: "quien no está con Cristo y con su Iglesia está contra Él. Esa es la verdadera decisión y ha llegado la hora de hacerla".[55]

Ese ánimo era el que aparecía reflejado en acciones concretas, como la organización de las primeras Semanas Sociales a fines de 1963, diseñadas como instancias para que los laicos tomaran conciencia del "ineludible deber que tienen los cristianos de contribuir a la estructuración de un recto orden temporal". Para ello, el programa de la actividad –desarrollada entre el 9 y el 15 de diciembre de ese año en la Pontificia Universidad Católica de Chile- daba cuenta del problema general de la "Comunidad Nacional", planteándose para ello "hacer un detenido diagnóstico de la desintegración social en Chile y de su obligada consecuencia, la hipertrofia del Estado". Junto a ello, los convocados se dedicarían a revisar "los principios que deben regir la recta constitución de una comunidad nacional, luego, la organización de las entidades intermedias, a través de las cuales los ciudadanos pueden desarrollar su acción para la obtención del bien común y que, al mismo tiempo, los defienda del exagerado intervencionismo estatal", ofreciendo como alternativa a ésta "la verdadera concepción del Estado y su misión como gerente del bien común".[56] Casi un año más tarde, las conferencias dictadas en la ocasión fueron publicadas, pudiendo destacarse a partir de su lectura algunas de las temáticas que con mayor gravedad preocupaban a la Iglesia Católica chilena, así como los espacios de intervención político-social que promovía entre sus militantes. Antes de entrar en detalle, es relevante anotar la conformación del equipo encargado de su organización, en donde destacaban representantes del empresariado, académicos e investigadores de la Universidad Católica y el Centro para el Desarrollo Social de América Latina (DESAL), dirigentes sindicales y campesinos, cuadros de la Iglesia del Departamento de Formación y Acción Económico-Social del Episcopado Nacional y líderes de Acción Católica, así como representantes de ciudades como Antofagasta, Concepción, Valparaíso, Temuco, Talca, Osorno y Valdivia. Finalmente, fueron 247 los inscritos.[57]

Ya desde la convocatoria, la actividad que comentamos estuvo marcada por la definición de que "uno de los peores males que aquejan a los países latinoamericanos, como todos los que se encuentran en vías de desarrollo, es la desintegración social", que a su juicio era producida "por la carencia de un auténtico orden social y la falta de entidades intermedias entre el individuo y el Estado, que permitan a los ciudadanos incorporarse efectivamente a la comunidad nacional", lo que en la práctica se traducía en "la falta de una recta conciencia social y del sentido de responsabilidad de los ciudadanos frente a las exigencias del Bien Común, que solo se obtiene por el respeto de todos los derechos y su

[54] Ibidem.
[55] "Hora de definirse", LV, 25 de noviembre 1962, p. 3.
[56] "Las Semanas Sociales en Chile", RM, 124-125, noviembre-diciembre 1963, pp. 726-727.
[57] La Comunidad Nacional. Primera Semana Social de Chile, Santiago, Editorial del Pacífico, 1964, pp. 25-27.

correcto ejercicio y cumplimiento estricto de todos los deberes".[58] En esa lógica, el primer capítulo del texto se concentraba en los factores de la "desintegración social", de naturaleza "vertical" y "horizontal", siendo la primera consecuencia de la estructura de clases chilena, y la segunda de la disparidad entre el mundo rural y el urbano. La coincidencia de ambas desintegraciones se plasmaba en la dinámica de migración campo-ciudad, que derivaba en el surgimiento de "concentraciones humanas en pésimas condiciones de vivienda, abastecimiento, empleo y servicios; no preparadas para la vida urbana; socialmente inestables y expresivas de un alto grado de marginalidad".[59] El doble circuito de desintegración vertical y horizontal se agudizaba a su vez por la existencia de una "desintegración funcional", referida a la inequidad de participación entre el capital y el trabajo en la distribución de la riqueza creada en el país.[60]

La proyección social de este fenómeno estructural se verificaba tanto en el campo cultural, como en el que los redactores denominaron el "campo socio-gremial", que representaba en la lógica de los objetivos manifiestos de la Semana Social un lugar central, en términos de que la "debilidad de las organizaciones gremiales" era el reflejo de "un Gobierno fuerte y un polvo de individuos, con una tenue, confusa e inarmónica red de entidades que los vinculen. Una imposibilidad de diálogo entre el Estado y la nación, la autoridad y el pueblo". La consecuencia de esta debilidad era, en el fondo, que las organizaciones gremiales "busquen el amparo político para alcanzar significación e influencia. A su vez, esa politización de las directivas las divorcia de sus bases, pues el principio conforme al cual se han agrupado –comunidad de intereses, no de ideologías- resulta contrariado".[61] De esa forma, la precariedad y dependencia de las organizaciones sociales derivaba en el fortalecimiento del Estado y la mediación partidista (ideológica) de las necesidades que las primeras debían representar. De esa forma, se llegaba a uno de los núcleos críticos de la exposición católica, en términos de ubicar al "intervencionismo estatal" como uno de los ejes a resolver en función de re-articular a la desintegrada comunidad nacional. En el caso de Chile, el Estado pendulaba en su relación con las organizaciones sociales –"comunidades inferiores"- ya fuera "negándose a prestarles su necesario respaldo" o por el contrario "comprimiéndolas con un intervencionismo odioso y excesivo".[62] En el fondo, y muy lejos de buscar disminuir *per se* la influencia del Estado o sus responsabilidades de estructuración social, lo que el texto que seguimos pretendía era equilibrar las atribuciones y espacios de contacto entre éste y la sociedad, a través de la multiplicación de "organismos de representación profesional, regional, nacional o familiar, que permitan al Estado concentrar su acción en los aspectos que constituyen su misión propia: promoción, fiscalización, planeamiento, suplencia, coordinación y servicios de alto nivel".[63]

[58] Ibid., pp. 15-16.
[59] Ibid., pp. 45-48.
[60] Ibid., p. 50.
[61] Ibid., pp. 60-61.
[62] Ibid., p. 77.
[63] Ibid., p. 79.

Puestas así las cosas, polarizado el escenario entre una sociedad débil y un Estado fuerte pero no eficaz, la segunda parte de la Semana Social fue dedicada a los caminos de la "integración" de la comunidad nacional., proceso que se veía de alguna forma auspiciado por la existencia de "una multitud de síntomas que revelan la madurez de una conciencia social más orgánica, más solidaria, más nacional".[64] Entre ellos se mencionaba: el crecimiento de la clase media, con su proyección en el ascenso político de los partidos que buscaban representarla, y que penetraban también fuertemente en otros sectores sociales y en la juventud, lo cual permitía a los redactores suponer la hipótesis de que "parecería acentuarse una dinámica de integración de clases, más que una polarización de las mismas, con mejores perspectivas para una solución democrática del problema social".[65] A ello se agregaban "los esfuerzos de promoción obrera", los avances en la Reforma Agraria y la existencia de un "Plan Decenal de Desarrollo", sintomático de "los deseos de coordinación entre las diversas actividades de la producción y los servicios nacionales". En el plano socio-cultural, se saludaban la multitud de iniciativas de organización y asistencia a los sectores más desprotegidos, así como el desarrollo de políticas educacionales en todos los niveles –desde campañas de alfabetización hasta la revisión de las estructuras del sistema universitario- que se habían implementado a partir de inicios de la década de 1960.[66]

De esa forma, a fin de cuentas el análisis de los factores potencialmente positivos para la articulación de la comunidad nacional era medianamente optimista, en términos de las condiciones de operación del proceso, como a la luz de los componentes estrictamente católicos posibles de ser puestos en juego en su ejecución. Coherentemente con ello, la segunda parte de la Semana Social estuvo dedicada a la "concepción orgánica de la sociedad", es decir, a la prefiguración católica del ordenamiento social y su posibilidad en el Chile de inicios de la década de 1960. El encargado de iniciar la presentación de esta segunda parte fue laico de larga trayectoria pública Javier Lagarrigue A., quien centró su exposición en la conceptualización de los elementos de la tradición católica que debían ser acentuados para promover la articulación de la comunidad nacional. El primero de estos conceptos era la solidaridad, entendida como "la manifestación de una necesidad esencial del ser humano y, por lo tanto, una norma moral imperativa", como "una conciencia de nuestra unidad esencial como seres humanos y, por lo tanto, del deber moral de estar unidos", que derivaba en el deber de construcción de comunidades respetuosas de la libertad e igualdad de cada uno de sus componentes, entendidos como dotados de voluntad e inteligencia. En ese cuadro, la cualidad específica que se subrayaba en torno a la solidaridad era su capacidad de humanizar las relaciones funcionales que se daban entre los sujetos miembros de una comunidad, que se

[64] Ibid., p. 81.
[65] Ibid., pp. 81-82. Esta vinculación de la clase media con la armonía y el equilibrio sociales, y más allá de ello, con el justo medio moral ha sido desarrollado por Ezequiel Adamovsky, "Aristotle, Diderot, Liberalism, and the Idea of "Middle Class": A Comparision of Two Formative Moments in the History of a Metaphorical Formation", en History of Political Thought, vol. XXVI, n 2, 2005, pp. 303-333.
[66] La Comunidad Nacional. Primera Semana Social de Chile…, op. cit., pp. 81-84.

relacionaban ya no directamente, sino a través de la mediación de funciones objetivas – como el salario, por ejemplo. Solo la irrigación de estas relaciones funcionales con la solidaridad – a partir de lo que el autor denominaba una "racionalidad doctrinaria"- hacía posible tanto la operación del objetivo de tales relaciones, como su cualificación positiva e integradora, expresada a fin de cuentas en una "condición de libertad, de autorrealización, de responsabilidad en la propia perfección, que es al mismo tiempo común, porque es una perfección esencialmente igual para todos".

Sin embargo, y como entidad histórica y accidental, el cumplimiento de este principio adolecía de insuficiencias y distorsiones –en lo fundamental por su politización partidista y la segmentación de los intereses entre gremios e individuos- que podían ser resueltas a través de la intervención de la autoridad, la cual "en su acción, representa a la solidaridad. Y porque actúa en representación de la solidaridad organizada, su acción es subsidiaria". Esta función subsidiaria de la autoridad en la tarea de promoción de la solidaridad entre los miembros de la comunidad se expresaría concretamente –en el plano económico-social- en la labor de suplencia, cuando la autoridad "debe suplir los defectos de solidaridad, la ausencia de vitalidad del grupo humano", obligándose por ello a "la intervención del Estado en la vida económica y social, producida en la misma medida en que la deficiencia de la comunidad se manifiesta". Esta intervención "no tiene un límite definido", solo debía cumplir con el acuerdo de que su único objeto fuese "conseguir que el defecto sea subsanado y promover la capacidad espontánea, libre, autónoma, de la solidaridad, para superar esa deficiencia por sí misma". Así, la clave de posibilidad tanto de la acción efectivamente suplente de la autoridad como de la vitalidad de la solidaridad entre los miembros de la comunidad –ampliada ésta hasta los marcos de la nación- era que la dinámica solidaria se articulase desde "abajo hacia arriba", en tanto "es necesario que en la prosecución del Bien Común con un sentido solidario, los grupos de base se organicen en una jerarquía hasta llegar al nivel de una autoridad superior", permitiendo que ésta tenga "bajo ella un organismo vivo de libertad organizada y su acción será menos necesaria, mientras más organizada sea la solidaridad de esos grupos", representados conceptualmente como "cuerpos intermedios", cuya efectiva "ausencia es, quizás, el más grave problema de nuestra vida social".[67]

La apropiación por parte de la Jerarquía eclesiástica del programa y las conclusiones a las que la Semana Social había arribado fue manifestada por el cardenal Silva Henríquez en el discurso de clausura de la misma, cuando indicó que si bien sus contenidos "no comprometen a la Iglesia oficialmente, la comprometen, y mucho, porque son sus hijos, los laicos cristianos, los que los han elaborado", y por ello las conclusiones por éstos planteadas "siento el orgullo de decirlas también mías". Dicho ello, el Cardenal se animaba a pedir a los participantes que "os dediquéis por entero a realizar lo que habéis estudiado. No basta rezar, debéis actuar".[68] Así, la reunión del

[67] Ibid., pp. 93-104. El segmento concluía: "Para que se exprese la gran capacidad creadora del pueblo, para que sea la fuerza decisiva en la planificación del desarrollo, el pueblo debe organizar su solidaridad, desde la base hasta la cumbre. Solo así podrá participar consciente y dinámicamente y será posible planificar en libertad".
[68] Ibid., pp. 243-247.

diagnóstico de la desintegración social con el programa de la integración a partir de la acción subsidiaria del Estado y los cuerpos intermedios promovidos por éste en el mundo popular derivaría para esta elite de agentes católicos en la verificación del principio de organización social supremo, la solidaridad. Dotados de los argumentos doctrinales, el diseño inicial y la venia de la Jerarquía, la acción política laical bien podía interpretarse como preparada para el ejercicio de la autoridad.

Quizás los riesgos que ello suponía merecieran la realización de un esfuerzo de clarificación doctrinal, dadas las transformaciones que la sociedad chilena y sus católicos experimentaban, por lo que no debe sorprendernos que en los últimos días de 1963 la Acción Católica determinará la publicación de un libro que reunía una serie de colaboraciones en torno al problema de la Iglesia y su relación con la política, expresando su coordinador, el sacerdote Julián de Rentería, que la intención de tales orientaciones era poner a los laicos "a cubierto tanto de las exageraciones como de la apatía para cumplir sus deberes sociales".[69] De forma coherente, el primero de los artículos se concentraba en la revisión histórica y contingente de los vínculos entre institución eclesiástica y política, advirtiendo que en ese momento, la intervención temporal de la Iglesia provocaba en muchos la acusación de clericalismo –que definía como "una invasión de la esfera propiamente política y una exigencia de sumisión del poder temporal al poder espiritual, con total ignorancia de la legítima concepción de la autonomía del poder civil"-; y que la situación inversa, es decir, si la Iglesia Católica "se mantiene alguna vez en silencio, frente a los abusos de poder y a las injusticias cometidas por fuerzas y poderes políticos en sus relaciones con otros poderes o con sus propios ciudadanos", derivaba en que los agentes políticos "increpan a la Iglesia culpándola de complicidad y queriendo hacerla responsable de esos males". Fuera de ello, sin embargo, el autor tanto reiteraba la convencional definición de que la Iglesia no intervenía activamente en política debido a su naturaleza sobrenatural, pero que era inevitable que sus orientaciones legítimas incidieran en la vida política, no directamente por su acción, sino por la actividad y compromisos que esas mismas orientaciones doctrinales encendían en los laicos, encargados a conciencia de "inyectar las esencias del mensaje evangélico en la vida social de los pueblos", siendo el camino de esta acción múltiple en sus definiciones y adscripciones políticas concretas, y nunca posible de asociar estrictamente a la Iglesia como unidad. Todo se resumía en la fórmula de que la Iglesia "es independiente de la política, pero no es indiferente a la política ni debe considerársela propiamente como neutral", validándose ello en el reconocimiento de aquellos sistemas más cercanos a sus postulados, y la condenación de aquellos abiertamente contrarios, así como la denuncia de la utilización inauténtica de la etiqueta de "política cristiana".[70]

Avanzando un paso más desde lo general hacia lo contingente, el segundo capítulo del texto que comentamos estaba dedicado a la actuación ciudadana de los católicos, y enumeraba en torno a ella una serie de deberes en los que se enmarcaba la

[69] AA. VV, La Iglesia y la Política, Ediciones Paulinas, Santiago, 1963, pp. 5-7.
[70] Carlos Santamaría, "Algunos puntos de vista sobre la Iglesia y la Política", en Ibid., pp. 11-28.

acción política católica. Así, en primer lugar se reconocía que los católicos tenían la obligación de "cumplir en conciencia con sus deberes cívicos", en tanto la misma religión les exigía ser "los mejores ciudadanos y que debemos cumplir con toda conciencia los deberes que tenemos para con los demás, deberes que están determinados por la justicia y la caridad". En la práctica ello significaba intervenir "en la elección de gobernantes católicos para que gobiernen a la sociedad civil", más aún cuando "si los católicos se abstienen de intervenir en la política activa, ya sea no ayudando con sus votos y esfuerzos al triunfo de aquellos que piensan como ellos, o negándose a desempeñar sin excusa justificada aquellos cargos para los cuales son designados" se arriesgaban a que "la dirección del gobierno pasará seguramente a manos de otros que piensan de manera muy distinta y que no ofrecen experiencia de salvación para el Estado, ni de facilitar la vida religiosa", situación que podía graficarse en una polaridad en que "los enemigos de la Iglesia tendrán todo el poder y sus defensores ninguno". De forma menos dramática, el laico debía actuar en política para reparar aquello que en ese ámbito resultase "vituperable", así como "para sacar el mayor provecho que se pueda obtener para el bien público". La validación de este principio rector del bien público se fortalecía aludiendo a la adscripción católica a los valores de la justicia social y la caridad, siendo, "después del campo del apostolado, el de la política, que abarca los intereses de la sociedad entera, el campo más vasto y más importante para la caridad". Por ello, era tarea de los laicos trabajar "con perseverancia en organizar los engranajes sociales de tal manera que por su juego natural, paralicen los esfuerzos de los malvados y rindan, abordable a toda buena voluntad, su parte de felicidad temporal", inclusive organizándose junto "a otros que tienen el mismo ideal", en un partido político, por ejemplo, pero siempre y cuando se cumpliese la cualidad de que éste "no ataque a la Iglesia ni su doctrina", en tanto "no puede conciliarse con la conciencia católica el trabajar por el triunfo de doctrinas que hayan sido clara y expresamente condenadas por la Jerarquía".

Con respecto a la Acción Católica, ésta era asimilada a la Iglesia como tal, en términos de que como organización debía "mantenerse por encima de la política y de los partidos", en tanto "los católicos actúan en la política en cuanto ciudadanos, miembros de la sociedad civil, y no como encargados de la autoridad eclesiástica, ni de las organizaciones católicas que tienen por fin lo espiritual y no lo temporal". De todas formas, ello no significaba que los miembros de Acción Católica no pudiesen actuar activamente en política, sino que la institución como tal no lo haría ni se esperaba que éstos lo hicieran bajo su signo. Así, por ejemplo, a juicio del autor que citamos el laico "incurre en falta, si, al no tener una excusa justificada, omite el ejercicio de su derecho a sufragio", agravándose el hecho en el caso de que "su omisión facilita el triunfo de candidatos contrarios a sus intereses y que actúan en forma contraria a los sagrados intereses de la sociedad de la Iglesia". Del mismo modo, se asignaban "deberes políticos muy especiales" a "periodistas, profesionales, profesores, directores de sindicatos, etc." por la responsabilidad que tenían en "formar y guiar la opinión pública". Más aún todavía aquellos que "tienen cargos en el Estado" o los buscan, los que "tienen la obligación, en

la forma más completa posible, de estar dispuestos a abnegarse ante todo, sin reservas de ninguna especie en las verdaderas necesidades de la colectividad".[71]

De esa forma, la opinión en torno al involucramiento político de los católicos seguía gobernada por la doble contradicción que ya hemos mencionado: la autonomía del campo político que la institución exigía; y el impulso a la política activa a partir de la coherencia con los deberes a cumplir en consonancia con los valores que esa misma institución exigía, a diferentes escalas y con limitaciones explicitas, pero siempre dentro de una ambigüedad que impedía relacionar de forma estricta al cristianismo con un tipo de compromiso político concreto. No es casual el hecho de que uno de los autores antes citados haya tematizado de forma crítica y si se quiere incrédula la utilización del adjetivo "cristiano" adosado a una organización político-partidista, aun cuando el texto en su conjunto estaba destinado –así se lo publicitaba al menos- como el libro que todo católico debía leer antes de las elecciones de septiembre de 1964, en las que triunfaría un partido político que en su denominación apelaba explícitamente al mundo católico: la Democracia Cristiana.

Conclusiones

De esa forma, y llegados al final, es posible extraer una serie de conclusiones en torno al problema de las relaciones entre Iglesia Católica y política en el Chile de inicios de la década de 1960, particularmente desde la perspectiva relacionada con el papel del laicado. Así, en primer lugar debe destacarse la coincidencia entre la variedad de agentes católicos en torno a la necesidad y urgencia de reformas estructurales en el país, las cuales pasaban por la esfera de la política activa, lo que representaba una coyuntura histórica de reactivación así de las formas tradicionales de intervención social católica –en particular la Acción Católica-, como una serie de apelaciones directas al conjunto de los laicos para que reforzaran su presencia en las distintas áreas de la actividad política. Este primer elemento deja de manifiesto el hecho de que el campo político chileno de inicios de la década de 1960 era concebido por los agentes católicos –y en primer lugar la Jerarquía- como un espacio en el que era posible incorporar proposiciones de matriz religiosa –pero referidas a lo contingente- sin entrar en conflicto con su pretendido carácter secular.

Junto a ello, y en este contexto de justificación histórica de la participación política activa, un segundo cuerpo de conclusiones debe hacer referencia a la elaboración por parte de las instancias intelectuales y jerárquicas de la Iglesia Católica de una suma de definiciones conceptuales y operativas, destinadas a la esfera pública, en torno a las expectativas de sociedad que la acción política de inspiración católica debía producir, acrisoladas alrededor de la idea de Bien Común y articuladas a través de las nociones de solidaridad y subsidiariedad. En tal sentido, el pensamiento católico que aquí hemos reseñado conservó una notable desconfianza con respecto al influjo estatal –privilegiando por ello una definición corporativista de "cuerpos intermedios" así como una teoría de la

[71] Santiago Santa Cruz Cánepa, "Deberes cívicos del católico", en ibid., pp. 31-44.

integración social cuyo objetivo era la superación de la marginalidad-, al mismo tiempo que un explícito rechazo al acercamiento político hacia el marxismo.

Finalmente, es innegable que la discusión de los agentes católicos en torno a la intervención en la política activa derivó en el fortalecimiento de compromisos partidistas concretos, debilitando con ello de algún modo el tradicional espacio de la Acción Católica en beneficio de la articulación tanto de la Democracia Cristiana, como de la multitud de referentes de izquierda que se organizarían a partir del final de la década de 1960 y la Unidad Popular, como el Movimiento de Acción Popular Unitaria y la Izquierda Cristiana. Así, la inicial ambigüedad entre compromiso cristiano y acción política, difícil de conciliar en términos doctrinarios, en la contingencia fue resuelto por un laicado dispuesto a "animar las estructuras" y su transformación.

Referencias Bibliográficas

ADAMOVSKY, Ezequiel. "Aristotle, Diderot, Liberalism, and the Idea of "Middle Class": A Comparision of Two Formative Moments in the History of a Metaphorical Formation". *History of Political Thought*. Exeter: Imprint Academic, vol. XXVI/ 2, 2005.

BEIGEL, Fernanda. *Misión Santiago. El mundo académico jesuita y los inicios de la cooperación internacional católica*. Santiago: LOM, 2011.

FERNÁNDEZ LABBÉ, Marcos. "Los hijos de las tinieblas son más sagaces que los hijos de la luz." Pensamiento político católico y marxismo en Chile, 1960-1964. *Revista Izquierdas*. Santiago: IDEA-USACH, 2016 (en prensa)

FLEET, Michael. *The Rise and Fall of Chilean Christian Democracy*. Princeton: Princeton University Press, 1985.

SERRANO, Sol. Espacio público y espacio religioso en Chile republicano. *Teología y Vida*. Santiago: Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile, vol. 44/2-3, 2003.

Fuentes

Publicaciones Periódicas

Boletín Informativo Arquidiocesano
Finis Terrae
La Revista Católica
La Voz
Política y Espíritu
Teología y Vida

Impresos

AA.VV. *La Comunidad Nacional. Primera Semana Social de Chile*. Santiago: Editorial del Pacífico, 1964.

AA.VV. *La Iglesia y la Política*. Santiago: Ediciones Paulinas, 1963.

ASOCIACIÓN DE UNIVERSITARIOS CATÓLICOS. *El laico apóstol*. Santiago: Ediciones Paulinas, 1960.

FICHTER, Joseph H. *Cambio social en Chile. Un estudio de actitudes*. Santiago: Editorial Universidad Católica, 1962.

SECRETARIADO GENERAL DEL EPISCOPADO DE CHILE. *El deber social y político en la hora presente*. Santiago, 1964.