

IGLESIA CATOLICA Y CRISIS DEL ESTADO EN AMERICA LATINA: TENSIONES ENTRE ESTATISMO Y LIBERTAD

por JORGE ANDRES JARAQUEMADA R.* **

INTRODUCCION

La Iglesia Católica es considerada en América Latina un actor social de importancia dado el hecho de que el catolicismo es la religión predominante del continente. La presencia del clero es crucial desde los tiempos de la colonia en que junto con la evangelización fueron los portadores de los valores culturales de Occidente a las nuevas tierras que se incorporaban a la civilización.

Iglesia y Estado a lo largo de los siglos han pasado por etapas de colaboración y de crisis. De colaboración en el sentido de que su unión con el Estado posibilitó durante largo tiempo una marcha conjunta, y de crisis cuando ambos actores entraban en la competitividad que se desbordaba, como por ejemplo la expulsión de los jesuitas de los dominios españoles en América; como el fuerte anticlericalismo que preside la Revolución mexicana de inicios del siglo y como diversos conflictos menores entre el poder político y la Iglesia.

En el avance del siglo XX Iglesia y Estado se separan a través de diversas modalidades según los países, iniciándose una etapa de coexistencia, de respeto mutuo y de colaboración bajo los siguientes principios: la Iglesia, estando jurídicamente en un plano de igualdad frente a otras confesiones, recibe un reconocimiento de hecho por parte de la autoridad como si fuese la Iglesia oficial, y por parte de la Iglesia se da una subordinación en los aspectos temporales respecto del Estado.

La Iglesia así queda como un actor social con prescindencia de lo político en tanto su labor no participa del proceso de toma de decisiones a nivel del Estado; empero esta prescindencia es más bien potencial que efectiva, puesto que en determinadas épocas de crisis sociales la Iglesia comenzaba a intervenir a título de orientación sobre el orden temporal. Ya el magisterio pontificio había insinuado la posición de la Iglesia en el campo

* JORGE ANDRES JARAQUEMADA R. Abogado. Investigador del Instituto de Ciencia Política de la Universidad de Chile. Ayudante de la cátedra de Doctrinas Políticas en la Escuela de Administración de la Universidad de Chile.

** Esta investigación se inserta en una ayudantía realizada por el autor en el proyecto colectivo "La crisis del Estado en América Latina".

social en las encíclicas *Rerum Novarum* (1), *Quadragesimo Anno* (2), *Mater et Magistra* (3), *Populorum Progressio* (4), *Laborem Exercens* (5).

Sin embargo será a partir de la década del sesenta cuando la Iglesia entrará a preocuparse fuertemente por lo que denomina crisis estructural de la sociedad, proponiendo la realización de reformas a partir de una preocupación por la extrema pobreza. Para Paulo VI el tema del desarrollo será central en la vinculación Iglesia y mundo. El Episcopado latinoamericano por su parte entraría a pronunciarse sobre la problemática socioeconómica y política de América Latina en su Conferencia de Medellín de 1968: era la inevitable influencia de la Constitución Conciliar *Gaudium et Spes* (6).

Desde la coyuntura anterior la Iglesia Católica entra de lleno en el debate político, originando un cuadro tensional múltiple que se expresa en:

a) Tensiones al interior de la Iglesia, entre posiciones que privilegian el rol espiritual y posiciones partidarias de influir en la toma de decisiones a nivel del Estado para lograr las reformas estructurales a que la Iglesia aspira, destacándose aquí, por ejemplo, la elaboración de la teoría de la marginalidad por el sacerdote jesuita Roger Vekemans. A partir de la última posición surgirá pronto una tercera corriente que preconizará una militancia política de la Iglesia dentro del socialismo, como lo sustentan el sacerdote Gustavo Gutiérrez (7) y los seguidores de la Teología de la Liberación.

b) Tensiones entre Iglesia y autoridad política, que se da cuando las reformas preconizadas por la Iglesia no encuentran plena acogida en las autoridades del Estado.

c) Tensiones entre Iglesia y grupos políticos. Esto es una vieja historia: durante siglos, corrientes liberales tradicionales acusaban a la Iglesia de concomitancia política con los sectores conservadores y a éstos de sustentar políticas clericalistas. Posteriormente sectores de derecha y de izquierda acusaban a la Iglesia de haberse comprometido con el desarrollismo demócratacristiano.

Y, por último, los sectores políticos no socialistas polemizaban con aquella Iglesia adherente a la Teología de la Liberación, de lo cual se advierte que la Iglesia ha pasado a ser un innegable actor político y como tal no es ajena a la cuestión de la crisis del Estado en América Latina.

Este trabajo estará guiado por un criterio analítico de tipo exploratorio y descriptivo; se partirá haciendo precisiones doctrinales en torno a los conceptos de libertad y autoridad en el entendimiento de la Iglesia para después entrar al análisis de ella como actor social, proyectado en su influencia política, a partir de la Conferencia de Medellín en 1968, llegando

(1) León XIII, "Rerum Novarum", 1891, *Ediciones Paulinas*, tomo I.

(2) Pío XI, "Quadragesimo Anno", 1931, *Ediciones Paulinas*, tomo I.

(3) Juan XXIII, "Mater et Magistra", 1962, *Ediciones Paulinas*, tomo II.

(4) Paulo VI, "Populorum Progressio", 1967, *Ediciones Paulinas*, tomo II.

(5) Juan Pablo II, "Laborem Exercens", 1981, *Ediciones Paulinas*.

(6) Concilio Vaticano II, "Constitución Conciliar Gaudium et Spes", *Ed. Paulinas*, 1967.

(7) Véanse, Gutiérrez, Gustavo. "Teología de la Liberación", *Ed. Sígueme*, Salamanca, 1972; Assman, Hugo. "Opresión-Liberación. Desafío a los cristianos". *Ed. Tierra Nueva*, 1971, Montevideo.

hasta los documentos “Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación” e “Instrucción sobre Libertad Cristiana y Liberación”.

Esta investigación estará orientada por la siguiente pregunta directriz: ¿Cómo influye la Iglesia Católica en la crisis del Estado en América Latina en función del antagonismo entre estatismo y libertad?

CAPITULO I

LIBERTAD Y AUTORIDAD EN LA DOCTRINA DE LA IGLESIA

1.1 *Libertad*

El concepto cristiano de libertad recibe un sentido positivo desde que encuentra su fundamento en los fines esenciales del hombre dictados por su propia naturaleza y basados en la responsabilidad moral que le cabe en orden a conseguirlos. Es así como se dice que: “La libertad consiste para el hombre, en el plano personal y en el social, en la capacidad de autodeterminarse con respecto a las tareas vitales esenciales que su naturaleza racional plantea a su responsabilidad moral” (8).

El hombre, pues, debe armonizar su accionar a las exigencias que le prescribe su naturaleza, y esto ha de hacerlo con un criterio de búsqueda de la verdad, ya que sólo a través del conocimiento de lo verdadero el hombre se hace libre. “Conoceréis la verdad y la verdad os librá” (9) y... “La liberación en vista de un conocimiento de la verdad, que es la única que dirige la voluntad, es condición necesaria para una libertad digna de este nombre” (10).

Para responder a las obligaciones morales que su propia naturaleza impone al hombre éste goza de la libertad que es la característica distintiva de su dignidad humana. Dignidad que emana de la condición del hombre de hijo y amigo de Dios, creado a su imagen y semejanza, es Dios por tanto el fundamento último de la libertad humana... “La imagen de Dios en el hombre constituye el fundamento de la libertad y dignidad de la persona humana” (11).

Las restricciones a la libertad radican en su misma esencia moral, de ordenación a lo ético. Tenemos entonces que la libertad no es para cualquier cosa, sino que es libertad para alcanzar el bien, y que “encuentra su verdadero sentido en la elección del bien moral...” (12), el cual debe buscar en una actitud de responsabilidad, es decir, haciendo uso de su iniciativa personal al mismo tiempo que respetando la de los demás, teniendo como

(8) Messner, Johannes. “La cuestión social”, *Rialp*, 1960, pág. 349.

(9) Juan Pablo II. “*Redemptor Hominis*”, Nº 12.

(10) “Instrucción sobre Libertad cristiana y Liberación”, Congregación para la Doctrina de la Fe, 1986, Nº 26.

(11) *Ibidem*, Nº 27.

(12) *Ibidem*, Nº 27.

meta su progresivo desarrollo y perfección. En este peregrinar hacia la perfección... "El hombre, por su acción libre, debe tender hacia el Bien Supremo a través de los bienes que están en conformidad con las exigencias de su naturaleza y de su vocación divina..." (13). Este Bien Supremo al que el hombre debe tender por vocación es obviamente su Creador, en el cual se encuentra toda medida de perfección y por consiguiente toda medida de libertad; el hombre, por tanto, debe hacer un buen uso de su libertad para poder esperar el premio de la eterna contemplación de Dios, ya que "el don divino de la salvación eterna es la exaltación de la mayor libertad que se pueda concebir" (14).

La Iglesia Católica, en su permanente preocupación por las cuestiones sociales, ha abordado a través de sus encíclicas el problema de los sistemas filosófico-políticos y económicos. Es así que juntamente con reafirmar la vigencia y validez de la doctrina social cristiana se ha esforzado en denunciar algunos sistemas que según la Iglesia se apartan de la primera. En esta tarea el magisterio pontificio no ha sido siempre particularmente claro, puesto que hablando de lo que denomina capitalismo liberal tiende a confundir el sistema filosófico-político, cuya doctrina es el liberalismo con el sistema económico que comúnmente ha sido su concreción netamente económica, es decir, el capitalismo. Es así como refiriéndose al problema del desarrollo del hombre y la sociedad se dice que ..."ha sido construido un sistema que considera el provecho como motor esencial del progreso económico, la concurrencia como ley suprema de la economía, la propiedad privada de los medios de producción como un derecho absoluto, sin límites ni obligaciones sociales correspondientes". Este liberalismo sin freno, que conduce a la dictadura, justamente fue denunciado por Pío XI como generador de "el imperialismo internacional del dinero" (15). Hay aquí efectivamente una clara mezcla y superposición de los conceptos de liberalismo y capitalismo, condenándoseles por igual y, relegándolos a una relación de necesidad, queda esto aún más claro cuando S.S. Paulo VI atribuye un principio esencialmente económico a un sistema filosófico-político, como cuando dice "los precios que se forman 'libremente' en el mercado pueden llevar consigo resultados no equitativos. Es, por consiguiente, el principio fundamental del liberalismo, como regla de los intercambios comerciales, el que está aquí en litigio" (16).

Otra cuestión de trascendental importancia en las enseñanzas del magisterio eclesial la constituye la opción cada vez más decidida y categórica en favor de la democracia como forma de gobierno y del pluralismo como condición para lo anterior.

Elemento importantísimo para medir la democracia en una sociedad lo constituye el grado de participación de los ciudadanos en las decisiones públicas. La Iglesia a través del magisterio pontificio no ha sido ajena a esta relación y es así como manifiesta que: "Otro reto importante para el

(13) Ibidem, N° 27.

(14) Ibidem, N° 59.

(15) "Populorum Progressio", op. cit. N° 26.

(16) Ibidem, N° 58.

cristiano es el de la vida política. En el Estado los ciudadanos tienen el derecho y la obligación de participar en la vida política. Pues una nación podrá asegurar el bien común de todos y los sueños y aspiraciones de sus diferentes miembros sólo en la medida en que todos sus ciudadanos con plena libertad y completa responsabilidad contribuyan voluntaria y desinteresadamente al bien de todos" (17). Revelando así al concepto de participación como condición *sine qua non* para consecución del bien común, en libertad y responsabilidad, y asignándole la calidad no tan sólo de un derecho sino también de una obligación cristiana de contribuir al bien de la comunidad. Y es el Estado quien debe reconocer este derecho y posibilitar el cumplimiento de la obligación, pues "el Estado ha de rechazar todo aquello que sea indigno de la libertad y de los derechos humanos de su pueblo, desterrando así elementos tales como... la negación al pueblo de su derecho de participar en la vida y en las decisiones políticas..." (18).

Es así como abiertamente se ha optado por un régimen político: "El que permite al hombre determinar lo más libremente posible su propio destino y el de su familia y, con los otros hombres, el destino de su país. Opción por una mejor democracia. Gobierno democrático, pluralismo, participación, autonomía de las organizaciones sociales para cumplir sus propios fines, todo coronado por un auténtico Estado de Derecho" (19).

Así se llega a intentar una definición de lo que es democracia, por la vía de describir los elementos que la posibilitan y que están de acuerdo con la tradicional doctrina socialcristiana. Así los obispos chilenos expresan su anhelo diciendo que... "lo mejor que se puede desear es una organización de la sociedad que refleje el parecer de la mayoría actual, que esté al servicio del bien común de todos, que sea respetuosa de la minoría y esté dispuesta a ceder el campo a otras corrientes cuando lleguen a ser mayoritarias" (20). Entonces quedan claramente establecidos los principios que en mayor medida definen la democracia, cuales son la regla de la mayoría en las decisiones públicas, para cuando el consenso general no sea posible, pero con una precisa ordenación al bien común; esto y el respeto a las minorías con el consiguiente rechazo a la tiranía de las mayorías configuran la legitimidad de la democracia en su sentido normativo. Y por último el reconocimiento de la alternancia en el poder, lo que la exime de todo mesianismo totalitario.

Básico en el ejercicio del derecho de participación y en el consiguiente esquema democrático resulta el reconocimiento de cierto pluralismo político, para que así quienes han de participar en la generación de las decisiones públicas puedan ejercitar sus libertades políticas optando según propio razonamiento; sin embargo, este pluralismo, legítimo por cierto, debe, para conservar esta calidad, respetar y salvaguardar los valores fundamentales de la naturaleza humana. Así lo ha entendido el magisterio pontificio al decir que: "...El cristianismo no puede admitir lo que supone una filosofía materialista y atea, que no respeta ni la orientación de la vida

(17) Juan Pablo II y el Orden Social, de la homilía en el Uhuru Park de Nairobi, Kenya (7-V-1980), EUNSA, 1981.

(18) Op. cit., Del discurso al cuerpo diplomático en Nairobi, Kenya (6-V-1980), EUNSA, 1981.

(19) Pío XI: *Radiomensaje de Navidad*, 1944.

(20) Evangelio, ética y política, Conferencia Episcopal de Chile (16-VII-1984), pág. 38.

hacia su fin último, ni la libertad ni la dignidad humana. Pero con tal de que estos valores queden a salvo, un pluralismo de las organizaciones profesionales y sindicales es admisible; desde un cierto punto de vista es útil, si protege la libertad y provoca la emulación..." (21).

La libertad es la facultad humana de determinar la propia conducta en orden a obrar o no obrar u obrar de un modo o de otro, eligiendo los medios más propios a su fin. Por ello se dice que el hombre es responsable de sus actos, pues en él está el moverse a obrar o no, y mediante qué medios (22).

La naturaleza del hombre le exige avanzar hacia su fin; para ello el entendimiento presenta a la voluntad diversos bienes finitos que ésta puede elegir o rechazar, pues ellos, por su limitación o insuficiencia, no pueden hacer que la voluntad los quiera necesaria o inevitablemente; tienen entonces una razón suficiente para mover a la voluntad pero no una razón determinante para ello. Sólo la visión directa de Dios, la visión de los bienaventurados, hace obrar necesariamente a la voluntad, de modo que ésta no puede dejar de amar a Dios, ser infinito, que es su objeto adecuado.

En este transitar hacia su encuentro con el Creador el hombre debe ejercer su libertad en orden a lograr los bienes morales que le permitan un más pleno desarrollo posible. Esta libertad del hombre encuentra su raíz en la espiritualidad del alma humana, espiritualidad que es herencia de haber sido creado a imagen y semejanza de Dios, fundamento último de libertad y, por ende, la libertad es el "signo eminente de la imagen divina en el hombre" (23).

1.2 *Autoridad*

Desde el Concilio Vaticano II y a través de la palabra de los últimos pontífices, la Iglesia ha justificado sus enseñanzas relativas al orden social, al concepto de autoridad, su origen, fin, fundamento y extensión, que aparecen como cuestiones de suyo temporales, diciendo como lo ha explicado S.S. Juan Pablo II que: "La Iglesia desea servir a los hombres también en la dimensión temporal de su vida y existencia. Dado que ésta se realiza a través de la pertenencia del hombre a las diversas comunidades —nacionales y estatales y, por lo tanto, a la vez sociales, políticas, económicas y culturales—, la Iglesia descubre constantemente la propia misión en relación a estos sectores de la vida y de la acción del hombre" (24).

La autoridad puede ser definida como la facultad moral de ordenar y de exigir ser obedecido, para así diferenciarse del poder que es la capacidad concreta que se tiene para hacer ejecutar efectivamente un orden. Autoridad y poder se necesitan mutuamente, ya que una autoridad sin poder se torna completamente ineficaz y el poder que existe independiente de la

(21) "Populorum Progressio", op. cit., Nº 39.

(22) En la elaboración del concepto de libertad hemos seguido de cerca a Fernández Concha, Rafael, en "Filosofía del Derecho o Derecho Natural", artículo segundo, tomo I, Barcelona, 1887.

(23) "Gaudium et Spes", op. cit., Nº 17.

(24) Juan Pablo II y el orden social, del discurso a las autoridades civiles polacas en el Palacio de Belvedere, Varsovia (2-VI-79), EUNSA, 1981.

autoridad es poder injusto; es la autoridad por tanto la que legitima el uso del poder.

La autoridad social se encarna en mejor forma en el Estado, sociedad necesaria y perfecta que como tal requiere de un poder ordenador para desarrollar las tareas propias de su conducción de la sociedad al bien común social.

“La autoridad social representa un derecho de naturaleza especial en cuanto consiste en el dominio sobre hombres y sobre una parte de su conducta. Según su naturaleza más íntima es poder de mando, con todas las facultades que son necesarias para garantizar el bien común. Por esta razón la autoridad social existe en todas partes en que ha de realizarse un fin social objetivo, un bien común” (25).

La relación que existe entre la autoridad social y los socios en una asociación voluntaria es fácil de romper, puesto que se pertenece a ella mediante un acuerdo libremente consentido, que puede ser dejado sin efecto; en cambio en las asociaciones llamadas necesarias la relación con la autoridad se basa en el fin que le es propio a esa asociación y que viene señalado por su naturaleza, la cual le establece un orden social mediante el cual conseguir su fin.

Así “...por lo que se refiere al poder de ordenación del Estado, constituye su fundamento el fin social determinado por el ser y no el acuerdo de los individuos, ni el contrato social o la voluntad del pueblo... Antes bien, la autoridad es un componente esencial de la ‘constitución’ natural del Estado, como de toda comunidad originaria” (26).

En opinión de J. Messner, “de la naturaleza del poder de ordenación social”, surgen las siguientes características esenciales que configuran a la autoridad:

1. El poder de ordenación social es parte del orden jurídico natural.
2. La obediencia a la autoridad legítima es un deber moral y de justicia.
3. La obediencia a la autoridad se puede exigir en forma coactiva.
4. Por estar fundada en la naturaleza humana, toda autoridad tiene su origen último en Dios.
5. La autoridad de toda comunidad es, por su naturaleza, en sí única e indivisa; la división de los poderes no representa una división de la autoridad social en sí misma, sino la atribución de su ejercicio a distintos órganos.
6. La extensión de toda autoridad está determinada por el fin que le sirve de fundamento y, en consecuencia, todo poder de mando social es por naturaleza limitado.
7. Sólo el poder de mando, en cuanto tal, está fundado en el fin de la sociedad y no su atribución a una persona determinada.

(25) Messner, Johannes, “Ética Social, Política y Económica a la luz del Derecho Natural”, *Rialp*, 1967, págs. 323-324.

(26) *Ibidem*, pág. 324.

8. La autoridad social por pertenecer al orden jurídico y moral natural está sujeta en todas sus medidas a los principios de este orden.
9. Sólo en todo este sentido el poder de ordenación social es legitimado por el poder jurídico y moral natural, a diferencia del poder de dominación basado en la fuerza que se fundamenta en la posesión del poder exclusivamente.

El fundamento de la autoridad social se encuentra en su ordenación al fin social del hombre, cual es el procurar el bien común; es aquí donde la autoridad se hace legítima, en su permanente búsqueda del bien común.

Este bien común se expresa a través de un orden social, y por ello se puede decir que la autoridad es un poder ordenador. Así definía Santo Tomás el bien común como “el orden o adecuado modo de relación que permite a todos y a cada uno de los integrantes de una comunidad alcanzar su perfección material y espiritual en la mayor medida de lo posible”. Es así como se traduce en un conjunto de condiciones sociales que permiten al hombre desarrollar integralmente su persona; para poder procurar este conjunto de condiciones sociales existe la autoridad, que al mismo tiempo que encuentra su fin y fundamento de su acción en el bien común, también encuentra la justificación y legitimación del uso del poder que le acompaña, y que le es necesario para imponer el orden social objetivo, adecuado para el desarrollo y perfección de la comunidad.

Este orden social, fin de la autoridad, “se funda en la naturaleza del hombre y, por consiguiente, en la voluntad del Creador y en el orden moral del mundo, del mismo modo también la autoridad a él correspondiente” (27). Y por ello la obediencia a la autoridad legítima configura un deber moral y de justicia, y asimismo es posible de ser exigida en forma coactiva. Así también por estar fundada en la naturaleza humana y, por ende, tener como último fundamento el orden moral establecido por Dios, y escrito en el corazón del hombre por su mismo Creador, la autoridad así como debe procurar las condiciones sociales, políticas y económicas que permitan el bien social, también debe permitir que ellas procuren posibilitar el fin natural y sobrenatural del hombre. Entonces la autoridad para servir eficientemente al bien común de un Estado debe salvaguardar todos los derechos ciudadanos, “sin esto se llega a la destrucción de la sociedad, a la oposición de los ciudadanos a la autoridad, o también a una situación de opresión, de intimidación, de violencias, de terrorismo, de las que nos han dado bastantes ejemplos los totalitarismos de nuestro siglo” (28).

Así la Iglesia se pronuncia por una autoridad respetuosa de los derechos del hombre que en forma especial permite la posibilidad de que los hombres puedan libremente optar por su fin sobrenatural.

Por lo tanto este orden social, racional que es impuesto por la autoridad, encuentra un primerísimo límite en su adecuación y armonía con el orden moral y en definitiva con la voluntad de quien dispuso ese orden, es decir, con la voluntad de Dios.

(27) *Ibidem*, pág. 866.

(28) Juan Pablo II, “*Redemptor Hominis*”, Nº 17.

Así también el principio de subsidiariedad es un límite a la acción de la autoridad, la cual por tanto debe proceder en un total respeto a las autonomías de los cuerpos sociales intermedios para alcanzar el fin que les es propio. Esta autonomía exige la posibilidad de participación de los ciudadanos en el quehacer social y político de su Estado; así, “a través de la participación en la vida pública se les abre a los seres humanos nuevas y vastas perspectivas de obrar el bien; los frecuentes contactos entre ciudadanos y funcionarios públicos hacen a éstos menos difícil el captar las exigencias objetivas del bien común, y el sucederse de titulares en los poderes públicos impide el envejecimiento de la autoridad” (29).

Como ya se dijo hablando en relación a la libertad, esta participación requiere para poder ser efectiva y fecunda de un cierto pluralismo político.

Con ello puede encontrarse un armonioso ajuste entre libertad y autoridad en un orden social con pleno respeto a los derechos fundamentales de la persona humana, y en que los hombres participen libremente en la construcción del bien común, pues “la autoridad es, sobre todo, una fuerza moral: por eso deben los gobernantes apelar, en primer lugar, a la conciencia, o sea, al deber que cada cual tiene de aportar voluntariamente su contribución al bien de todos” (30).

Por lo dicho, no se trata aquí de rechazar la sujeción a toda autoridad bajo el pretexto de una mal entendida libertad, ni tampoco de exagerar el importantísimo rol de la autoridad para caer en un totalitarismo que conculque el menor atisbo de libertad, se trata más bien de formar hombres que, “acatando el orden moral, obedezcan a la autoridad legítima y sean amantes de la genuina libertad” (31).

En cuanto al ejercicio de la autoridad la Iglesia ha preconizado a nivel doctrinal que él es posterior a la existencia de la persona, considerada centro del quehacer social; lo cual importa, como se ha dicho, un respeto irrevocable a la libertad, a la vez que un énfasis permanente en la prosecución del bien común. Sin embargo, la mediación entre la doctrina y la realidad no siempre ha sido lineal, sino que más bien ha sucedido algunas veces que en las postulaciones pontificias se llegue a recomendar determinadas estructuras institucionales.

Acontece ello, por ejemplo, en *Rerum Novarum*, de León XIII, donde una primera lectura acaso puede sugerir los principios de una sociedad corporativa, como lo entendió efectivamente el movimiento democracristiano mundial en su primera hora. Juan XXIII en su encíclica *Pacem in Terris* llega a indicar tareas concretas que apuntan a una redistribución de la riqueza, lo cual será enfatizado por su sucesor Paulo VI, cuando formula la doctrina del desarrollo integral en *Populorum Progressio*.

La tensión entre autoridad y libertad que rige toda la sociedad y toda la historia hace que a veces se privilegie el polo de la autoridad, sin dejar de lado el otro, en función del bien común. Empero aquí radica una gran

(29) Juan XXIII, “Pacem in Terris”, publicaciones en “*El Diario Ilustrado*”, pág. 13.

(30) *Ibidem*, pág. 9.

(31) Tomada de “Juan Pablo II, el orden social”, op. cit.

diversidad interpretativa al interior de la Iglesia, lo que permite que incluso aparezcan en la década del 60 teorías políticas y sociales como la marginalidad de Vekemans y en años posteriores la Teología de la Liberación.

En definitiva va a ser esa tensión la vía por la cual la Iglesia latinoamericana se hará presente en la crisis que afecta a la sociedad política de este continente; tensión por lo demás que no es sino el drama del hombre al cual ha acompañado la Iglesia Católica en su ya largo transitar.

CAPITULO II

LA REUNION DE MEDELLIN Y LA OPCION SOCIALIZANTE

La Iglesia Católica es en el continente latinoamericano fuerte y numerosa. Ha estado presente a lo largo de la historia en diversas coyunturas, desde los tiempos coloniales en que fray Bartolomé de las Casas hacía la defensa de los indígenas (32). Vinculada por largos decenios al Estado, en forma oficial, ha sido copartícipe de muchas decisiones políticas. Cuando llegó la etapa de la separación en algunos países, las convulsiones sociales se tradujeron en abiertas crisis. México es todo un ejemplo (33).

Nos interesa situarnos, para efectos de nuestra investigación, en la década del 60. Un diagnóstico de la Iglesia latinoamericana de la época previa a los cambios nos muestra los siguientes indicadores:

a) En su gran mayoría era una Iglesia tradicional, es decir, apegada a las prácticas litúrgicas, que desarrollaba su práctica social a través de organismos asistenciales y que políticamente era conservadora, procurando no tener conflictos con los diversos gobiernos de la región.

b) Era básicamente, al decir de Di Tella, un actor prescindente en el campo político. Sus opiniones en ese campo eran contra el comunismo, a la luz de la doctrina de Pío XII. Como los gobiernos de la época también eran anticomunistas en diversos grados, había más bien coincidencias que conflictos (34).

c) Los conflictos en que se había visto envuelta tenían un carácter de defensa en sus orígenes, aun cuando después adquiriesen connotaciones francamente agresivas, conspirativas y rupturistas, como fue el enfrentamiento

(32) Al respecto cabe recordar la abundante literatura que sobre la acción de Fray Bartolomé de las Casas se produjo en Chile, en el período de la Unidad Popular, mostrándola como una defensa de los "oprimidos".

(33) La alusión a México es en función a la crisis Iglesia-Estado en los tiempos de la Revolución. Sobre el particular véase Graciarena, Jorge, y Franco, Rolando, "Formaciones sociales y estructuras de poder en América Latina", Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, 1981, y Di Tella, Torcuato, "Sociedad y Estado en América Latina". Eudeba, Buenos Aires, 1985.

(34) Véase Di Tella, Torcuato, "Sociología de los Procesos Políticos", grupo Editor Latinoamericano, 1985.

to entre la Iglesia argentina y el segundo gobierno del general Juan Domingo Perón. Pero la acción política de la Iglesia argentina era más bien la excepción de la regla en los años 50.

d) Desde la década del 30 había ido gestándose al interior de la Iglesia una corriente de tipo intelectual, que quería traducir en planteamientos concretos las derivaciones sociales, económicas y políticas de las encíclicas sociales de León XIII y Pío XI. Eran clérigos jóvenes, vinculados con la labor intelectual de jóvenes que, por idénticas razones, se habían vinculado a la acción católica. Era la corriente socialcristiana que estaba haciendo su aparición en la Iglesia latinoamericana.

e) Con el paso del tiempo esa corriente juvenil había ido ganando posiciones en la Iglesia y su jerarquía. Sacerdotes de vasta preparación intelectual pasaban a ocupar cargos de obispos. Desde esos sitios promovieron la creación de una instancia de coordinación de todo el Episcopado latinoamericano. Se dependía de Roma directamente, pero en atención a la comunidad de problemas de la región se estimaba necesario tener una instancia de coordinación regional. Nace así el CELAM, cuyo principal impulsor fue el obispo de Talca, Monseñor Manuel Larraín.

f) Cuando Juan XXIII convoca al Concilio Vaticano II, el CELAM ya llevaba algunos años funcionando y había elaborado diversos documentos de trabajo, que se habían ido convirtiendo en influyentes dentro de la Iglesia del continente. Los obispos latinoamericanos que van al Concilio son homogéneos en pensamiento, en términos generales, y serán muy sensibles a los cambios que va a experimentar la Iglesia en ese evento universal

El Concilio Vaticano II tiene connotaciones transformadoras en el seno de la Iglesia. De ellas sólo tomaremos una sola: la de tipo ideológico-político. El Concilio indica que la Iglesia no debe desentenderse del campo de acción política, para promover desde allí las transformaciones estructurales de las sociedades que apuntasen a resolver el problema de las desigualdades, de la miseria, de la marginalidad. No significa un retorno al antiguo clericalismo, donde los clérigos tomaban directamente partido en los diversos bandos políticos, pero sí inclinarse con todo el peso de su prestigio —como institución— en favor de las opciones por los cambios. Esas opciones debían ser pacíficas y en ellas podían tener cabida entendimientos coyunturales —sobre cosas temporales— con hombres y agrupaciones no cristianas. El ecumenismo que se deriva del Concilio pronto se leerá por algunos clérigos de América Latina como una concertación posible entre cristianos y marxistas (35).

Paulo VI, el Pontífice que concluye el Concilio, es un Papa que se preocupará fundamentalmente de fijar una doctrina de la Iglesia sobre los cambios estructurales. Su Encíclica *Populorum Progressio*, así como su Exhortación Apostólica *Octogesima Adveniens*, son hitos importantes en este proceso. El Papa señalaba, en una frase que puede iluminar su pensamiento al respecto, que “el desarrollo era el nuevo nombre de la paz”. Con lo cual

(35) Sobre el Concilio Vaticano II véase la Constitución Conciliar “*Gaudium et Spes*” (“La Iglesia y el mundo de hoy”), *Ediciones Paulinas*, 1967.

estaba indicando que si las estructuras sociales no eran justas, de acuerdo al criterio de la Iglesia, no podía esperarse la existencia de la paz. La paz era entonces consecuencial. El Papa habla largamente de dos labores que se deben acometer en toda sociedad en transformación: mejorar la distribución de la riqueza y dar posibilidades de acceder a cuotas de participación a la mayor cantidad de la población. Con ello trasladaba el asunto al terreno que analizamos en este trabajo: el Estado, ya que esas dos demandas en los años 60, a juicio de los intelectuales, de los políticos y de la Iglesia, sólo esa institución podía resolverlas, además que no consideraban otras soluciones para el bienestar de la población, meta última que se perseguía.

En América Latina, entre tanto, las opciones políticas eran básicamente tres: una postura tradicional que no se había logrado modernizar, con posiciones de derecha que eran tributarias de un estatismo moderado o bien de soluciones militares; una postura marxista que tenía fuertes influencias de la revolución cubana que había triunfado por la vía insurreccional en 1959 y una posición socialcristiana que había comenzado a ganar el poder político electoralmente. La primera opción era bien poco lo que tenía que decir y aportar: era la constructora de la historia reciente que se quería cambiar. Era la última la más coincidente con las opciones de la Iglesia y además se le presentaba como la alternativa a la opción marxista. (No sólo por la Iglesia, sino también por EE.UU. a través de la política denominada "Alianza para el Progreso"). Así, la Democracia Cristiana accede al poder en Chile y posteriormente en Venezuela y gozará de fuerte influencia en los gobiernos de Colombia con Misael Pastrana y en el Perú de Velasco Alvarado. Se trataba básicamente de realizar las reformas estructurales por las vías legales, sin rupturas radicales y sin usar la violencia.

La Iglesia Católica se jugó entera por esta opción. En el caso chileno, la Carta Pastoral "Chile voluntad de ser" (36) era una categórica afirmación a las políticas del Presidente Frei. Con tal apoyo, con las esperanzas depositadas en estas alternativas socialcristianas, empezó la era de las transformaciones estructurales en el continente, que pronto se extendieron a gobiernos y posiciones de otras inspiraciones como es el nacionalismo militar populista: los casos de Velasco ya citado, de Torrijos en Panamá, de Ovando Candia en Bolivia y de Rodríguez Lara en Ecuador.

Como toda ola transformadora de fuerte carga ideológica, que considera como sustento una alta movilización del pueblo en torno a sus programas y consignas, dejó a la población con grandes esperanzas de alcanzar rápidamente bienestar por la vía redistributiva: es decir, expropiando riqueza ya existente para tenerla para sí y llegar al Estado para participar directamente en la toma de decisiones. En la medida en que esas políticas no se alcancen plenamente, y además generen tensiones, van a dejar en esa población altas dosis de frustraciones, con lo cual en el seno mismo del movimiento desarrollista se forman corrientes que desean enfrentarse al sistema como única manera de resolver los problemas sociales. El paradigma de la salida cubana comenzó a tener alguna importancia para los de la opción socialcristiana.

(36) Vease Conferencia Episcopal de Chile "Carta Pastoral de Chile, voluntad de ser", *Ediciones Paulinas*, 1967.

En la Iglesia Católica lo anterior tiene su repercusión: sectores disconformes con lo que la opción socialcristiana había hecho buscaron en la radicalización de los procesos la solución ideal. También para ellos el paradigma de la revolución cubana estaba vigente. Este sector radicalizado adquirió dos formas: una de tipo intelectual que va a fundar una opción socialista cristiana, que en los años 70 se traducirá en la corriente “teología de la liberación” y que por aquellos años se llamaron “Cristianos por el Socialismo”, y otra francamente insurreccional, cuyo exponente visible es el sacerdote colombiano Camilo Torres, que derechamente optó por el camino de la violencia. En ambos casos se estimaba que el cambio de estructura que se sentía como necesario sólo podía lograrse a través de un cambio de sistema (37).

Es en medio de este contexto que los obispos latinoamericanos realizan su segunda conferencia en la ciudad de Medellín, Colombia. El encuentro de Medellín marca el punto culminante de la radicalización política de la Iglesia latinoamericana. Allí, más que un enfrentamiento con la posición tradicional —bastante disminuida y acusada peyorativamente de “preconciliar”— la pugna se da entre quienes quieren insistir en una política de transformaciones por la vía de reformas y quienes preconizaban la legitimidad de ciertas formas de violencia. El documento final de la reunión, conocido como “Documento de Medellín”, es una transacción entre estas dos corrientes. Si bien por un lado se hace presente que el medio evolutivo es la mejor forma de alcanzar los cambios, de otra parte se legitima el empleo de medios insurreccionales, cuando se dice que es aceptable oponer la violencia a lo que denominan los obispos “violencia institucionalizada”, que no es otra que aquella que emanaría de una estructura social injusta (38).

Medellín tiene un efecto político concreto: se fortalecen los criterios políticos de izquierda al interior de la Iglesia y se comienzan a crear espacios políticos de encuentro o de convergencia entre cristianos y marxistas. Grupos intelectuales argentinos, uruguayos y brasileños siguen ese camino; la Democracia Cristiana peruana se inscribe en esa posición, renunciando a su componente derechista para dar lugar al Partido Popular Cristiano. En Chile, por último, emergerán, desde la Democracia Cristiana, el MAPU y la Izquierda Cristiana. A partir de Medellín, católicos latinoamericanos pasan a engrosar orgánicamente las filas de la izquierda política, al punto que Clodomiro Almeyda, político socialista chileno, dirá en 1982 que esos cristianos son una de las vertientes más poderosas de la izquierda latinoamericana, “producto por una parte de los cambios producidos en el seno de la Iglesia Católica, de resultados del Concilio Vaticano II, reflejados en América Latina por el Encuentro Episcopal de Medellín, y, por la otra, el compromiso práctico en la lucha, de eclesiásticos y de laicos, el cristianismo radicalizado y combatiente ha enriquecido también considerablemente el contenido nacional y popular del movimiento revolucionario comprobando

(37) Una interesante alusión al proceso de radicalización de la Iglesia desde una óptica de la sociología marxista la encontramos en Ribeiro, Darcy, “El dilema de América Latina, estructuras de poder y fuerzas insurgentes”, *Siglo XXI Editores*, 1982, décima edición.

(38) Véase Conferencia Episcopal Latinoamericana de Obispos, “Documento conclusivo de Medellín”, *Ediciones Nueva Esperanza*, 1968.

en la práctica el juicio del Che Guevara, cuando señalaba que si el cristianismo popular se confundiera con el movimiento revolucionario la fuerza de este último lo haría indetenible" (39).

El resultado de los 60 es deplorable desde muchos ángulos. Desde luego que el efecto deseado, de producir mayor bienestar en la población, no se produjo. Las políticas redistributivas trajeron más bien una crisis económica y un empobrecimiento de la población. La prédica del reparto olvidó poner el acento en la parte creativa, sin la cual la riqueza se evapora. La participación política y social sólo se tradujo en un aumento desmedido de la burocracia y produjo, adicionalmente, el hecho de que los ideólogos y los políticos subrogaran al pueblo en sus aspiraciones.

La Iglesia no es ajena, dada su posición que hemos descrito a la crisis del Estado. Es lo que veremos en los párrafos siguientes: en efecto, confía más en el Estado que en las personas. Estima que el desarrollo, que en buenas cuentas importa modernizaciones de la sociedad, se alcanza privilegiando el rol del Estado. Sin considerar que, con un Estado fuerte, se termina por ahogar la libertad personal, al quedar el hombre supeditado a lo que el Gobierno, cualquiera que sea, cabeza del Estado, realice o deje de hacer. Se concibe que el problema económico, que realmente existe, de sociedades pobres, con clases miserables, se supera redistribuyendo a través de políticas expropiatorias (la izquierda lisa y llanamente propondrá políticas confiscatorias) y no creando mayores riquezas y posibilitando un mayor y expedito acceso de las gentes a la propiedad privada.

Los resultados, con el paso de los años, demostraron la insatisfacción de las demandas sociales, que en la década del 60 se exacerbaron. La radicalización de las posiciones reformistas; la creencia de que los cambios estructurales lo resolverían todo; la ruptura de orden cultural con lo que era tradicional, en fin, las proposiciones esquemáticas en que la realidad se pretende reducir a esquemas ideológicos dan lugar a lo que el historiador chileno Mario Góngora llama planificaciones globales. No sólo fue un mal chileno, sino que más bien una constante latinoamericana. La Iglesia, a través de Medellín, entregó sus propias proposiciones de cambios estructurales. Dicho énfasis posibilitó a juicio nuestro cierta desatención de los aspectos espirituales del hombre, impidió una respuesta adecuada a las inquietudes de orden individual y familiar, todo lo cual fue generando ya por esos años un movimiento que dará sus frutos en los años 80: el rescate de la espiritualidad por parte de la Iglesia, sin por ello dejar de preocuparse por el orden temporal. Juan Pablo II, particularmente en la Conferencia de Puebla, 1978, cuando elimina el concepto de "violencia institucionalizada" y cuando prioriza el afán evangelizador de la Iglesia, cerraba una etapa "desarrollista" con fuerte incidencia en lo político y social del continente, para volver con fuerza a lo permanente y trascendente de la fe.

La estructura misma de la Iglesia, tan hondamente cuestionada hoy por la teología de la liberación, es ya puesta en tela de juicio por las corrientes radicalizadas postconciliares. Propician una Iglesia articulada desde la base en

(39) Almeyda Medina, Clodomiro, "El proceso de construcción de las vanguardias", en *Revista Nueva Sociedad*, N° 61, julio-agosto, 1981.

contraposición a una Iglesia elitista. Arturo Sosa, sacerdote jesuita venezolano, entroncará años más tarde esa característica con algunos principios bíblicos, tomados desde su particular lectura: “La Biblia nos enseña que situación de pecado es equivalente a la ausencia de Dios. Es decir, Dios no está allí donde no existe la justicia, la fraternidad, el amor como criterio ordenador de las relaciones entre los hombres... Hacernos conscientes de la situación de opresión que existe hoy en América Latina exige concretar históricamente nuestra condición de testigos de la resurrección, es decir, de creadores de vida. Que el pueblo viva es la primera prioridad que surge de nuestra fe en el Dios que hemos conocido a través de Jesucristo y su Evangelio. La vida del pueblo sólo es posible en las condiciones en que hoy vivimos si es él quien realiza su propia liberación. La opción por la liberación integral del pueblo latinoamericano encuentra su última razón en la fe en el Dios de la vida” (40).

La imagen de Jesús que empieza a plantearse en esos discursos estructuralistas no es ya la del Dios Hijo, sino más bien la de un luchador social. “Es evidente que Jesucristo está en contra de la opresión en todo sentido”... “Es claro que Jesús se dolió con la desorientación y dispersión de su pueblo”... “El Dios que confesamos no es un Dios a quien le pedimos que haga las cosas ‘desde arriba’, sino que lo reconocemos en el hombre-Jesús en su decisión definitiva de hacerse uno más de nosotros, de ‘enriquecernos con su pobreza’. Por eso, concretar históricamente la fe cristiana exige encarnarse en el pueblo, o sea, hacerse consciente de que sólo desde allí puede surgir una relación humana que transparente a ese Dios que ‘tanto amó al mundo, que entregó a su propio Hijo para que el mundo viva’... es del propio pueblo que puede salir esa fuerza de liberación que le ponga cabeza, pies y manos al proyecto popular” (41).

En suma, además de la apelación al Estado, a políticas redistributivas, a un desarrollismo que no considera al individuo como centro, en los años 60 se empieza a gestar por esos mismos sectores de Iglesia un cuestionamiento a pilares de la propia fe, mediante distorsiones de lectura, como se profundizará en capítulos siguientes.

CAPITULO III

CRISTIANOS POR EL SOCIALISMO: LAS COINCIDENCIAS CON EL MARXISMO

Hacia los inicios de la década del '70 la Iglesia latinoamericana comienza a vivir un proceso de ruptura respecto de su homogeneidad, en la medida en que surge un sector que, estimulado por los énfasis desarrollistas que importa Vaticano II, señalará que la Iglesia debe avanzar aún más en ese sentido llegando a identificarse con una opción política radicalmente transformadora que ya no es el socialcristianismo, sino el socialismo.

(40) Sosa, Arturo, “Los cristianos y las organizaciones populares”, en Revista *Nueva Sociedad*, N° 64, enero-febrero, 1983.

(41) *Ibidem*.

El teólogo Pablo Richard contextualizará este proceso en lo que él denomina tres crisis fundamentales: la crisis del sistema capitalista (donde incluye la crisis del Estado democrático); la crisis de los movimientos populistas que permite el ascenso de los llamados movimientos populares y, por último, la crisis que significa el advenimiento de regímenes militares. Dado que ve a la Iglesia vinculada al sistema capitalista, las crisis enunciadas repercutirán necesariamente en ella, empujándole a un proceso transformista que termina por convertirla en un real actor político.

A su juicio la Iglesia misma pasa por una crisis en que ha perdido su capacidad crítica y profética. La manera de superar ese escollo, siguiendo una metodología dialéctica marxista, sólo se dará si la Iglesia se "inserta en un proceso libertador"; Richard dirá claramente "el desafío del momento actual para los cristianos es especialmente difícil, pues no se trata ahora de 'aprovecharse' de las fuerzas populares y de liberación de nuestro continente para lograr la 'sobrevivencia' de la Iglesia. Por primera vez en la historia la sobrevivencia de la Iglesia pasa por su radical conversión a lo que fue su ideal original y evangélico" (42).

La posición socialista cristiana obviamente encuentra resistencia en la estructura de Iglesia, pero ello no impide que se organice, que actúe en forma autónoma, que se incorpore a determinados procesos políticos y que a veces llegue a la pretensión de plantearse como un magisterio paralelo; no otra cosa puede desprenderse de la categórica afirmación de Richard: "La única Iglesia posible y significativa al interior del movimiento popular es una Iglesia crítica y profética contra todo sistema de dominación. Una Iglesia desalienadora y deslegitimadora frente a la 'religión' oficial de poder dominante. Una Iglesia 'subversiva' frente al poder político y religioso dominante siguiendo el ejemplo de su mismo fundador que fue crucificado por ese mismo poder religioso y político de las clases dominantes de su tiempo" (43).

El primer indicio claro de que los socialistas cristianos empezarían a actuar orgánicamente se da en Chile con ocasión del advenimiento al poder de Salvador Allende, socialista marxista. Este sector de la Iglesia estimó oportuno integrarse a un proceso "liberador" donde apuntaba a tres enemigos causantes de la explotación: el capitalismo, el imperialismo y las clases dominantes internas. La vía de superación de esos males era la construcción del socialismo, lo que pasaba por provocar una crisis en el Estado democrático tradicional; para ellos el socialismo abría "una esperanza para que el hombre pueda ser más pleno y por lo mismo más evangélico. Es decir, más conforme a Jesucristo que vino a liberar de todas las servidumbres" (44).

Esta declaración corresponde al llamado grupo de los 80, compuesto por 80 sacerdotes que conformaron el movimiento previo a los cristianos por el

(42) Richard, Pablo, "América Latina: El Rol Político e Histórico de la Iglesia", Revista *Nueva Sociedad* Nº 36, mayo-junio 1978, pág. 18.

(43) *Ibidem*, pág. 18.

(44) "Declaración de ochenta sacerdotes católicos". ¿Consecuencia cristiana o alienación política?, Instituto de Estudios Políticos, *Ed. del Pacífico*, 1972, pág. 152.

socialismo; allí figuraban entre otros Martín Gárate, Pablo Richard y Sergio Concha. Fueron mucho más allá de una valoración del socialismo, llegando a propiciar una colaboración cristiano-marxista. “Esta colaboración será facilitada por un lado en la medida en que el marxismo se presente cada vez más como un instrumento de análisis y transformación de la sociedad y, por el otro, en la medida en que los cristianos vayamos depurando nuestra fe de todo aquello que nos impida asumir un compromiso real y eficaz” (45).

En abril de 1972 se realiza el primer encuentro latinoamericano; su secretario general fue el jesuita Gonzalo Arroyo y a él concurrieron invitados sacerdotes y laicos. Ya en el discurso inaugural de Arroyo se advierte que la finalidad central es estructurar a los cristianos de izquierda para incorporarlos a un quehacer socialista. No basta ser solamente cristiano; es necesario a juicio de Arroyo optar políticamente, pues solamente así se irá a una sociedad más justa, para lo cual se requiere de la mediación de “la teoría revolucionaria”. La integración al marxismo queda más que evidente cuando dice: “La fe en sí no es socialista, pero implica un esfuerzo permanente por romper las cadenas de la opresión y edificar un mundo nuevo. Por eso muchos cristianos se motivan en su fe para el compromiso con el socialismo” (46). Veamos a continuación algunos párrafos del documento final del encuentro. Se parte de una crítica frontal a la estructura del Estado y a la conformación de la sociedad civil en América Latina; de más está decir que la causa de la crisis son “las relaciones capitalistas de producción”, las cuales desembocan “fatalmente en un necesario enfrentamiento de clases”. Cabe advertir que a lo largo de todo el documento se evidencia el uso de una terminología marxista como el que se ha señalado. Los cristianos deben incorporarse a la lucha de clases para cumplir su rol “liberador” y allí conjugar su acción con la de los marxistas no cristianos. “Crece la conciencia de una alianza estratégica de los cristianos revolucionarios con los marxistas en el proceso de liberación del continente. Alianza estratégica que supere alianzas tácticas u oportunistas de corto plazo. Alianza estratégica que significa un caminar juntos en una acción política común, hacia un proyecto histórico de liberación. Esta identificación histórica en la acción política no significa para los cristianos un abandono de su fe, por el contrario, dinamiza su esperanza en el futuro de Cristo” (47).

Justifican el uso de la violencia a partir de lo que ellos llaman “la radicalidad del amor cristiano”, donde la fe cristiana “se convierte en fermento revolucionario crítico y dinámico que agudice la exigencia de la lucha de clases” (48). De aquí se desprende un término que se usa hasta nuestros días: cristiano comprometido. El documento dice: “El cristianismo comprometido en la praxis revolucionaria descubre la fuerza liberadora del amor de Dios” (49).

Muy ilustrativo resulta que la conclusión del documento sea una larga cita no del Evangelio sino del Che Guevara. Si la transcribimos aquí es para

(45) *Ibidem*, pág. 153.

(46) “Los Cristianos y el Socialismo”, Primer encuentro latinoamericano, Siglo XXI, 1973, “Discurso inaugural de Gonzalo Arroyo”, pág. 19.

(47) *Ibidem*, “Documento final”, pág. 266.

(48) *Ibidem*, pág. 272.

(49) *Ibidem*, pág. 273.

ahorrarnos una evaluación más de fondo del encuentro, pues ella habla por sí sola: "Los cristianos deben optar definitivamente por la revolución y muy en especial en nuestro continente donde es tan importante la fe cristiana en la masa popular; pero los cristianos no pueden pretender, en la lucha revolucionaria, imponer sus propios dogmas, ni hacer proselitismo para sus iglesias; deben venir sin la pretensión de evangelizar a los marxistas y sin la cobardía de ocultar su fe para asimilar a ellos". "Cuando los cristianos se atreven a dar un testimonio revolucionario integral, la revolución latinoamericana será invencible, ya que hasta ahora los cristianos han permitido que su doctrina sea instrumentalizada por los reaccionarios" (50).

Este fenómeno provocará variadas reacciones; desde la izquierda hay varias profundizaciones, entre ellas el documento "Del socialcristianismo al cristianismo revolucionario" (51), donde lo central es una fuerza crítica a la opción socialcristiana al ser acusada peyorativamente de reformista.

Desde el centro merecen destacarse las críticas del sociólogo demócrata-cristiano Claudio Orrego Vicuña. Orrego parte por dejar en claro aquellos principios inmutables de la fe que por privilegiar la praxis los cristianos socialistas habían ido olvidando. "Los cristianos —dirá— tienen un sentido finalista de la historia en que se confunde la existencia de la creación con la inmortalidad del alma y del reino definitivo de Dios sobre los hombres" (52). No entiende Orrego el cambio social como una reforma radical de estructuras, así como señala que el cambio en sí no es positivo sino neutro. Sólo será positivo en la medida "en que avanza hacia formas superiores de libertad y solidaridad humanas... (lo contrario) por mucho que represente cambios en relación a situaciones pretéritas no es progreso sino que regresión". Lo cual lleva al sociólogo socialcristiano a concluir que: "Sólo el camino de la libertad y la solidaridad van abriendo al hombre no sólo hacia una mayor conquista de su mundo exterior y exterior sino que lo van orientando hacia su vocación espiritual de infinito" (53).

En definitiva, para Claudio Orrego los cristianos son libres en sociopolítica, constituyendo una perversidad reduccionista el identificarlos con la opción socialista. Sólo coloca una condición: la fidelidad a la inspiración del humanismo evangélico.

La Iglesia Católica también reacciona a través de varios documentos, el primero de ellos la Carta Pastoral "Evangelio, política y socialismo", de mayo de 1971, en que básicamente dice que la Iglesia como un todo no opta políticamente, pero que impulsa a los cristianos al compromiso político, siendo éstos los que optan. Reconoce que en el Chile de esos días "no se está construyendo un socialismo cualquiera, sino un socialismo de inspiración marcadamente marxista" (54). Dirá luego que acepta la validez de algunos

(50) *Ibidem*, pág. 274.

(51) Tomado de "¿Consecuencia cristiana o alienación política?". Instituto de Estudios Políticos, Ed. del Pacífico, 1972, pág. 191.

(52) Orrego Vicuña, Claudio. "Cristianismo, Historia y Cambio Social", tomado de "Consecuencia..." op. cit.

(53) *Ibidem*.

(54) "Evangelio, Política y Socialismo", Carta Pastoral (Documentos del Episcopado, Chile, 1970-1973), MUNDO, 1974, pág. 73, N° 30.

elementos de análisis y acción del método marxista que los cristianos pueden utilizar “a condición de integrarlos en un contexto humanista más amplio”. El documento concluye diciendo que la Iglesia prestará al gobierno de Allende “mediante su fidelidad al evangelio el servicio de la unidad, el del diálogo, el de la apertura sincera a todos” (55).

Diferente es en su contenido y en su tono la carta pastoral “Fe cristiana y actuación política”, publicada en octubre de 1973. El primer énfasis es la voluntad de la Iglesia de salir al paso de cualquier utilización indebida de ella en el campo político. Luego de lo anterior el documento se encamina derechamente a atacar al grupo Cristianos por el Socialismo. Arguyen al efecto los siguientes puntos:

1. Hay aspectos importantes de la fe que el grupo omite.
2. Los conceptos y el lenguaje son indeterminados.
3. Se mezclan ideas “de pretensión científica” con principios de la fe.
4. Hacen acusaciones injustas a la Iglesia que conducen “a afirmaciones inaceptables e injuriosas, y todavía más lamentables por proceder de sacerdotes que están en ejercicio de su ministerio”.
5. No se acepta que se llegue a identificar al pueblo de Dios con la clase proletaria consciente de su situación, “menos aún podemos aceptar que la pretensión universal de la propia Iglesia de Cristo, situada por encima de las clases así como de las naciones, sea una pretensión burguesa o un apoyo objetivo a la estructura capitalista”.

Por el contrario, los obispos dirán que: “La Iglesia, inspirada en la palabra y en la acción de Cristo Salvador, cree que no es la lucha de clases lo que vence al mal, sino que hay un camino más excelente e incluso más eficaz: vencer al mal por el bien, ahogar el mal en bien sobreabundante, dar la vida por amor, para convertir y desarmar al que era enemigo” (56). Más adelante acusará al secretariado de los cristianos por el socialismo de ejercer una especie de magisterio paralelo al de los obispos, lo cual impulsa a la Conferencia Episcopal no sólo a rechazar al grupo, sino a prohibir la pertenencia a él: “La ambigüedad ya no puede continuar, porque es perjudicial a la Iglesia y produce desorientación en muchos fieles, además de ser en sí misma un abuso del sacerdocio y de la fe. La Iglesia de Cristo no soporta ese daño. Por lo tanto, y en vista de los antecedentes que hemos señalado, prohibimos a sacerdotes y religiosos(as) que formen parte de esa organización, y también que realicen —en la forma que sea, institucional o personal, organizada o espontánea— el tipo de acción que hemos denunciado en este documento” (57). El documento lo firmaron el Cardenal Raúl Silva Henríquez, presidente de la Conferencia Episcopal, y el Obispo Auxiliar de Concepción, Carlos Oviedo Cavada, Secretario General.

(55) *Ibidem*, Nº 88.

(56) “Fe cristiana y actuación política”, Conferencia Episcopal de Chile, Santiago, agosto de 1973, publicación hecha el 16 de octubre de 1973, Nº 69 (Documentos del Episcopado, Chile, 1970-1973), MUNDO, 1974, pág. 202.

(57) *Ibidem*, Nº 80.

Los cristianos por el socialismo dejan de actuar en Chile coetáneamente al cambio de régimen, en septiembre de 1973, pero no se disuelven; ampliando su extensión se instalan en España, desde donde se insertarán en un movimiento más vasto denominado Teología de la Liberación. El último antecedente es el Encuentro de Toledo, en 1977, del cual hay un rico testimonio en el libro que uno de los concurrentes a dicho evento publicará con el título "Conversaciones de Toledo". Su autor es el Cardenal Raúl Silva Henríquez.

CAPITULO IV

ESTATISMO Y LIBERTAD EN LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION

Lo que en un momento inicial fue el movimiento Cristianos por el Socialismo se integró con lo que empezó primero siendo un esfuerzo teórico y después un movimiento al interior de la Iglesia: la Teología de la Liberación. Si bien es cierto que los expertos en la materia hablan de que hay varias "teologías de la liberación", nosotros, para efectos del trabajo, la consideraremos genéricamente.

La teología de la liberación parte de lo que llama problemas concretos de la sociedad contemporánea, particularmente la latinoamericana, para desde allí evaluar el contenido de la fe. El valor de la praxis viene a resultar así fundamental. Gustavo Gutiérrez, sacerdote peruano, es pionero en estos asuntos. Señalará él que la salvación del hombre pasa por la liberación terrenal, lo cual ya viene a mostrar la relación praxis-fe dentro de esta teología. En frases suyas se puede decir: "El pecado nos es revelado como la raíz de toda miseria e injusticia; y el sentido mismo del crecimiento del Reino nos es manifestado como la condición última de una sociedad justa y de un hombre nuevo" (58).

El pecado deja de ser un problema individual, un rompimiento personal de la armonía en la relación con Dios, para pasar a ser un problema social. De allí el concepto de pecado social, el que es reflejo de estructuras sociales injustas. De tal forma que ya no se trata de una simple incorporación al socialismo para lograr una sociedad mejor, sino que ahora la opción de izquierda profundiza desde el nivel de los principios, aquellos fundamentos que le sirven de cimiento a su propuesta. Ya no sólo se trata de luchar contra el imperialismo y la opresión, sino que quien no entiende esta posición teológica está en situación de "pecado social". Se está, pues, en presencia de un nuevo tipo de integrista, ya que esta teología pretende presidir los criterios de acción del cristianismo en el orden temporal, en función de la salvación. Y se presenta a la vez como "la" única alternativa posible frente a una Iglesia tradicional comprometida con ese pecado social que se denuncia. Manfred Spieker dirá: "La teología de la liberación adopta la concepción revolucionaria marxista, que no se deja desvincular de sus presupuestos

(58) Véase Gutiérrez, Gustavo. "Teología de la Liberación". Ediciones Sígueme, Salamanca, 1972.

antropológicos ni de su intencionalidad en el campo de la filosofía de la historia". Agregaré que primero la teología en cuestión trata de compatibilizar criterios de análisis marxistas a título instrumental con conceptos propios del cristianismo tales como el amor y la esperanza. Pero "en el transcurso de su evolución esta teología termina por adoptar la concepción revolucionaria marxista en su totalidad y deja de lado el contexto bíblico" (59).

Hemos llegado a un punto crucial del análisis: la concordancia de la teología de la liberación con el marxismo. El aceptar elementos del pensamiento marxista como criterios de análisis social (dada su preocupación por lo temporal) es entrar a propiciar derechamente la lucha de clases e insertarse inevitablemente en el proyecto de sociedad que los marxistas tienen. La praxis que estos teólogos privilegian no es cualquier práctica, sino que, al decir de Fernando Moreno, "según la concepción marxista de la racionalidad la praxis es el desarrollo de la razón inmanente de la historia". En última instancia, la praxis crea la verdad como racionalidad en cuanto ella está determinada por supuestas leyes históricas. "La idea de necesidad del devenir histórico, inmanente a la praxis, define los términos de la verdad marxista o, lo que es equivalente en este caso, de la acción justa. La ortodoxia se convierte en ortopraxis" (60). Lo anterior quiere decir que la praxis no puede ser modificada.

Un grupo colombiano, inserto en esta teología, sostiene, por su parte, que "el cristianismo se encuentra en la necesidad de purificarse para asumir la realidad latinoamericana y ubicarse dentro de su propio contexto histórico, es decir, la lucha de clases" (61). Téngase presente que para Gustavo Gutiérrez la lucha de clases es el lugar de vivencia de la fe y de realización efectiva del amor cristiano.

La opción única y excluyente del cristiano a la luz de estas premisas es sumarse radicalmente a la lucha por los oprimidos contra los opresores. Con ello se llega a otro punto crucial: el enfrentamiento dentro de la sociedad en contra de las estructuras del Estado. Alguien ha dicho que la teología de la liberación es "un grito articulado del pobre a partir de la fe". Ahora bien, la articulación del discurso teológico se hace a partir de bases de análisis marxistas. Para Moreno esto no es sino "una radical relectura de la fe, la cual no hace sino proyectar una exigencia fundamentalmente ideológica... Aquí la ideología ha venido subrepticamente a evacuar la fe como luz formal bajo la cual el objeto es captado y como principio fundamental de explicación y análisis" (62).

Esta teología usa el Evangelio en forma deformada y parcial, a veces toma frases de él para justificar proposiciones de tipo político. El Evangelio es, pues, instrumental —y no un pilar central— para quienes adhieren a esta

(59) Spieker, Manfred. "El problema de la revolución en el diálogo cristiano-marxista", en *Tierra Nueva* N° 12, Bogotá, enero 1975.

(60) Véase Moreno, Fernando. "Cristianismo y Marxismo en la Teología de la Liberación", *Ediciones ILADES*, 1977.

(61) Véase García Lizarralde, René. "Cristianos por el Socialismo", *INDAL*, Louvain 1973.

(62) Véase Moreno, Fernando. "El debate sobre la Teología de la Liberación: una respuesta clave", *Centro de Estudios Públicos*, Documento de Trabajo, octubre 1984.

posición. El punto de partida para los teólogos de la liberación no son cuestiones de dogma o de la revelación, sino la situación real del continente latinoamericano. Moreno acota: “La nueva teología se convierte así en reflexión crítica de la praxis histórica..., teología de la transformación liberadora de la historia de la humanidad... Una teología que no busca situarse como un momento del proceso a través del cual el mundo es transformado”. En otros términos, esto se traduce en que “los cristianos no deben redefinir la praxis social a partir del Evangelio, sino encontrar el significado del Evangelio a partir de la praxis social. En vez de interrogar y de cuestionar la praxis histórica desde el Evangelio y la fe, de lo que se trata ahora es, al revés, de cuestionar e interrogar el Evangelio y más ampliamente el contenido mismo de la fe desde la praxis” (63).

Se debe advertir que la teología de la liberación tiene un fuerte contenido totalitario, al pretender ser la única forma correcta de hacer teología y de otro lado al tratar de imponer una interpretación unívoca del comportamiento cristiano. En otro aspecto, esta teología toma a Cristo como un hombre político, como un luchador social, como un líder temporal que se enfrentó a “las opresiones de su tiempo” como la dominación romana. Con ello está trasladando a la base la imagen de un Cristo revolucionario que pueda ser paradigmático para los cristianos “comprometidos”. Cristo pasa a ser llamado el “Subversivo de Nazaret”.

Queremos en este punto tocar algo de fondo: ¿Por qué se produce esta radicalización intelectual en un grupo de cristianos? Mucho tiene que ver el hecho de que el Estado lo ha invadido todo y todo se ha convertido en político. De ahí que para ellos el problema no sea la vida del hombre, sino la transformación de la sociedad. La oración viene a ser reemplazada entonces por la predicación política del cambio. Con tales basamentos se puede entender la proposición de Blaise: “El cristianismo no puede ser otra cosa que revolucionario. En la coyuntura actual, en el punto en que están la investigación y la experiencia humana, la revolución pasa por la idea socialista. El cristiano de hoy no puede ser otra cosa que socialista”, dirá completando el silogismo (64).

En la asamblea ecuménica de Upsala de 1968 se concluía en una vinculación necesaria entre fe y revolución: “La revolución es una tentativa para expresar en la historia algo de la renovación escatológica prometida por Dios... El Evangelio debe ser vivido como reconciliación en el interior de las estrategias de las luchas revolucionarias”. Qué de raro tiene entonces que uno de los asistentes, el Padre Maillar, dijera: “Si me diese cuenta de que mi fe me separa, por poco que fuese, de los demás hombres y disminuye mi violencia revolucionaria, no dudaría en sacrificar la fe” (65). Para estos teólogos, la revolución —en cuanto transformación radical de las estructuras— es más importante que la fe. Así, en ese contexto, para ellos la teología tradicional es lisa y llanamente una ideología burguesa; donde Dios es

(63) Moreno, “Cristianismo y Marxismo...”, op. cit.

(64) Véase Blaise, Marc. “Une morale Chrétienne pour l'action révolutionnaire”. *Ed. Foi et Révolution*, Paris, 1968.

(65) Los acuerdos de la Asamblea de Upsala, véase en Cordonell, Jacques, “Dieu est mort en Jésus-Christ”, *Ed. Foi et Révolution* 1968.

calificado de Señor a causa del paternalismo burgués, la vida espiritual es la desviación del mundo a que induce la clase dominante y la salvación poco menos que la expresión de una suerte de economía de competición. La solidaridad, principio básico del cristianismo, no está dada por la comunidad de la fe, sino por la acción revolucionaria, como por lo demás lo dijeron claramente los cristianos por el socialismo al citar a Guevara. Evangelizar no será ya predicar la conversión, sino hacer que los pobres tomen conciencia de su fuerza intrínseca y lanzarlos a la lucha de clases.

Los teólogos de la liberación se colocan en una posición similar a los integristas tradicionales. En cuanto fijan las pautas de acción para el cristiano que quiere ser comprometido. Creen en la igualdad y lanzan anatemas contra los que privilegian la libertad como valor central; entienden la violencia como fuerza liberadora de las opresiones estructurales, al decir de autores como Gutiérrez y Assman, y condenan como reformistas a quienes optan por el camino de la evolución; y tienen por último una concepción mesiánica de la revolución. La que es transformada en valor, criterio de bien y hasta sustituto de la esperanza y de la fe.

El sacerdote guerrillero Camilo Torres proclamaba en Colombia que el deber de todo cristiano es ser revolucionario. La "liberación" de que nos hablan estos teólogos marxistas se inserta en un "deber ser" revolucionario. Sin embargo, debiera ser considerado el real concepto del término Revolución. Es un término astronómico que indica el circuito que traza un astro al volver a su punto de partida. La revolución vuelve al punto preestablecido que se había abandonado erróneamente. Con razón, el pensador Jacques Ellul ha dicho que es un error sostener que las revoluciones son las locomotoras de la historia, "por el contrario, con la mayor frecuencia, tratan de impedir el desarrollo de la historia" (66).

En 1978 el obispo de Crateus, Brasil, Antonio Frago, seguidor de esta teología, apuntaba que la Iglesia debía llevar un rostro nuevo, "el sello de los oprimidos y de los humildes... Cuestionando radicalmente la estructura administrativa clásica en la que se atrofió la vida comunitaria. El está en la base de la revolución intereclesial que el Espíritu de Dios suscita y conduce, como tantas otras veces lo ha hecho a su Iglesia. Pero el proceso es lento, vacilante, doloroso, como una gestación. Desafía nuestra fe. Es loco como esa locura del Evangelio que pasa por la Pasión y el Aniquilamiento". Propiciará que los "proyectos políticos nacionales, en armonía con lo que hay de mejor en las tradiciones y en la historia de cada pueblo, deben incorporar la esencia del socialismo" (67). Se advierte en la cita anterior, que por lo demás es representativa de la tendencia en general, que el proceso de "liberación" es, en vez de una teología, una ideología que hace de la confrontación de clases, de la transformación de estructuras sociales y de la revolución una especie de ley universal a la cual la fe debe someterse.

Interesante es apreciar la posición del Vaticano respecto de la Teología de la Liberación, reservándonos para el capítulo quinto el pronunciamiento que en su oportunidad dará Puebla. Nos referimos al documento elaborado

(66) Véase Ellul, Jacques. "Autopsia de la Revolución", *Unión Editorial*, 1973.

(67) Véase Revista "Chile-América". Roma, N^{os} 43-44-45, junio-julio 1978.

sobre la materia por el Cardenal Joseph Ratzinger, Prefecto de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe. Lo primero que se rechaza es el uso, por parte de esta teología, del método de análisis marxista en cuanto éste va inexorablemente unido a una ideología que propicia la lucha de clases y a una práctica conducente de un esquema de sociedad totalitaria. Señala el documento que esta teología acepta “un conjunto de posiciones incompatibles con la visión cristiana del hombre”, entre las cuales se cuenta la lucha de clases, la que “es presentada como una ley objetiva, necesaria. En consecuencia, la concepción de la verdad va a la par con la afirmación de la violencia necesaria, y por ello con la del amoralismo político” (68).

Más adelante el documento señala que siguiendo las premisas de la Teología de la Liberación se “sigue inevitablemente una politización radical de las afirmaciones de la fe... Se trata más bien de la subordinación de toda afirmación de fe o de la teología a un criterio político dependiente de la teoría de la lucha de clases, motor de la historia” (69).

Los teólogos de la liberación, en suma, presentan varias premisas que inducen a cierta confusión, cuando entran a privilegiar el ámbito temporal, posibilitando con ello que se les critique no ya como expresión religiosa sino en cuanto planteamiento ideológico y contingente.

Tomaremos tres de esas premisas para avalar nuestra afirmación:

a) El gran énfasis en el rol redistributivo del Estado, cuestión que los políticos modernos en Occidente, incluso socialistas, han dejado de lado por el argumento de que el Estado sobredimensionado se torna ineficaz.

b) El punto de partida de su análisis temporal es el pensamiento marxista, el que al estar centrado en el materialismo dialéctico aparece contradiciendo cuestiones de la esencia del cristianismo. Por ejemplo, el hombre alienado de Marx es la Persona, centro de la historia para el cristianismo.

c) Cuando critican al liberalismo están aludiendo al liberalismo manchesteriano de que habla León XIII en *Rerum Novarum*, sin considerar que en la segunda mitad del siglo XX se ha articulado un pensamiento que es tributario de la tradición liberal inglesa y que apunta a la construcción de un orden social y que, por ende, no deja entregada la convivencia de los hombres a la mera discrecionalidad.

Con todo, creemos que el debate que provoca la Teología de la Liberación, tanto al interior de la Iglesia como en el campo intelectual, no pasará de ser uno de los varios conflictos que la historia conoce en tiempos de cambio y que por cierto no alterará la linealidad de la historia que al decir de los cristianos se encamina hacia la plenitud del bien.

(68) Ratzinger, Cardenal, Joseph. “Instrucción sobre algunos aspectos de la “Teología de la Liberación”, en *Revista de Ciencia Política*, Vol. VI, Nº 2, 1984, Universidad Católica de Santiago.

(69) Op. cit.

CAPITULO V

LA REUNION DE PUEBLA, DEL ESTATISMO
AL ENFASIS LIBERTARIO: UN AVANCE

Ya en el documento de Consulta previo a la Conferencia de Puebla el magisterio eclesial previene respecto de algunos principios fundamentales de la doctrina católica en la relación Iglesia, Estado y Política que guiarían las discusiones en Puebla y que intentarían revertir las tendencias y procesos predominantes en la Iglesia latinoamericana tratados en los capítulos anteriores.

El documento aclara que la Iglesia y Estado “son dos polos cualitativamente distintos, pero no forman dos mundos separados, sino extremos en relación inevitable” (70); reivindica respecto del Estado la “libertad evangélica” de la Iglesia y su derecho y deber de actuar en la relación política en “virtud del carácter ético que tiene el poder político”; sin embargo es enfático en aclarar que “no tiene competencia para determinar las opciones libres de los pueblos”. “Su misión no es legitimar sistemas políticos ni dirimir los conflictos entre grupos que defienden intereses legítimos” (71). También se refiere al rol que les cabe a los sacerdotes y religiosos previniendo que no se apartan de sus funciones al dedicarse a la “concientización y organización de los sectores populares”; sin embargo advierte que “la frontera entre esta acción social y la política en sentido estricto no es fácil de determinar” (72), pues aunque no deben actuar directamente en política “tampoco deben inhibirse en favorecer actividades de promoción social”.

Respecto al rol asignado a “todo cristiano”, éste es el de “contribuir a la lucha contra la injusticia social y al esfuerzo constructivo de la nueva sociedad” y ésta es aquella “sin privilegios y sin poderes paralelos” en que “la propiedad no sea una fuente de privilegios y de poderes, sino de responsabilidad y de libertad” (73). Es por ello que se define como “la primera urgencia en América Latina” a la justicia social “con una mejor distribución de los bienes”; sin embargo advierte sobre “el riesgo de perder de vista el gran valor de las libertades públicas”, y así se opta por un Estado subsidiario que “debe respetar la pluralidad de los partidos que representen los intereses legítimos de los diversos grupos en la nación y dejar una función activa a los cuerpos intermedios” (74), puesto que “el gran desafío de la democracia hoy día es realizar la justicia en la libertad”.

Hacia 1978 la situación sociopolítica de América Latina distaba mucho de aquella que había servido de contexto a Medellín: de la fuerte demanda de participación hacia el Estado se había provocado en definitiva la crisis de éste en su forma tradicional; las radicalizaciones ideológicas habían alcanza-

(70) III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Puebla, Documento de Consulta, N° 819.

(71) *Ibidem*, N° 826.

(72) *Ibidem*, N° 829.

(73) *Ibidem*, N° 836.

(74) *Ibidem*, N° 851.

do su máxima plenitud y en verdad las demandas formuladas en la década pasada no provocaron el efecto deseado, antes bien la sociedad latinoamericana fue privilegiando espacios de moderación y consenso. La Iglesia misma había sufrido dolorosamente los embates de la radicalización: sacerdotes que marcharon a la lucha armada como Camilo Torres, sacerdotes que terminaron como asesores de gobiernos de izquierda como Gonzalo Arroyo y varios otros que lisa y llanamente abandonan el sacerdocio: obviamente la Conferencia de Puebla no podía reeditar Medellín.

El Documento de Trabajo se pronuncia sobre la Teología de la Liberación que estudiamos en el capítulo anterior haciendo un diagnóstico de ella, consignando los elementos que encuentra positivos y aquellos otros que critica; entre los primeros, por citar dos, está el énfasis en el pobre y la insistencia en su evangelización y la atención al aspecto temporal e histórico de la salvación.

A la vez señala que hay elementos que no pueden ser aceptados por un cristiano:

1. La lucha de clases y la violencia.
2. La asunción del análisis marxista.
3. La aceptación de la crítica marxista de la religión como ideología favorable a los opresores.
4. "La reducción de la eficacia de la obra redentora del Cristo de la fe a una mera imitación o ejemplo del Jesús histórico" (75).
5. El desconocimiento del Magisterio Jerárquico de la Iglesia.
6. La acusación a la doctrina social de la Iglesia como un tercerismo "fruto de una lectura capitalista de la Escritura".
7. El juicio contra la religiosidad popular como algo alienante.
8. El desconocimiento del valor eficaz de los sacramentos y su reducción a a meros símbolos.
9. "La noción de 'Iglesia popular' exclusiva de los pobres en un sentido socioeconómico, como quien es concientizado para la lucha" (76).

En lo anterior hay una clara revisión de los postulados de Medellín.

El documento conclusivo de Puebla habla de la opción preferencial por los pobres a partir de la constatación de situaciones de pobreza y miseria en América Latina. El camino señalado empero no es tanto, como Medellín, un cambio estructural, sino "una conversión y purificación constantes, en todos los cristianos, para el logro de una identificación cada día más plena con Cristo pobre y con los pobres" (77).

La opción por los pobres en Puebla no tiene una raíz política, sino más bien antropológica, pues son "hechos a imagen y semejanza de Dios". La

(75) Puebla, Documento de Trabajo, conclusión general, N° 2251.

(76) Puebla, Documento de Trabajo, conclusión general, N° 2258.

(77) Puebla, Documento de Puebla, N° 3755.

Conferencia va a privilegiar a las llamadas comunidades de base como medio de servicio dentro de la opción señalada.

El documento hace una sana distinción entre pobreza como expresión de privación de bienes materiales y pobreza evangélica que es una actitud “de apertura confiada en Dios con una vida sencilla, sobria y austera, que aparte la tentación de la codicia y del orgullo...; en el mundo de hoy esta pobreza es un reto al materialismo y abre las puertas a soluciones alternativas de la sociedad de consumo” (78).

Puebla pone el acento en la propia conversión interna de sus miembros, lo cual exige un estilo austero de vida y cuando debe tocar el tema de las estructuras sociales lo hace con un condicionamiento espiritual: “El cambio necesario de las estructuras sociales, políticas y económicas injustas no será verdadero y pleno si no va acompañado por el cambio de mentalidad personal y colectiva respecto al ideal de una vida humana digna y feliz que a su vez dispone a la conversión” (79).

La revisión que Puebla hace de Medellín es anunciada por Juan Pablo II en el discurso inaugural de la Conferencia al señalar que no se pueden ignorar “las incorrectas interpretaciones a veces hechas y que exigen sereno discernimiento, oportuna crítica y claras tomas de posición” (80). Apuntando ya al trabajo mismo de la Conferencia, Su Santidad pondrá énfasis en que los obispos deben vigilar por la pureza de la doctrina y por la fidelidad evangélica. Por ello dice a los obispos: “Os congregáis aquí, no como un simposio de expertos, no como un parlamento de políticos, no como un congreso de científicos o técnicos, por importantes que puedan ser esas reuniones, sino como un fraterno encuentro de pastores de la Iglesia. Y como pastores tenéis la viva conciencia de que vuestro deber principal es el de ser maestros de la verdad. No de una verdad humana y racional, sino de la verdad que viene de Dios” (81).

En definitiva, el Papa hace un esfuerzo ante las corrientes radicalizadas en algo que es capital, mostrar a Jesús en su real dimensión en contraposición al Cristo revolucionario, al “Subversivo de Nazaret”; Juan Pablo II dirá “contra tales relecturas y contra sus hipótesis brillantes quizás, pero frágiles e inconsistentes que de ella se deriva la evangelización, no puedo cesar de afirmar la fe de la Iglesia: Jesucristo, Verbo e Hijo de Dios” (82).

La izquierda radicalizada criticará fuertemente a Puebla ya desde su Documento de Consulta. El sector eclesial a través de Gustavo Gutiérrez discrepará del hecho de que se haga una distinción entre pobreza material y pobreza espiritual; criticará el hecho de que a Jesús se le mire como la encarnación de un Dios trascendente y no se considere lo que para el teólogo es su experiencia personal, “en que muere en conflicto con los poderosos de su tiempo”. Criticará que en el documento haya una ausencia de las

(78) Puebla, Documento de Puebla, N^{os} 3764, 3767.

(79) Puebla, Documento de Puebla, N^o 3770.

(80) Puebla, Discurso inaugural Juan Pablo II, N^o 2356.

(81) Puebla, Discurso inaugural Juan Pablo II, N^o 2361.

(82) Puebla, Discurso inaugural Juan Pablo II, N^o 2372.

comunidades de base, concepto y estructura introducido en Medellín. En definitiva, Gutiérrez dice: "Lo real es que se traiciona a Medellín" (83).

Para el argentino Rubén Dri, Puebla se da en un contexto distinto al de Medellín, con movimientos populares en repliegue y con una recomposición del sistema capitalista. La Iglesia no ha podido sustraerse a esos vaivenes, lo cual deja en claro que hay dos conceptos de Iglesia irreconciliables, uno tradicional y otro "liberador". Dri se inclina por este último en una curiosa mezcla de integrismo y totalitarismo al mostrar que esa opción es la única, exclusiva y excluyente para los cristianos; no distintas, aunque con otro contenido, eran las categorías interpretativas de la Iglesia del medievo; en efecto, dirá "según el mensaje profético, cuya culminación es Jesús, la pertenencia a la Iglesia está signada por una práctica de liberación junto al pobre. En consecuencia, si el cristiano está con los opresores, no es parte integrante real de la Iglesia. Esta está formada por los que se encuentran comprometidos con la práctica de liberación de los oprimidos" (84).

El político chileno Roberto Celedón, Izquierda Cristiana, reafirmando el criterio ya enunciado, procurará instrumentalizar aquel integrismo de izquierda para la acción política: "Se concluye que situado al interior del conflicto social, lo único coherente con el evangelio es la opción por los pobres..., si ello es así lo coherente para los cristianos es situarse al interior de la lucha de clases al lado de los proletarios y pobres en general" (85).

En suma, a pesar del esfuerzo de Puebla por desocializar las directrices del Episcopado latinoamericano y a la vez insinuar una mayor preocupación por la libertad personal, los sectores radicalizados persisten en aquellas relecturas que Juan Pablo II rechaza.

CAPITULO VI

LA OPCION POR LA LIBERTAD EN LA IGLESIA CATOLICA LATINOAMERICANA

Desde Medellín hasta ahora se advierte una creciente preocupación de la Iglesia de América Latina por la libertad. Ha sido su participación como actor en la defensa de los derechos humanos lo que ha permitido apreciar dicha acentuación; sin embargo, en muchos otros aspectos la Iglesia continental ha permanecido al lado de formas estatizantes de convivencia social, incluso poco se ha dicho sobre el impacto del desarrollo tecnológico y nada respecto de la estimulación para crear nuevas riquezas. Joseph Ramos, al criticar a la teología de la liberación, aludirá a la problemática de la manera siguiente: "Por otra parte, es una posición ideológica y ahistórica la suya (Gustavo Gutiérrez) el creer que las relaciones sociales son hasta nuestros

(83) Torres, Sergio "América Latina y la Conferencia de Puebla", en "Chile-América", Nos 48-49, noviembre-diciembre 1978, págs. 133-141.

(84) Dri, Rubén, en "Iglesia y Estado en América Latina", *SEPLA*, 1979, pág. 41.

(85) Celedón, Roberto. "La cuestión socialista en el pensamiento de la Iglesia", Cuadernos ESIN, No 13, pág. 18.

días fundamentalmente conflictivas. Es pasar por alto el hecho económico más sobresaliente de la era moderna: que se puede crear riqueza” (86).

Privilegiando la redistribución y los roles del Estado en el ámbito cotidiano se pueden lograr en el corto plazo algunos indicadores paliativos, pero la libertad personal irá sufriendo una grave hipoteca. Por eso es que lo que en verdad la Iglesia debe enfatizar no es un cambio de estructuras, sino un cambio de mentalidad. Novak dice: “El pueblo quiere pan, pero también quiere libertad. No solamente es posible tener ambas cosas sino que la segunda es fundamental para conseguir la primera” (87). Lo mismo dirá en términos de slogan político el ex Presidente de Chile Eduardo Frei: “Si me dan a escoger entre la libertad y el pan, yo escojo la libertad para seguir luchando por el pan”. (Discurso campaña senatorial por Santiago, 1973).

Retomando a Novak podemos ver que su principal refutación va dirigida a quienes sostienen la teología de la liberación. Lo lamentable es que el camino que han elegido para la liberación no presenta buenas defensas contra la tiranía del Estado, es vulnerable a una nueva conjunción de la Iglesia y el Estado (esta vez del lado de la izquierda), y probablemente lleve a la decadencia económica, resultados todos estos que no serán vistos con simpatía por las generaciones venideras” (88).

El cambio de mentalidad a que se ha aludido debiera traducirse en última instancia en cambiar la opción preferencial por los pobres de que nos habla Puebla por una opción de una sociedad sin pobres, la cual se logra solamente creando nuevas riquezas antes que repartiendo las existentes, las que siempre serán escasas e insuficientes.

Pero el camino que falta por andar entre la valoración de la libertad personal como eje articulador de un orden social libre y las posiciones temporales de la Iglesia latinoamericana es extenso y por largos ratos fatigoso: se debe partir estableciendo puentes teóricos, cuestión que consideramos vital y en la cual sentimos que hemos asumido la responsabilidad de una tarea pendiente.

A diferencia de la Iglesia continental, el Vaticano sí en cambio ha profundizado el tema de la libertad; en efecto, el Cardenal Joseph Ratzinger, Prefecto de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, en el Documento “Instrucción sobre Libertad Cristiana y Liberación” expone la conceptualización de la Iglesia sobre el tema. El Cardenal advierte sobre las amenazas a la libertad tanto que provengan del orden político como los sistemas totalitarios, como aquellas otras que provienen de evasiones personales como es el caso de las drogas.

La libertad que la Iglesia asume se funda en los Misterios de la Revelación y la Encarnación, no siendo dable separar de éstos los progresos científicos y tecnológicos. El Cardenal señala que la libertad no es neutra, “no es la libertad de hacer cualquier cosa, sino que es libertad para el bien”.

(86) Ramos, Joseph. “Teología de la Liberación”, en *Revista Estudios Públicos*, Otoño, 1983.

(87) Novak, Michael. “El Espíritu del Capitalismo Democrático”, *Tres Tiempos*, 1986, pág. 335.

(88) *Ibidem*, pág. 335.

En el tema avanza una definición, extensa, pero que transcribiremos por su notable importancia: “La libertad que es dominio interior de sus propios actos y autodeterminación comporta una relación inmediata con el orden ético. Encuentra su verdadero sentido en la elección del bien moral. Se manifiesta, pues, como una liberación ante el mal moral.

“El hombre, por su acción libre, debe tender hacia el Bien Supremo a través de los bienes que están en conformidad con las exigencias de su naturaleza y de su vocación divina” (89).

La definición anterior engendra las siguientes características de la libertad:

1. La libertad tiene su origen en Dios.
2. La libertad del hombre es una libertad participada en el sentido de que no sólo tiene su origen en Dios, sino que está en dependencia y en relación con El.
3. La libertad es finita y falible de acuerdo al principio de libre albedrío.
4. La libertad no es lo mismo que liberación, dado que lo último es, exclusivamente, un proceso temporal, en tanto que lo primero apunta al hombre trascendente.
5. La sociedad debe estar al servicio de la libertad. En efecto, “en la esfera social, la libertad se manifiesta y se realiza en acciones, estructuras e instituciones, gracias a las cuales los hombres se comunican y organizan entre sí su vida en común. La expansión de una personalidad libre, que es un deber y un derecho para todos, debe ser ayudada y no entorpecida por la sociedad ” (90).
6. La libertad ayuda al hombre a procurarse recursos materiales, reconociendo aquí el Cardenal la vinculación de la libertad y propiedad privada. “En esta vocación a dominar la tierra, poniéndola a su servicio mediante el trabajo, puede reconocerse un rasgo de la imagen de Dios” (91).
7. Por último, la libertad es dramática y heroica como una vez lo dijese el filósofo Jacques Maritain. En este punto el Cardenal señala: “Por su libertad, el hombre continúa siendo dueño de su actividad. Las grandes y rápidas transformaciones de nuestra época le plantean un reto dramático: dominar y controlar mediante su razón y libertad las fuerzas que desarrolla al servicio de las verdaderas finalidades humanas. Atañe, por consiguiente, a la libertad bien orientada hacer que las conquistas científicas y técnicas, la búsqueda de su eficacia, los frutos del trabajo y las mismas estructuras de la organización económica y social, no sean sometidas a proyectos que las priven de sus finalidades humanas y las pongan en contra del hombre mismo” (92).

(89) “Instrucción sobre Libertad Cristiana y Liberación”, op. cit., 27.

(90) Ibidem, 32.

(91) Ibidem, 34.

(92) Ibidem, 35, 36.

El documento culmina diciendo que la libertad tiene un sentido escatológico, lo cual se entiende desde la óptica de trascendencia del hombre; como ya dijimos “el don divino de la salvación eterna es la exaltación de la mayor libertad que se puede concebir” (93).

Siendo en verdad ahistórico plantearse qué hubiere sucedido si en vez de determinados acontecimientos hubiesen acaecido otros, pensamos que si la línea desarrollista de la Iglesia bajo el pontificado de Paulo VI hubiese privilegiado esta visión de libertad que hoy tiene el magisterio, la Iglesia latinoamericana hubiera sido acaso una buena palanca de integración y de progreso en vez de agudo agente de una crisis política y social que remeció en las décadas pasadas los cimientos mismos del Estado tradicional. Una oportuna desideologización en el orden temporal le permitiría incorporarse como actor muy dinámico a la evolución cultural de nuestros países, donde, más allá de las diferencias políticas, la valoración de la libertad pareciera ser lo central y lo definitorio. La Iglesia en ese contexto tendría mucho que decir en el orden ético, sin el cual la libertad se torna también en factor de crisis.

¿Actuó la Iglesia como agente precipitador de crisis, o bien contribuyó a atenuar sus efectos, o bien se vio envuelta en una dinámica que arrastró a todos los niveles a la sociedad civil latinoamericana?

Una respuesta para la interrogante planteada resulta desde luego compleja, pues hay diversos factores a considerar. Es por eso que nuestra conclusión sostiene que:

a) La Iglesia en la década del sesenta a través de los documentos conciliares, de la Encíclica *Populorum Progressio* y del Documento de Medellín de los obispos latinoamericanos participa como gente que precipita la crisis del Estado en América Latina al proponer cambios estructurales que afectan a las bases mismas de la sociedad, proposiciones que alcanzan influencias en muchos líderes políticos cristianos.

b) Es conveniente recordar que cuando hablamos de crisis del Estado “no estamos empleando el concepto de crisis en su acepción catastrofista que la asimila al caos” (94), sino en un sentido neutro como la afirmamos en un trabajo del que somos coautores: “Crisis en un conjunto de mutaciones que conduce a la disolución de antiguos órdenes y a la creación de nuevas modalidades de convivencia social” (95).

c) Aunque parezca contradictorio, la Iglesia también sirve como agente atenuador de los efectos de la crisis al impedir que ella se desborde, pues ofrece vías de canalización como son las reformas estructurales, más allá de cualquier juicio valórico que ellas merezcan. Si bien hubo sectores radicalizados que optaron por la vía revolucionaria, ellos nunca comprometieron la opinión oficial de la Iglesia.

(93) *Ibidem*, 59.

(94) Jaraquemada, Jorge, y Benavente, Andrés. “La crisis democrática en América Latina y su incidencia en la transición”. Ponencia al Primer Congreso de Ciencia Política, Chile, Invierno, 1986.

(95) *Ibidem*.

d) Señalamos, por último, que bajo el pontificado de Juan Pablo II la Iglesia ha cambiado el énfasis de su preocupación temporal para volverlo a la espiritualidad del hombre, sin por ello dejar de insistir en el fin de las injusticias, pero apelando allí a la conciencia moral de la humanidad.