

CATOLICISMO Y LIBERALISMO EN EL CHILE DEL SIGLO XX*

Joaquín Fermandois

Chile ha sido parte del “sistema occidental” del cual surgió el liberalismo. Al igual que en el resto de América Latina, la relación entre liberales y conservadores en el siglo XIX estaba estrechamente vinculada con la polaridad clericalismo-anticlericalismo, heredada finalmente del mundo ibérico. El catolicismo, en cuanto identificado con Occidente, pertenece y no pertenece a la vez al fenómeno de la “autocrítica”. Todo esto confluye en las pugnas ideológicas del siglo XX y en las llamadas “querellas de valores” de nuestro tiempo. El catolicismo, al tener que defender sus posiciones desde el suelo del “espíritu liberal”, señala el autor, ha llegado en parte a asemejarse y al mismo tiempo a sentirlo como algo extraño.

JOAQUÍN FERMANDOIS. Profesor de historia contemporánea, Pontificia Universidad Católica de Chile, miembro de número de la Academia Chilena de la Historia.

* Ensayo escrito en base a la conferencia presentada el 2 de julio de 2003 en el marco del ciclo “¿Se Puede Ser Liberal y Católico?”, organizado por el Centro de Estudios Públicos. En esta misma edición se publican las respectivas conferencias de Alejandro Vigo, Óscar Godoy A., Ernesto Rodríguez S., Antonio Bascuñán, Leonidas Montes y Pablo Ruiz-Tagle.

El autor agradece a Mónica Kast por su colaboración en la preparación de este artículo.

Chile nació a la vida por una de las grandes convulsiones planetarias de la era cristiana, la expansión de Europa en los siglos XV y XVI. En este proceso tan preñado de consecuencias para el globo, la España católica tuvo un papel protagónico. Aunque el suyo no era un sistema teocrático —la civilización inspirada en el cristianismo jamás lo ha producido—, la identificación con la Iglesia romana era su representación más querida.

Chile se constituyó como un contrafuerte de vanguardia del imperio español en América. Fue una defensa externa del Virreinato de Lima y su proveedor de alimentos y otros productos. Como en esos procesos que nacen por azar la necesidad parece surgir espontáneamente, así surgió la nación chilena, que pronto adquiriría su propia dinámica y sus rasgos característicos.

La España del XVI no sólo era católica, sino que también la nación señalada de la Contrarreforma, momento antiprotestante, y asimismo de renovación de la Iglesia católica. La primera impronta en Hispanoamérica fue la de la unión férrea del trono y el altar, bajo la tutela y primacía del primero, aunque sin el tipo de subordinación que se dio en el cristianismo ortodoxo. En este sentido, España fue claramente una sociedad del “sistema occidental”, de autonomías relativas, que permitía un tránsito entre dos esferas y, por ende, cierta liberalidad práctica. Además, España y Portugal no fueron manifiestamente la cuna de la modernidad.

La identificación con el catolicismo, aunque apoyada fervorosamente por la Iglesia, estuvo muy lejos de todo lo que podría considerarse como “Estado teocrático”. Al contrario, fue el Estado, por medio de la Corona, el que llevó a cabo una lucha secular por establecer su primacía. En Chile, como en Hispanoamérica, la herencia más importante de esta relación fue el patronato. La misma expulsión de los jesuitas en 1767 demostró que la España borbónica no era menos pretenciosa que la de los Austria en este sentido. En líneas generales, el alto clero defendió la Corona durante la lucha emancipadora, verdadera guerra civil; de las filas del bajo clero, en cambio, salieron no pocos partidarios de las jóvenes repúblicas.

De ahí que en la primera fase de la república, la disputa por el patronato fuera el gran punto contencioso entre el Estado y la Iglesia. Desde mediados del siglo XIX se dio en Chile el patrón general de la península y de Hispanoamérica: que la polaridad política se dividía entre liberales y conservadores, siendo estos últimos los defensores de la identificación confesional con el Estado. El gran punto de quiebre fue el laicis-

mo *versus* el clericalismo, aunque —al igual como después ocurrió con el marxismo *versus* el antimarxismo— no definía en todo momento la vida pública de entonces. Este quiebre tan característico de la segunda mitad del XIX se va apaciguando en las dos primeras décadas del siglo XX con la aparición de lo que entonces se llamaría “la cuestión social”¹.

En el siglo XIX, el liberalismo se identificó principalmente con el laicismo, o también anticlericalismo. A la vez, al adquirir la secularización un propósito político, los católicos se sintieron empujados contra la pared, y reaccionaron saliendo a la palestra como actores políticos detrás del Partido Conservador. Esto era coherente con un desarrollo histórico mayor. Al aparecer la política moderna, la Iglesia católica (y algunas protestantes) se constituyó en la gran fuerza conservadora del siglo XIX. También, al defender su derecho a la libertad, no dejaba de emplear argumentos que eran propios del arsenal del liberalismo político. En Chile como en el mundo, esto no definía la totalidad del paisaje pero sí sus grandes líneas. En este fenómeno como en otros, el país no era un ente aislado, sino que parte de una sociedad global, un segmento que también era testigo de la difícil relación entre el liberalismo y el catolicismo en el contexto de la modernidad.

La secularización y la ambigüedad

El espacio sagrado significó, desde el remoto origen en la sociedad arcaica, una delimitación respecto a “algo”, que era el “espacio profano”. Éste era vivificado periódicamente por el primero. La dualidad era un antecedente de la secularización. Otra cosa es cuando el “espacio profano” adquiere autonomía y *parece* no necesitar de una referencia sagrada. Aunque este fenómeno es en parte discernible en el mundo antiguo, en su individualidad es un producto típico de Occidente. No ha sido raro, como ha dicho Max Weber, que si las religiones han creado un aparato racional para complementar la explicación de sí mismas, el cual también tiene fines seculares, sólo en Occidente este proceso dio paso a la “secularización”, como un rasgo casi definitorio de la totalidad de la civilización.

No es extraño que para la Iglesia el fenómeno de la secularización haya aparecido casi siempre bajo un rostro amenazante. Esto ha cambiado en parte en el siglo XX, pero permanecerá siempre como un factor de tensión. Sin embargo, como se verá más adelante, quizás la tensión no sea más que la puerta para el surgimiento de una religiosidad específicamente

¹ Ricardo Krebs y otros, *Catolicismo y Laicismo. Las Bases Doctrinarias del Conflicto entre la Iglesia y el Estado en Chile 1875-1885* (1981).

moderna, que pueda animar a las religiones tradicionales. Por ahora es suficiente decir que la secularización es quizás la premisa cultural más básica del liberalismo político. A la vez, no se debe entender este liberalismo político como pura “ideología”, sino como una actitud ante los asuntos públicos que destaca la autonomía del individuo (o de la persona). La secularización ha sido la autonomía creciente del espacio profano, como espacio productor de valores y de decisiones en torno a valores, sin tener como referencia obligada el espacio sagrado.

Es decir, hay en la secularización un potencial de coexistencia con el espacio sagrado, como también la posibilidad de “olvido” del mismo. Este último parece ser la tendencia más firme en la Europa del siglo XX y del siglo que comienza. Lo que se eclipsó fue la idea de “civilización cristiana” como algo que informaba la totalidad, o quizás la esencia, de la sociedad, como se ve en el debate sobre la Constitución europea, que dejaría fuera toda referencia a Dios. Claro, se podría uno preguntar en qué medida todo aquello de la totalidad era realmente “cristiano”, tocado por lo que asociamos con el “espíritu cristiano”.

La secularización sería el suelo del que nació el liberalismo, como el espíritu, el rasgo cultural quizás más fuerte de la civilización moderna. La duda, la racionalidad, el espíritu de tolerancia como valor público, la pluralidad de formas políticas y posturas de valores, todo ello parecía amenazar la esencial unidad de vida y fe postulada por el cristianismo. Más todavía, el liberalismo en sus orígenes, al defender lo que consideraba el “espíritu de tolerancia”, se alzaba contra lo que miraba como su principal obstáculo, las fuerzas del oscurantismo, encarnadas en la unión entre “el trono y el altar”. Con todo, si estas últimas eran tan “absolutas” en su demanda de lealtad, ¿cómo era posible que hubiera surgido una crítica que fuera el cimiento del liberalismo político, como lo fue la Ilustración? Los primeros defensores del orden tradicional acudieron a este argumento, que en el fondo tiene algo de visión positiva sobre la “tolerancia”.

En realidad, se puede añadir aquí que la autocrítica ha sido un rasgo individualizador de Occidente, que llega a su autoconciencia en la modernidad. También, porque en lo que ahora llamaremos el “sistema occidental”, el poder nunca estuvo concentrado en un solo polo. Desde su origen radical, existieron las “dos espadas”, imperio y papado. Coexistencia integrada, fecunda, a la que se agregaron la sociedad heroico-feudal y la burguesía, no como átomos independientes, sino como parte de autonomías relativas, que vivían en tensión, como en mutua influencia.

Así, cuando llegó el momento en que el aparato racional que las religiones crearon para complementar la interpretación de sí mismas se

autonomizó, pasó a ser parte de esta sociedad de síntesis continua y cambiante sin cesar, que ha sido la sociedad occidental, que después se trasladó a “lo moderno”. Éste fue el suelo donde se desarrolló la relación entre religión y secularización *antes* de la modernidad. Es cierto que se daba dentro de una sociedad que se consideraba a sí misma enteramente cristiana. Con todo, el cambio fue paulatino. Las bases filosóficas, en la teoría política y en parte en la misma política, para la distinción entre una consideración de valores religiosa y otra secular —*no necesariamente* contradictorias— estaban dadas mucho antes del estallido antirreligioso que acompañó todo el proceso que comúnmente asociamos con la Revolución Francesa.

La secularización es así parte de un proceso más amplio, que en sus últimas raíces se asocia quizás no con la doctrina de la Iglesia, pero sí con la cultura de inspiración cristiana. Se trata de la autocrítica como un fenómeno propio de Occidente, que enraíza en la sociedad de síntesis, y que a su vez la fortalece en esa característica. Es la sociedad donde la Iglesia fue uno de los creadores, y a la vez ha tenido que coexistir con fuerzas que desarrollan su propia autonomía. La crítica, más bien autocrítica, que ha caracterizado a la cultura occidental ha sido uno de esos factores que más la distinguen en la historia.

Por eso se debe hacer una breve precisión del término “crítica”. Ahora en el mundo del “intelectual público” se le emplea mucho como sinónimo de pensamiento “antisistema”. Sería “independiente” en el sentido de oposición a ultranza, presuntamente “libre” de los constreñimientos del “sistema”. La experiencia ha mostrado como esta actitud se vuelve esclava de una ortodoxia que se desarrolla rápidamente como el mayor de los convencionalismos. La trayectoria del marxismo es el gran paradigma de esta situación, pero no el único.

Si se mira a la crítica como una “distancia hacia sí mismo”, se alcanza la hondura necesaria para entender este rasgo. La autocrítica es tomar un ángulo de distancia que deja al hombre en una situación ambigua de ser el sujeto de la cultura y *a la vez* de mirarla en su totalidad y encontrarla insatisfactoria. Una pregunta: ¿tiene esta singularidad autocrítica de Occidente una raíz en el papel pastoral de la Iglesia? Por cierto, este último es cualitativamente diferente del de la ambición teocrática; esta diferencia permite la crítica, ya que no se identifica plenamente con el poder político.

La actitud autocrítica es parte de la totalidad; si se separa de ella, se convierte en pura voluntad de poder y pierde su potencial crítico. También a la crítica le surge una “anticrítica”, que se alarma por la capacidad des-

tructiva de aquélla. Mas, al defenderse de la crítica, asume asimismo un papel de “distancia hacia sí misma” dentro de la sociedad; en cierto modo, es tan *crítica* como la “crítica”. Todo esto pertenece al complejo de la “sociedad liberal” o “sistema occidental”, cruzado por el estilo del liberalismo y sus múltiples caras².

A una de estas últimas pertenece también lo que se ha llamado la “democracia totalitaria”, o el ímpetu nihilista que se puede dar en ciertas manifestaciones políticas del liberalismo económico, el “paneconomicismo”. La tentación totalitaria habría estado más perfilada en el marxismo, pero no era su única manifestación; es más ubicua de lo que comúnmente se piensa. A la inversa, la defensa ardorosa de una posición absoluta, en una sociedad cruzada por las “autonomías relativas”, puede llegar al punto en el cual esa posición influya en el todo sin conquistarlo; y que también se transforme por ese todo. Ésta ha sido la capacidad occidental de incorporar lo nuevo, aun siendo hostil; lo nuevo hace cambiar a la sociedad; pero también cambia al tener que interactuar entre ella. Se trata de la cualidad de “sociedad de síntesis” del mundo occidental. Es una virtud que le ha dado flexibilidad y que ha traspasado a la modernidad, potencialmente en casi todo el mundo. Ciertamente, existe un problema del momento: ¿persistirá esta cualidad?

Potencia conservadora del XIX y aceptación de la democracia en el XX

Si se mira en esta perspectiva, la relación entre el catolicismo y el espíritu del liberalismo se había dado ya antes de la llegada del mundo moderno. En el siglo XIX la Iglesia ya era una institución que tenía que lidiar con lo moderno. En cierta parte de su ser, la Iglesia había asumido esta relación desde momentos remotos, originarios, de Occidente, y el horizonte histórico del siglo XIX no fue tan novedoso como se podría imaginar.

Nada quita, sin embargo, que desde fines del XVIII hasta comienzos del XX la Iglesia romana (y también algunas protestantes) constituyó la gran fuerza conservadora, con un significado que llegó a la política en el mundo europeo y americano. Muchas veces esto incluyó tanto al liberalis-

² Obra introductoria para este problema en la actualidad es la de R. Bruce Douglass, David Hollenbach (eds.), *Catholicism and Liberalism. Contribution to American Public Philosophy* (1994). Sobre Chile y el “sistema occidental”, Joaquín Fernando, “Die Zeitgeschichte Chiles im Lichte der Theorie vom ‘europäischen System’” (“La historia contemporánea de Chile a la luz del ‘sistema europeo’”), Helmut Fleischer, Pierlucca Azzaro (eds.), *Das 20. Jahrhundert. Zeitalter der tragischen Verkehungen. Forum zum 80. Geburtstag von Ernst Nolte* (2003).

mo político como al económico, dos de los múltiples rostros de este fenómeno. El pontificado de Pío IX (1846-1878) y el de Pío X (1903-1914) pueden ser considerados como la cumbre de esta posición. La autonomía del mundo secular les parecía parte de una rebelión del ser humano contra Dios y la Revelación. El pontificado de León XIII (1878-1903) es mirado como un experimento en acercar posiciones con el liberalismo. Así ha sido visto por muchos historiadores del siglo XX. También hubo una fuerte corriente de católicos liberales a lo largo del siglo, entre cuyas figuras estuvieron Lammenais y lord Acton.

Con todo, no sería un cuadro adecuado reducir la relación entre catolicismo y liberalismo a las figuras de estos pontífices y a la del catolicismo político. La verdadera relación se da en la pertenencia común a un campo de fuerzas en donde el liberalismo ubicuo es parte del catolicismo, y éste no se confunde ni podría confundirse con aquél. El catolicismo, en su búsqueda por conservar su singularidad *dentro* de la civilización moderna (o “modernidad”), ha adquirido una potencialidad liberal, al menos en parte de sí mismo. Por ello, no es menos moderno que muchos otros fenómenos, aunque su modo de serlo implica que también en parte deba representar lo premoderno, y aún lo arcaico en medio del vértigo de nuestra era.

En el siglo XX se puede adelantar que, después del pontificado de Pío X, la Iglesia fue aceptando gradualmente a la democracia como la forma política más destacada de la sociedad moderna. Aunque esto no alcanza para hablar de que haya asumido una postura liberal, muestra a la Iglesia como parte del “sistema occidental”, donde el liberalismo político es la principal referencia política. De hecho, en el mundo intelectual y político, se da una fuerte síntesis liberal-conservadora, que ocupa un centro de la vida de las democracias saludables desde al menos mediados del XIX. En cambio, la síntesis conservadora-revolucionaria, o conservadora-socialista, aunque se ha dado, ha estado menos presente, su fuerza ha sido evanescente, aunque no ha dejado de tener consecuencias.

Se trata de una “aceptación”, no de una “afirmación” de la democracia; en la primera mitad del siglo XX, no pocos sectores de la Iglesia a lo largo del globo hablaban de la ideología “demoliberal”, en tono altamente descalificador. La aceptación se desprendía más bien del resultado de la “querrela de las investiduras”, la competencia entre el Papa y el emperador tan clásica a la historia del cristianismo y a la dualidad de poderes. El orden democrático era sencillamente el sucesor de la autoridad civil, a la que se debía exigir libertad para la Iglesia y atenerse a unas normas básicas que no violasen sus principios. Sobre lo primero está el combate entre

libertad de la Iglesia y el avance de un Estado agresivo, o entre clericalismo y anticlericalismo, según se le quiera llamar. En ese combate, los católicos políticamente organizados, o las fuerzas de orientación cristiana en general, usaban asimismo del espíritu del liberalismo político para defender sus posiciones.

Concilio, crisis y Juan Pablo II

La Segunda Guerra Mundial y el Concilio Vaticano II significaron en cierta manera un punto de inflexión en este vínculo inestable. La postguerra supuso al comunismo (o marxismo) como un enemigo máximo para la Iglesia. Por otra parte, el principal baluarte antimarxista fue una de las potencias anglosajonas, EE.UU., en algunos aspectos la democracia más importante del siglo, con gran autoconsciencia de serlo. Por añadidura, la Iglesia católica norteamericana jugaba un papel enorme dentro de ese país, como en el mismo Vaticano. En segundo lugar, los cambios que trajeron consigo los pontificados de Juan XXIII (1958-1963) y de Pablo VI (1963-1978), navegando sobre las olas del Concilio Vaticano II (1962-1965), constituyeron tremendas conmociones al interior de la Iglesia.

Si el papel de la Iglesia en “defensa de Occidente” fue un elemento central del período que siguió a la guerra, y venía de antes, bajo el influjo del Concilio la orden del día fue abrirse “a la historia”, aprender de “los signos de los tiempos”. Los católicos ahora tendrán que “ponerse al día”, “aggiornarsi”, era el grito del momento. El Papa Juan XXIII le dio un rostro de bienvenida al mundo, abierto, feliz, optimista, llamando la atención hacia un nuevo horizonte. No alcanzó a delinearlos con precisión. La Iglesia se abrió al mundo, pero el mundo no se abrió a la Iglesia. Cuando el ser humano interroga desnudo a “la historia”, despojándose de una idea propia, la historia es un oráculo que entrega respuestas ambiguas que invitan a la disolución. Esto fue penetrantemente captado por Mario Góngora en 1970 a raíz de las transformaciones producidas por el Concilio:

Por otro lado, están los “resultados” de la historia, su espuma, sus rasgos más visibles, el “estilo del tiempo”. Uno puede adecuarse a él o no; pero ni una ni otra actitud implica realmente “hacer historia” en sentido fuerte. Copiar las formas dominantes es padecer la historia, es capitular ante ella, nada más. “La verdadera historia se burla de la historia”, podría decirse, imitando el pensamiento de Pascal. El aggiornamiento como consigna significa un afán de modernizarse —seguramente, en sus primeros adalides, por impulso misionero—; pero si verdaderamente no ha surgido una nueva idea,

ni la época, ni la Iglesia, ni los hombres se modificarán un milímetro, respecto del rumbo que ya tenían. Lo que los católicos “progresistas” (para emplear un vocablo cómodo, pues aún no hay otro nombre) entienden por *aggiornamento* es un plegarse militante-mente a la época, un “abrirse al mundo”, pero esto no es genuina adquisición espiritual³.

A raíz de la experiencia del Concilio, pero también porque la Iglesia se encontró cara a cara de una manera más directa con las consecuencias de la secularización, dio paso a la crisis quizás más grave de su historia después de la Reforma del siglo XVI. Medraron sus filas, hubo crisis de autoridad en todo nivel, y no hubo un flujo de conversiones apreciables a raíz del *aggiornamento*.

El compromiso social, una de cuyas versiones fue la “teología de la liberación”, creó una base militante; en cuanto ésta fue clerical, fue un grupo rebelde. Como una de las tantas expresiones de la Iglesia, tuvo su razón de ser, pero su “pueblo” se confundía con el activismo político y no hubo un fenómeno específicamente religioso. Por otra parte, sus expresiones tradicionales o se encerraron en sí mismas, o experimentaron una erosión sin término. El pontificado de Pablo VI, en un principio llamado a continuar la obra inconclusa de Juan XXIII, se transformó en una labor de contención de lo que por un momento se vio como desmoronamiento. El precio fue una Iglesia que limitó los daños, pero quedó un tanto a la espera. Como se ve, estos movimientos tuvieron una estrecha correlación en Chile.

Abrirse a la historia parecía llegar a ser un elemento adjetivo de esa historia. El momento histórico en que la Iglesia más se acercó al espíritu del liberalismo público (más allá de lo específicamente “político”) parecía ser el de su mayor crisis. Sin embargo, no cabía duda de que su movimiento se daba en ese radio de fuerza.

A partir de 1978, con el pontificado de Juan Pablo II, la Iglesia ve fortalecida a la figura del Papa no solamente como el líder indiscutido sino con una estrategia de dirección que le dio un rumbo fijo. Queda, eso sí, la cuestión de su relación con la modernidad y su dificultad para adaptar las prácticas y la confesión de sus fieles de una manera dinámica en el mundo de hoy.

Juan Pablo II, el pontífice quizás más carismático del siglo XX, asumió una posición crítica al marxismo que no era puramente defensiva. A la vez, por ser el Papa que fue actor del fin de la Guerra Fría, afrontó los tiempos de querellas culturales de la nueva realidad internacional, que son

³ Mario Góngora, “Historia y *Aggiornamento*” (1987 [1970]), p. 114.

los de la sociedad actual. En un desenvolvimiento prácticamente planetario, las iglesias nacionales se identificaron con el tema de los “derechos humanos”. Éstos se identificaron política y civilmente con el “sistema occidental”, la democracia moderna. Hubo muchos pronunciamientos explícitos con la democracia, aunque no se pueda hablar de que la doctrina de la Iglesia haya abrazado la democracia liberal en lo político.

Asimismo, aunque el mundo católico ha asumido muchas posturas comúnmente consideradas “liberales”, como la diversidad, el respeto a (algunas) minorías, es justamente en el plano cultural en donde la antinomia parece darse con la mayor fuerza. La conciliación con el liberalismo político no ha ido emparejada con una conciliación con lo que se podría llamar “liberalismo cultural”. Ni podría serlo. Una religión pertenece a un horizonte absoluto, o no es tal. ¿Querría decir que van a ser rivales irreconciliables por una eternidad? También en este terreno existe la posibilidad fecunda de la coexistencia con alguna tensión; la coexistencia de “dar al César lo que es del César”, con lo que Cristo anticipó el tema de la Iglesia ante la secularización.

En los años noventa, Juan Pablo II hizo suyos dos elementos que de algún modo se podrían vincular al liberalismo político y cultural. Por una parte, el dominio en su lenguaje de la crítica contra la “sociedad de consumo”, claro que en nombre de una vida abnegada, más sacrificada, menos epicúrea. La sociedad de la autogratificación puede ser considerada en algún sentido un producto de actitudes liberales. Sin embargo, al contener alguna semilla de visión antineoliberal (sea lo que fuere que esto signifique), también contiene una crítica soterrada de “antinorteamericanismo”, lo que está en consonancia con algunas de las posturas críticas del Papa ante la política de Washington. Éstos han sido temas caros al liberalismo político de EE.UU. y de Europa.

En segundo lugar, en la encíclica *Centesimus Annus* de 1991 existe el pronunciamiento papal más explícito en favor de la democracia que se ha dado en los dos últimos siglos:

La Iglesia aprecia el sistema de la democracia, en la medida en que asegura la participación de los ciudadanos en las opciones políticas y garantiza a los gobernados la posibilidad de elegir y controlar a sus propios gobernantes (...) Una auténtica democracia es posible solamente en un Estado de derecho y sobre la base de una recta concepción de la persona humana (...) (Hay) que observar que, si no existe una verdad última, la cual guía y orienta la acción política, entonces las ideas y las convicciones humanas pueden ser instrumentalizadas fácilmente para fines de poder. Una democracia sin

valores se convierte con facilidad en un totalitarismo visible o encubierto, como demuestra la historia”⁴.

Llama la atención una actitud preventiva: “en la medida”. Es la medida en la que se acepta la democracia. ¿Constituye un asentimiento hecho con un rechinar de dientes? Efectivamente, sería muy difícil que el núcleo vivificante de la Iglesia, o de cualquier religión monoteísta, se identificara con el liberalismo a secas. En cambio, como afirmación de la validez como “lo mejor posible”, dentro de un cierto espíritu “churchilliano”, es coherente con la autointerpretación de sí misma. El cristianismo es una religión eminentemente histórica, como mensaje trascendental que se aparece en la historia, y a la vez apunta más allá de ella, coexiste con respeto (al menos, en el deber ser) con la autoridad secular, con el César, sea el trono absolutista o la democracia moderna, y ocasionalmente con otros sistemas, como el cardenal Wojtyla debía respetar a las autoridades locales de Cracovia, representantes del sistema comunista.

Todo esto tiene su correlación, aunque a veces un tanto distorsionada y acrónica, en los mares australes. Es momento de que volvamos al caso de Chile.

De la separación Estado-Iglesia a las cuestiones sociales e ideológicas

En la segunda mitad del siglo XIX la relación entre el Estado y la Iglesia en Chile estuvo dominada por las querellas acerca de la potestad civil y de los atributos del gobierno para nombrar o no autoridades religiosas de sus preferencias, lo que tenía que ver con la definición de lo público y lo privado en la sociedad chilena; el catolicismo del clero como el de la política fue en este aspecto una potencia conservadora, antiliberal, que quería reservar los grandes símbolos y espacios públicos para una definición estricta de Chile como país católico⁵.

Como en muchas partes, este tema se fue apaciguando a partir de 1900. Se dio un lento proceso, no sin retrocesos, hasta la separación formal entre Iglesia y Estado, que fue en realidad una gran reconciliación, en 1925 gracias a la decisión de Arturo Alessandri y el arzobispo Crescente

⁴ Juan Pablo II, *Carta Encíclica Centesimus Annus del Sumo Pontífice Juan Pablo II en el centenario de la Encíclica Rerum Novarum* (1991), p. 90s.

⁵ Sol Serrano, “La Definición de lo Público en un Estado Católico. El Caso Chileno, 1810-1885” (1999).

Errázuriz⁶. Constituyó no sólo un primer acto de reconocimiento de la legitimidad de la república como sistema secular, sino que, debido al papel que los católicos políticamente organizados habían tenido en la segunda mitad del XIX, ellos habían llegado a ser sujetos de la sociedad liberal, además de generalmente serlo en el plano económico.

Habría sido una aceptación práctica; en el lenguaje formal había un lamento de no poder configurar al Estado. En el liberalismo, como afirmación de la libertad, se veía no sólo un peligro de valores, sino que una abierta persecución de la Iglesia:

Por todos se proclama hoy bien supremo la libertad, aún confundiéndola con la licencia y, no obstante, se ha continuado oprimiendo a la Iglesia, y negándole derechos inherentes (...). La fórmula a que para realizarla (la separación) se ha llegado podrá ser tolerada por la Iglesia como un mal menor (...). El Estado se separa en Chile de la Iglesia, pero la Iglesia no se separará del Estado y permanecerá pronta a servirlo; a atender el bien del pueblo; a procurar el orden social; a acudir en ayuda de todos, sin exceptuar a sus adversarios, en los momentos de angustia en que todos suelen, durante las grandes perturbaciones sociales, acordarse de ella y pedirle auxilio⁷.

Se asume la “tolerancia” ante el orden políticamente liberal —reconociendo que no ha sido víctima del “despojo”— y anuncia proféticamente que asistirá incluso a sus enemigos cuando este orden liberal se vea derruido. Emplea en este sentido un argumento de peso del conservadurismo del siglo XIX y XX, que en nombre de la libertad lo que se desea es la concentración de poder para abatir un cuerpo libre como la Iglesia. Sería el uso instrumental de la libertad.

La relación de la Iglesia con el mundo secular de la política tendría un cambio considerable en estos años. Chile había ingresado a la época de las querellas ideológicas del siglo XX. En realidad, había sido un adelantado en este campo. Como se decía al comienzo, la polaridad marxismo/antimarxismo se delineaba en Chile antes de la Revolución Rusa. Al mundo católico no le podía caber duda de que el socialismo revolucionario y, luego, el comunismo, eran sus enemigos jurados. Al mismo tiempo, la “cuestión social”, es decir, la aparición del subdesarrollo y la pobreza como temas políticos, daría lugar a una controversia al interior del catolicismo. El ataque a la modernidad, precisamente uno de los rasgos principa-

⁶ Matías Tagle, “La Separación de la Iglesia y el Estado en Chile. Historiografía y Debate” (1997); Fidel Araneda, *El Arzobispo Errázuriz y la Evolución Política y Social de Chile* (1956).

⁷ Episcopado de Chile, “Pastoral colectiva de los Obispos de Chile, sobre la separación de la Iglesia y el Estado” (1925).

les del catolicismo moderno en cuanto potencia conservadora, incluiría a ciertos rasgos del “capitalismo”. La “crítica social” se vinculaba con el hallazgo del mal en la figura de la modernidad. El rechazo al “materialismo capitalista” podía llevar a postular una actitud de apoyo a la construcción de una sociedad que “liberara” al hombre de la necesidad; ello merecía nada menos que el nombre de “moral”. Aquí sólo había un pequeño paso para arrojarse en manos de la utopía totalitaria.

Entonces no sería extraño que esta crítica adquiriera los rasgos de “seducción por las ideologías” para los católicos conservadores, que no sólo defendían los intereses de posición social y propiedad. Para éstos, la posición de una extrema acción social no era por cierto un acto conservador, sino que asumía el papel de comparsa de la revolución anticristiana. Tenemos aquí una polémica y una división de largo aliento en el siglo, que se dio rápida y ampliamente en Chile.

El eclipse de las querellas religiosas del siglo XIX llevó al grueso de la Iglesia a desvincularse lenta pero seguramente del Partido Conservador, al que antes había prohiado. En sus inicios, y como consecuencia de la pacificación de las relaciones con el poder político —el acuerdo de separación de 1925—, esto adquirió el rostro de no injerencia en la política partidista. Un momento cumbre de este proceso estuvo en la carta que el Secretario de Estado del Vaticano, cardenal Eugenio Pacelli, futuro Pío XII, dirigió al clero chileno en agosto de 1934. Aunque condenaba el “abstencionismo político absoluto”, quitaba todo fundamento a la identificación de los católicos con un solo partido político:

Absténgase prudentemente el clero de las cuestiones que se refieren a cosas meramente políticas o civiles, y sobre las cuales, dentro de los límites de la doctrina y de la ley cristiana, caben distintas opiniones, y no se mezcle en las facciones políticas, a fin de que la religión santa, que debe estar por encima de todas las cosas humanas y unir los ánimos de todos los ciudadanos con el vínculo de la mutua caridad y benevolencia, no aparezca faltando a su oficio y no se haga sospechoso su saludable ministerio (...) (Y como quiera que) la política, en cuanto forma parte de la ética general, enseña y defiende los grandes principios de la santidad de la familia y de la educación, de los derechos de Dios y de las conciencias, es nuestro deber enseñar a los fieles las obligaciones generales que tienen de ser los mejores ciudadanos y de promover en la vida pública el bien de la Patria y de la Iglesia. Debemos insistir en la obligación que aquéllos tienen de ejercer sus derechos ciudadanos, inscribirse en los registros electorales y emitir el voto, como lo prescriben las mismas leyes civiles y cooperar a la elección de candidatos que inspiren sólidas garantías de respeto a los derechos de Dios y de la

Iglesia y de sus divinas enseñanzas; y que además, si pertenecen a partidos políticos, sus respectivos programas ofrezcan las mismas garantías. En este sentido, la participación en la política es un deber de justicia y de caridad cristiana. Los católicos que así obraren, contribuyendo en forma organizada a la defensa de la Iglesia y sin omitir sacrificios, merecerán nuestro aplauso y gratitud⁸.

Emitida pensando en la realidad chilena, esta declaración resume la posición de Iglesia moderna ante la democracia, y así ante el liberalismo político como espíritu central al proceso democrático. La posición ante la política tiene un componente tácito: que el sistema republicano democrático es el orden con el cual y dentro del cual hay que lidiar. Desde la gradual aceptación y afirmación de la república por León XIII para el caso de Francia, ésta debía ser el curso natural y gradual de la Iglesia en el siglo XX.

El tema de Francia tendría repercusiones en Chile. Es poco lo que se puede exagerar la influencia de la cultura política gala en el Chile republicano. Quizás en el siglo XX haya que distinguir muchos matices. Para el tema de la posición de los católicos chilenos, esta influencia central se mantuvo inalterable hasta la Segunda Guerra Mundial. Por otro lado, en el tema de la división política de los católicos hay un paralelismo que quizás implicó un “adelanto” del país austral.

El trasfondo de la carta del cardenal Pacelli era la creciente división política entre los católicos chilenos, al interior del Partido Conservador, y el surgimiento de una juventud activista en la transformación social. Los conservadores, siguiendo la ruta señalada por la encíclica *Rerum Novarum* de 1891, habían sido pioneros en el *establishment* del Chile parlamentario en promover la legislación social. En sus filas rancias había no poco de crítica social al materialismo moderno, aunque la práctica de tantos católicos militantes igual demostrara un “culto a Mamón” (un dicho común en el XIX). También, no pocas veces, esto iba unido a un rechazo a lo moderno y al liberalismo como “materialismo”.

Los católicos políticamente motivados fueron pioneros, dentro del sistema, de estas causas sociales que en otro contexto, como el del mundo anglosajón, podrían ser consideradas como “liberales”; esto incluía la promoción del voto femenino y la participación de la mujer en política⁹. De este ambiente, dentro y en el entorno del Partido Conservador, pero dentro del radio de la Iglesia, surgiría una juventud entregada a la creación de un

⁸ Eugenio Pacelli (cardenal), carta dirigida al clero chileno en agosto de 1934 (1935).

⁹ Erika Maza Valenzuela, “Catolicismo, Anticlericalismo y Extensión del Sufragio a la Mujer en Chile” (1995).

nuevo orden social, de una ética distinta de la “liberal-capitalista”, aunque también marcadamente diferente de la del “materialismo marxista”¹⁰. Estaba apoyada por sectores del clero, aunque no del alto clero, y marcaría al catolicismo chileno durante gran parte del siglo. La aparición de esta perspectiva era otro indicio del cambio experimentado por el debate político en el Chile del XIX. Ahora el gran tema era la transformación social y las diversas fórmulas para asentarlo.

En este sentido, la división de los conservadores fue más que una división política, reflejaba una profunda crisis y anhelo de renovación espirituales. La generación de los años treinta llegó a constituir el punto de referencia más dinámico del siglo XX, haciendo de esa década un verdadero “tiempo-eje” de la historia de Chile en esa centuria. Habría que pensar que era precisamente su orientación espiritual, el tensar de las almas, lo que le imprimió una potencia que tanto irradiaría, y no sólo en el tronco católico y su entorno.

Mas, para mantenernos en el tema, se debe observar que en el espíritu de esta generación, en el mundo católico como por cierto en el marxista o en el nacionalista, predomina un *ethos* de crítica al liberalismo económico, cultural y hasta político. El mismo viejo conservadurismo, aunque logró renovarse por un tiempo, no dejaba de experimentar la idea de estar sitiado en la sociedad políticamente competitiva¹¹. En su existencia centenaria, adquirió por costumbre muchas actitudes comúnmente consideradas liberales, como el “civilismo”, entre otras. No existía en el conservadurismo una cultura liberal en lo político, menos en lo cultural. Lo mismo se puede decir de la Falange y de la posterior Democracia Cristiana, no mostraban de manera acentuada una veta liberal. Quizás esto se daba, igual que en el conservadurismo, como una práctica; o la defensa de la democracia como aceptación de la mayoría se presentaba como uno de los principios más intransigentes de su ideario político, que por otra parte sólo es un componente de muchas corrientes liberales, pero no necesariamente del liberalismo *per se*. Mucho después, los gremialistas y la UDI, una nueva cara del catolicismo político, que ahínca algunas de sus últimas raíces en los mismos años treinta, han tenido un marcado tinte antiliberal a lo largo de su historia de más de tres décadas.

Lo que le imprime dramatismo a esta tensión es una amenaza que en los treinta todos sentían por igual, pero a la que proponían respuestas

¹⁰ María Teresa Covarrubias, 1938. *La Rebelión de los Jóvenes. El Partido Conservador y la Falange Nacional* (1987).

¹¹ Teresa Pereira, *El Partido Conservador 1930-1965. Ideas, Figuras y Actitudes* (1994).

diferentes. Era el desafío del comunismo o, más ampliamente, del marxismo, una verdadera religión política que podía sustituir perfectamente a las religiones como atractivo del momento. La Iglesia, salvo en algunos momentos y pronunciamientos postconciliares, lo consideró siempre su enemigo más irreconciliable, aunque también sostenía que no era suficiente una mera posición “anti”, y que la raíz estaba en un pecado más amplio, no rara vez en el mismo espíritu liberal.

Como auténtica religión política, el marxismo también ejerció un fuerte influjo sobre el contenido milenarista que puede tener el catolicismo. El trabajo social, la abnegación, la creencia de la proximidad de algún “tiempo-eje”, muy en el aire del Concilio, pero también una reacción no necesariamente cristiana ante la modernidad, todo ello podía establecer aproximaciones entre militantes católicos y marxistas. No dejó indiferentes a algunos sectores del clero.

El consenso antimarxista, por llamarlo de una manera, predominó en el espíritu del catolicismo chileno hasta comienzos de los sesenta. Todavía jugó un papel destacado, por última vez, en el apoyo decidido de la Iglesia liderada por el cardenal Raúl Silva Henríquez a la candidatura presidencial de Eduardo Frei Montalva. Para una parte de la Iglesia, algunos obispos, muchos sacerdotes y algunas órdenes, el antimarxismo seguiría determinando su posición principal, y esto se reflejaría en los años del gobierno militar.

En los años de monseñor José María Caro, el primer cardenal chileno, estas dos manifestaciones, antimarxismo y evangelio de reforma social, se mantuvieron en cierto equilibrio, aunque predominaba el primero. Durante la segunda guerra, el rechazo al totalitarismo podría indicar una aceptación de una perspectiva liberal; lo hacía sin embargo en alusión a la doctrina misma de la Iglesia, tal como se configuró en la encíclica *Con ardiente pena*, contra el nazismo; y *Divini Redemptoris*, ambas de marzo de 1937, aunque emitidas con una semana de diferencia. Al nazismo se le condena por su neopaganismo; al comunismo por su ateísmo materialista, aunque sin aparecer allí la apócrifa expresión “intrínsecamente perverso”, aunque se podría colegir¹². Quizás muchos sacerdotes y laicos simpatizaban en cierto modo con la causa del Eje, ya sea por motivos nacionales (a los alemanes e italianos les costaba distinguir entre régimen y país) o por considerar que el comunismo era peligro mayor para el “Occidente cristiano”. Mas el mensaje general y autoritativo de la Iglesia estuvo en un frente “antitotalitario”, lo que mantenía al comunismo (o marxismo) como el

¹² Las declaraciones del entonces todavía arzobispo José María Caro en *Revista Católica* (1944).

enemigo máximo. Junto a ello, para muchos católicos, la militancia anticomunista se legitimaba en la medida en que se promovía el cambio social en dirección a una creciente igualdad.

Monseñor Caro y otro prelado que por un momento parecía su sucesor, el obispo Emilio Tagle, tenían una gran simpatía por la acción social orientada en este último sentido. Primaba en ellos, empero, la crítica al “totalitarismo”, y al comunismo prácticamente como el enemigo máximo, “ateo y materialista que, negando los derechos de la persona humana, su dignidad y libertad, pretende dar al Estado derechos omnímodos; y en el orden social, desconociendo el derecho natural, atenta minar los fundamentos de la sociedad”. El “socialismo” está además “inficionado con graves errores”; el liberalismo, “apoyado en el racionalismo y naturalismo filosóficos, enemigo de la doctrina de la Iglesia, conduce al ateísmo social, al indiferentismo religioso y al laicismo”.

Es un catálogo amplio que en su estilo recuerda las pugnas decimonónicas, y no reflejaba en su totalidad el momento de mediados del siglo XX. Con todo, al igual que cien años antes, el salir a la palestra implicaba una cuota de liberalismo práctico. Aunque ordenaba a los sacerdotes abstenerse de identificarse en política, seguía pensando que había que abrirse a la política:

No obstante, la Iglesia no es ajena a aquella verdadera y alta política que nace de la ética general, como que mira por el bien común, promueve la santidad de la familia y de la educación y exige que sean defendidos los derechos divinos y las conciencias¹³.

La Iglesia y la transformación del país

Es increíble como este lenguaje cambió en un leve pero decisivo matiz en los años siguientes. Como el mismo país con respeto a la política mundial, la Iglesia chilena fue actora de la transformación y de las convulsiones de la Iglesia romana a raíz del Concilio Vaticano II. Sin embargo, para entender la tensión al interior de la Iglesia, podemos comparar estas palabras de 1955 con otras de monseñor Caro, de 1939, en un ataque frontal al liberalismo económico:

Piense que la Iglesia no acepta (y su teoría la van copiando ya hasta los socialistas, no diré, claro, que también los patrones verdadera-

¹³ Ésta y las anteriores citas, en el documento *Primer Concilio Plenario Chileno. Presidido por Don José María Caro Rodríguez* (1955), pp. 18, 140.

mente cristianos) la teoría liberal de que el trabajador “arrienda” sus servicios al patrón. Esta doctrina, piedra fundamental de la economía atea, desgraciadamente adoptada por algunos malos patrones que quieren llamarse cristianos y aún frecuentan los sacramentos, es inmoral, poniendo al hombre, alma viva e imagen de Dios, al nivel de un caballo o un arado. No. El contrato de trabajo es contrato de sociedad. Nada de Arrendamiento. Y en esta sociedad, “el socio principal —dice Pío XI— es tanto el capitalista como el trabajador”¹⁴.

Son palabras que muestran palpablemente como la Iglesia formuló su visión del desarrollo material en una imagen de siglos, muy previa al desenvolvimiento de la economía moderna. En su espíritu, y aisladas del contenido espiritual propio del prelado, alimentarían la idea de “liberación” característica de la atmósfera postconciliar.

Las aguas se delinearón prontamente. Aunque los prelados José María Caro y Emilio Tagle pasaron del entusiasmo a la desconfianza hacia la nueva alineación de fuerzas político-religiosas, es decir, la aparición de un nuevo punto de orientación para los católicos en la Democracia Cristiana, el grueso de la Iglesia siguió esas aguas. El nuevo líder de la Iglesia, hasta 1983, el obispo y luego cardenal Raúl Silva Henríquez, encabezó decididamente el salto hacia delante de la parte quizás numéricamente más importante de la Iglesia a raíz del Concilio. Este último se convertiría en un verdadero santo y seña para identificarse con lo nuevo y lo moderno. ¿Quién representa mejor el “espíritu postconciliar”? Era la cuestión. En la habitual polaridad de “tradicionalistas” y “progresistas”, estos últimos se hicieron del timón.

La Iglesia quería participar en un proceso de cambio social cristianamente dirigido, que fuera respuesta al marxismo y que fuera mejor que éste. En el ambiente de los sesenta, esto conllevaba tomar algunas de las banderas del marxismo, o al menos de un socialismo que se suponía no leninista y diverso de la Revolución Cubana, pero a la vez no se sustraía completamente a su influjo y sortilegio. Hay un largo proceso que todavía tiene sus huellas a comienzos del siglo XXI, según el cual la palabra “liberación” sustituye a la de “salvación”; en la primera parece más alicaído el contenido trascendental de la segunda, y se refuerza la idea de un cambio aquí y ahora. Parece haber un “año-eje”, 1962, con dos documentos muy definitorios, “La Iglesia y el problema del campesino chileno”, y “El deber social y político de la hora presente”.

¹⁴ Entrevista con José Blaya Allende, *El Mercurio*, 17 de diciembre de 1939; en José María Caro, *La Iglesia Está con el Pueblo* (1939), p. 7.

En el primero, donde se juega la carta por la reforma agraria, política tan cuestionable mirada desde cuatro décadas después, aunque entonces apoyada por una gran mayoría, incluso a regañadientes por la derecha, se hace una referencia a la propiedad privada como derecho fundamental. El tono, sin embargo, deja ver un aliento milenarista. Reitera con fruición la condena al liberalismo. “Entre las funestas consecuencias del liberalismo, tan en boga en el siglo pasado, subsiste aún en algunas partes la tendencia a considerar al hombre que trabaja como un mero factor de producción y de riqueza”. Y pone el acento en la dimensión inmanente:

Las condiciones en que se encuentra en nuestros días el sector campesino, como hemos visto, reclaman con urgencia una profunda transformación de la estructura rural (...) Sólo, pues, un cristianismo plenamente encarnado, concreto, presente a lo largo de nuestra jornada, de nuestra existencia, de nuestra generación, hará desaparecer la tentación de abandonar a otras ideologías la valorización de la tierra y la humanización del hombre sobre la tierra en esta América Latina cristiana por nacimiento y por destino¹⁵.

El cristianismo “encarnado” y “concreto” parecía no un horizonte al que cada cristiano tenía que tomarlo como brújula, sino que un orden social posible. En muchos sentidos, esta carta y la que sigue eran expresiones de doctrinas seculares. La atención, sin embargo, se concentraba en los despuntes del nuevo milenarismo. Con todo, en términos políticos, no se dejaba todavía el campo del consenso antimarxista. En el segundo documento se da una condena clara al comunismo, cuyo avance se debe, entre otras razones, “a los abusos reales de la economía liberal” y a “una propaganda diabólica”. ¿La respuesta? Una acción determinada por parte del cristiano:

No queremos dejar de hacer presente que la debilidad e inoperancia de los gobiernos democráticos, la falta de una acción decidida para solucionar los graves problemas de la hora presente y la prolongación indebida de una situación injusta e intolerable, han llevado a gran parte de nuestro pueblo, aun en contra de su voluntad, a buscar la solución de su triste estado en la doctrina comunista (...). No se puede pretender ser cristiano y marginarse de los esfuerzos por reformar las estructuras sociales según la doctrina de la Iglesia¹⁶.

Aunque no necesariamente ajena a un espíritu liberal, este mensaje no estaba pensado primordialmente como reforzamiento del Estado de de-

¹⁵ Episcopado de Chile, pastoral colectiva del Episcopado de Chile, *La Iglesia y el Problema del Campesinado Chileno* (1962), pp. 13, 20.

¹⁶ Secretariado General del Episcopado de Chile, *El Deber Social y Político en la Hora Presente* (1964).

recho en el cual puede pervivir ese ambiente liberal. Dentro de la tradición católica, no tenía por qué cumplir con esa misión, y la crisis del liberalismo político en Chile no se debió ni mucho menos a la evolución de la Iglesia, aunque ésta aportó su grano de arena¹⁷.

La misma política chilena se fue vaciando de su espíritu liberal en los años sesenta, hasta expulsar de sí todo resto que hubiese quedado entre 1970 y 1973. Más que un ataque al espíritu liberal, se demostró la debilidad de este último en la cultura política chilena. El liberalismo político fue fuerte en Chile en el siglo XIX, hasta quizás el primer tercio del siglo XX. Se trataba de un estado de ánimo que se movía entre el viejo liberalismo de cuño decimonónico, el mundo laico en torno al radicalismo y la masonería, y en el Partido Liberal mismo, aunque en este último ya muy debilitado en las décadas que antecedieron a su disolución en 1965. Algo de este espíritu penetró en otras colectividades, en su práctica, en su adhesión —no pocas veces puramente retórica— a la democracia, en el mundo políticamente cristiano o socialista.

Pero se trata de una perspectiva en retirada, y a ello no era extraño el desprestigio de la idea de libertad económica, como el paralelo a la libertad política. Cuando en los sesenta hubo intentos por revivir el espíritu liberal, desde una posición de búnker, como la de la “Página Económica” de *El Mercurio* o los esfuerzos del senador liberal Pedro Ibáñez Ojeda, ello se hizo precisamente desde una posición preferentemente económica.

La posición de la Iglesia, como se ha dicho, nunca ha sido o debido ser, en la interpretación de sí misma, por tal o cual orden político de un momento histórico en sí. Entonces no tiene nada de raro que su preocupación central no haya ido dirigida a sostener una de las bases del Estado de derecho, como creemos es el “espíritu liberal”. En este sentido, los católicos en una parte de su acción pública deben “rascarse con sus propias uñas”, ayer y hoy. Si no fuera así, lo lógico sería que propiciaran un Estado teocrático, realidad completamente ajena a la historia cristiana. La Iglesia asumía una parte del lenguaje del mundo para “cristianizarlo”. Desde luego, es una actitud resbaladiza, donde “el mundo” y su lógica pueden subordinar al lenguaje religioso, o a la realidad trascendental hacia la que éste debe apuntar.

Para entender la tentación de sectores de la Iglesia con el mundo de las ideologías totalitarias (que indudablemente no eran vistas de esta manera, sino como “cambios” según los “signos de los tiempos”), se debe llamar

¹⁷ Hace más de veinte años dirigimos una tesis sobre este tema, Eduardo Araya Leupin, *Iglesia, Sociedad y Política. Chile 1958-1973* (1982). También, Luis Pacheco Pastene, *El Pensamiento Sociopolítico de los Obispos Chilenos 1062-1973. Perspectiva Histórica* (1985).

la atención hacia un fenómeno. En su llegada a los laicos, la Iglesia tenía dos grandes cauces. Uno era la religiosidad popular, que sigue con fuerzas a comienzos del siglo XXI, a pesar de la embestida de las nuevas sectas protestantes. Otro era el tipo de organizaciones del laicado, como la Asociación Nacional de Estudiantes Católicos (ANEC), o la Asociación de Universitarios Católicos (AUC) o, más importante, la Acción Católica de los años treinta a los cincuenta. Pero se estaban desdibujando hacia los sesenta, hasta desaparecer en las nuevas formas de movilización. De ahí que éstas tuvieran el atractivo adicional de sustituir a formas ya periclitadas. En las filas de las primeras, el reclutamiento provenía de la clase media y de la clase alta. Los nuevos grupos de acción social se dirigieron a los “sectores populares”, pero sus dirigentes y oficiales provenían de la clase media alta y de la clase alta.

Mayor sería el problema en la segunda mitad de los sesenta, cuando la Iglesia cayó en una crisis, de la cual todavía no sale del todo, casi cuarenta años después. (Otra cosa es la realidad netamente espiritual, que la Iglesia, como institución terrena con su punto de fuga en la mirada hacia Dios, *tiene* que vivir en crisis permanente.) Se vivieron las tensiones y los problemas de la Iglesia en el mundo, de manera quizás más intensa que en otras partes, como muchos rasgos del país en el siglo XX. La principal apuesta del cardenal Silva y de la mayoría del alto clero fue abrazar “los cambios”, como se veía en los documentos anteriores. Como en muchas partes, aquí en Chile tampoco hubo una correlación positiva. La Iglesia se abrió al mundo, pero el mundo no se abrió a la Iglesia. Incluso el papel prominente que jugó durante el gobierno militar no le ha sido reconocido en términos que vayan más allá de los pronunciamientos comunicacionales. Se contuvo la crisis en cuanto caída; pero las respuestas que se esperan de la Iglesia en cuanto a la relación del chileno moderno con la trascendencia, y en cuanto a un papel que se desprenda de ello, y que manifieste una conversión visible del país, eso sigue la ruta de la sociedad planetaria.

En el pronunciamiento político más importante antes del triunfo de Allende, días antes de las elecciones, el cardenal Raúl Silva se dirigió por el canal de televisión de la Universidad Católica, para decir que no había que sentir “miedo”, para qué “temerse los unos a los otros”. Lo que en cierto modo era un mensaje evangélico, en la semántica de 1970 fue un golpe al mentón de Jorge Alessandri, cuya campaña antimarxista, en realidad anexa a su candidatura, aunque con un mensaje de pesimismo acerca de la situación del país, recurría a un “miedo conservador”, por llamarlo así. (En 2003, mirando retrospectivamente al marxismo del siglo XX, y cómo cambiaron de visión quienes lo defendían en el Chile de 1970, resulta extraño que se advirtiera con temor el triunfo de una fórmula marxista en

Chile.) La Iglesia estaba con “los cambios”, aunque algunos obispos y muchos, muchos sacerdotes hayan votado por Jorge Alessandri.

Es cierto que el cardenal y la jerarquía de la Iglesia estaban sometidos a diversas presiones. No menor era la que ejercía la “Iglesia Joven”, o después los “Cristianos para el Socialismo”. Era el clero que quería identificarse con la fuerza de la historia, o más bien de la Historia, como entidad o “proyecto” que se resuelve en ella misma, es decir, en la inmanencia. Sus protagonistas provenían de un anhelo espiritual genuino en sus comienzos, pero que derivó hacia la realización del orden de la justicia en la tierra, junto a las fuerzas que se arrogaban la “vanguardia”. Otros sectores del clero veían este desarrollo con estupor, pero salvo en ciertas órdenes entonces todavía no importantes en Chile, no tendrían un lenguaje que los interpretara y les proporcionara una estrategia hasta la llegada de Juan Pablo II en 1978. Los jesuitas habían estado en la vanguardia del proceso de “asumir los cambios”, apoyando logísticamente a la Democracia Cristiana, y después, con titubeos, un acercamiento de ésta a la Unidad Popular. Se debe observar que la movilización por los cambios añadió fuerza a la movilización general del país entre 1970 y 1973, pero no trajo una afluencia de sectores nuevos, o impediría que otros se apartaran de la Iglesia. No dejó huellas en conversiones o en vocaciones, este último punto crucial en una sociedad espiritual como es la Iglesia.

Es por esto que hay que ver a muchos pronunciamientos eclesiásticos de esta época como un sutil equilibrio, y una preocupación no menor del cardenal era mantener la unidad de la Iglesia. El juicio sobre la “experiencia chilena”, el gobierno de la Unidad Popular, se puede encontrar resumido en un pronunciamiento de 1971, “Evangelio, Política y Socialismos”:

Junto con los anhelos de “personalización” y de “secularización” (entendido este último en el sentido sano de reconocerle a lo temporal su debida autonomía), es sin duda la tendencia moderna a la “socialización” de la vida humana uno de los más claros “signos de los tiempos” en que podemos discernir el llamado y la acción de Cristo como Señor y Liberador de la Historia (...) Hay en efecto muchos tipos de socialismos. Pero entre ellos es dable concebir algunos compatibles con el espíritu cristiano, es decir, en los cuales pudiera asegurarse debidamente que el Estado no se transforme en un poder dictatorial incontrolable y que, por lo mismo, pueda garantizarse adecuadamente el respeto y la promoción de los valores de liberación personal y social que proclama el Evangelio de Cristo resucitado”¹⁸.

¹⁸ Conferencia Episcopal de Chile, *Evangelio, Política y Socialismos* (1971), pp. 31, 34.

No sería el socialismo parte de los “signos de los tiempos”, aunque sí expresión crecientemente planetaria de la vida social, siguiendo una lógica extrema de la cual el mismo cristianismo estuvo en su origen (la “globalización” del imperio romano). En la crisis que desató la vía chilena hacia el socialismo, la movilización y el enfrentamiento, la Iglesia quiso representar un papel dentro de un espíritu liberal, para pacificar los espíritus¹⁹. No se pronunció sobre el fondo: ¿era legítima o no la “vía chilena”? No al menos antes del 11 de septiembre de 1973.

Afirmación de la democracia y desconfianza en la reforma económica

Después, la historia es muy conocida. Bajo el liderazgo del cardenal Raúl Silva, la Iglesia hizo el papel del papado ante el imperio. Fue la única “autonomía relativa” que por unos años hizo algo de contrapeso a los excesos del gobierno militar, apoyado éste a su vez por algunos obispos y parte del clero, y por muchos católicos. La labor del cardenal, por paradójico que suene, ayudó al mismo gobierno militar a no dar rienda suelta a la acción de la DINA y otros organismos entre 1973 y 1976; sin ese límite impuesto por la isla del Comité Pro Paz y la Vicaría de la Solidaridad, las cosas habrían sido sencillamente mucho peores. En la organización de estas comisiones, la dirección de la Iglesia no llamó a los sectores que habían sido sus críticos en la orientación política y económica tomada por el alto clero en los últimos años. Quizás esos sectores no estaban muy interesados en los derechos humanos, por lo soliviantado de los espíritus, que había sido el resultado de las máquinas de odio desatas por la Unidad Popular, y creían haberse salvado en la última instancia; y por la debilidad que en estos sectores, tal como se revelaría, tendrían las convicciones republicanas propias del Estado de derecho en la práctica liberal.

La célebre homilía del Cardenal del 18 de septiembre de 1974, “El alma de Chile”, contiene, por vez primera, una alabanza liberal-conservadora de la democracia chilena tradicional:

En un mundo que parece hostil a la tradición reactualizamos hoy, los chilenos, una que es bella y muy nuestra: darle gracias a Dios por Chile (...) Por eso es que una patria no puede echarse a andar indiferentemente por cualquier camino. La patria no se inventa. Sólo se redescubre y se revitaliza, y siempre en la fidelidad a su patrimonio de origen (...) Hay algo en nuestra alma, en nuestro

¹⁹ Sobre “movilización”, Joaquín Fernandois, “Transición al Socialismo y Confrontación en Chile, 1970-1973” (2003).

inconsciente colectivo que nos urge rechazar, como extraño al cuerpo social, todo aquello que signifique subyugar la persona o la nación a poderes extraños a ella misma. Expresémoslo en forma positiva: en el alma de Chile se da como componente esencial, el aprecio y la costumbre de la libertad, individual y nacional, como el bien supremo, superior, incluso, al de la vida misma²⁰.

Pocas veces en la historia de Chile ha habido un canto tan bello a su democracia. Sólo que nos preguntamos si este pronunciamiento no debió hacerse en 1970, delineando más claramente la opción política de los cristianos y los límites dentro de los cuales se debían leer “los signos de los tiempos”.

Ahora la democracia había ya estallado en mil pedazos, y de la polarización antiliberal había surgido una fórmula que ese año 1974 pensaba reordenar al país sobre bases permanentemente alejadas del espíritu liberal (hacia 1977 comenzaría una evolución lenta). Gran paradoja, la Iglesia, la antigua potencia desconfiada de la democracia, sería la defensora, en los inicios, de una vuelta a la democracia, a veces incluso arriesgando un salto al vacío. Sería la manifestación más coherente de los años siguientes, aunque hay que distinguir un momento.

En el discurso eclesástico, la democracia era muchas veces “la paz”, sobre todo en los ochenta, cuando ya estaban atrás los peores excesos policiales, pero la gran masa de los chilenos percibía un aire de enfrentamiento. En 1982, antes de arribar el momento clímax de las protestas, los obispos pedían un regreso a la democracia. “Ésta ha sido la tradición de Chile. Gracias a ella hemos vivido en paz durante largos años y hemos sido respetados en el mundo entero. Los abusos que haya habido no justifican una interrupción tan larga en la vida normal de la nación. Esto no es sano y nos ha traído las consecuencias que ahora lamentamos. Abrir los cauces de participación política es una tarea urgente. Antes que el nivel de las tensiones provoque una posible tragedia”²¹. En 1976, un planteamiento había acogido plenamente la demanda políticamente liberal del principio democrático, cuando los obispos afirmaron que “una ordenación jurídica, aprobada y respetada por todos, es garantía de una convivencia digna y racional”²².

²⁰ Cardenal Raúl Silva Henríquez, *El Alma de Chile* ([1974] 1976).

²¹ Conferencia Episcopal de Chile, “El Renacer de Chile y Otros Documentos” (1984), p. 37. Sobre la evolución de la Iglesia en estos años, y en este sentido, María Antonieta Huerta, *La Iglesia Chilena y los Cambios Sociopolíticos* (1988).

²² Conferencia Episcopal de Chile, *La Iglesia 1976: Orientaciones Pastorales para Chile* (1976).

El cambio de pontificado en 1978 y el cambio de arzobispo en Santiago en 1983 implicaron un cierto cambio en la dirección general de la Iglesia, moviéndose algo desde el polo “progresista” hacia el “tradicionalista”, sin tomar demasiado en serio estas descripciones. La política de presionar por un regreso a la democracia no cesó, aunque los mismos hechos chilenos de los ochenta, que diversificaron a los interlocutores políticos, le dieran más matices a la Iglesia. Pudo tomar una posición más arbitral, aunque finalmente La Moneda se interpuso. Más, entretanto, el nuevo prelado, luego cardenal Juan Francisco Fresno, entre sus iniciativas protagonizó el Acuerdo Nacional de 1985, donde lo que más tarde se comprobaría que era la gran mayoría de las fuerzas políticas chilenas se pronunció por lo que llamaríamos el “modelo occidental”, que en política no podía ser sino la democracia. Fue un espaldarazo a la democracia y a una evolución pacífica de Chile. Aunque el Acuerdo no se impuso, su letra se encontró representada en el Chile de los noventa.

Esto fue rematado por la visita de Juan Pablo II en 1987, quien apoyaría al “modelo occidental”, pero destacando su interpretación cristiana, bajo el liderato de la Iglesia, con un matiz que se diferenciaba de los de pronunciamientos antes citados:

Oh Chile (...) no dudes un momento en resistir a la tentación de quienes quieren olvidar tu inolvidable vocación cristiana y los valores que la plasman, para buscar modelos sociales que prescindan de ella o la contradicen (...) A la tentación anticristiana de los violentos que desesperan del diálogo y de la reconciliación²³.

Al llamar a la “reconciliación” le quitaba el suelo al continuismo de Pinochet y no sólo pedía simple y llanamente su sustitución, sino que el acuerdo entre las partes, la paz en el espíritu de la política moderna, aunque orientada a su interpretación cristiana. ¿Qué es esto en la práctica? Era más difícil de precisar, como se vería en los noventa.

Habría otro aspecto en el cual la Iglesia (la mayoría de ella, hay que añadir siempre) pudo ser fiel a la ruta de “cambio social” escogida en los sesenta. Era en el plano económico. Las reformas, que cambiaron el sistema de desarrollo que se había impulsado desde los treinta y consolidaron la referencia al “mercado”, se impusieron con sacrificios enormes para la población, en parte por falta de recursos, en parte por constreñimientos externos y por la brusquedad y quizás falta de sabiduría en economía política para aminorar sus efectos negativos iniciales. Para muchos que

²³ Juan Pablo II (1987), p. 95.

fueron formados a mediados del siglo XX, la clase política y los líderes de la izquierda, las reformas parecían una simple vuelta atrás. En la misma homilía del cardenal Silva se habían reiterado las expresiones condenatorias hacia el “liberalismo sin freno, que considera al lucro como el motor esencial del progreso económico”²⁴. Típico es el documento citado de la Conferencia Episcopal de Chile de 1982: “A la crisis económica mundial, se añadió la nacional, que ha provocado pérdida de confianza y de credibilidad en la política económica, lo que hace más difícil superarla”. Era casi un llamado a un salto en el vacío, aunque no podía ser más estrepitosa la sensación de fracaso que en esos días de fines de 1982. Luego, desde mediados de la década de los ochenta, ya desde el mismo Acuerdo Nacional, existiría otra interpretación más abierta hacia los cambios económicos, en cuanto eran un elemento de apoyo a la democracia.

Todo esto tiene una significación especial. Y es que en el Chile de las últimas tres décadas, en las relaciones del catolicismo y la Iglesia con el público general, se produjo uno de los cambios más paradójicos, de las tantas paradojas que nos ha tocado vivir a los chilenos. Los muchos católicos practicantes (harina de otro costales, el grado de entrega espiritual) que miraban con desconfianza los pronunciamientos de la jerarquía de la Iglesia en derechos humanos y democracia, como en sus críticas económicas, exigen después de 1990 acatamiento incondicional a los pronunciamientos episcopales sobre temas valóricos, mayormente concentrados en torno al largo debate sobre la ley de divorcio. Y el público, en parte también católico, que aplaudía los pronunciamientos de la mayor parte de la jerarquía durante el gobierno militar, a partir de 1990 se distanció de ella, por lo que se considera su actitud “poco abierta” en temas de valores, haciéndola objeto de crítica en muchos sentidos. Éste ha sido un tremendo cambio de papeles que ha ocurrido en los últimos 13 años, un verdadero “cambalache”, que los actores no parecen percibir, y de lo que guardan, aparentemente, buena conciencia.

Conciliación y angustia en los noventa

De la transición a la democracia, la Iglesia chilena saldría con un prestigio mundial pocas veces antes pensado. Mas esto no haría crecer su radio espiritual, creando un dilema que no parece exagerado si se califica de “vital” para el futuro del catolicismo en Chile. Hubo reconocimiento

²⁴ Cardenal Raúl Silva Henríquez, “El Alma de Chile” ([1974] 1976), p. 432.

institucional a la labor de la Iglesia, que por lo demás estaba dividida al interior en este sentido; pero no hubo una conversión espiritual visible. La Iglesia encontró a sus más caros defensores en los noventa entre quienes la habían criticado acerbamente desde los sesenta, en los sectores más conservadores del espectro político y en parte de la Democracia Cristiana. Todo esto no hay que entenderlo sólo de una manera política, sobre todo en una época de desdibujamiento de lo público y de la política. Se trata de sensibilidades que recorren la sociedad.

En muchos aspectos, en las últimas décadas se revivió un sentido de vida eclesial que estaba en entredicho entre los sesenta y los setenta. Pero en otros aspectos, en el tipo de sociedad pluralista que emergió a fines de siglo, de los varios tipos que ha habido en el Chile republicano, la Iglesia se ha encontrado con una sensación de estar inerme ante el público, en cierta soledad. Ya no tiene un público movilizad o en lo pastoral o en el mundo de la piedad, salvo la religiosidad popular, como para la Inmaculada Concepción en Lo Vásquez, pero esta última realidad parece que tiene su propia dinámica. Al desaparecer movimientos como la Acción Católica, al agotarse la “Iglesia popular”, el catolicismo chileno se ha visto privado de un medio que le era tradicional, aunque se trata de un fenómeno mundial. Se agrega el problema de las vocaciones, mas ¿una simple apertura, como se sugiere, hacia valores más liberales en el seno de la Iglesia sería suficiente para que ellas aumenten notoriamente? Aparte de que el sacerdocio podría experimentar reformas, en la sociedad moderna ha tenido un sentido de combate que le otorga su atractivo en la “batalla por las armas”.

El catolicismo ha tenido una nueva vida en algunas órdenes y ha empalidecido en otras. Entre las primeras, el Opus Dei, los Legionarios de Cristo, Schönstatt, la revitalización de los jesuitas. Sus posturas pueden sorprender y desagradar a diferentes grupos de católicos, pero revelan un proceso vital. Con todo, a lo que aquí se apunta es a que hoy la Iglesia debe pensar al “hombre público católico”, por darle un nombre, de una manera diferente de como lo había hecho en el pasado. Y este hombre o mujer, inmerso en la sociedad liberal, muchas veces tendrá también valores liberales en una multitud de temas que se mueven en el espacio ambiguo y traslapado entre los principios y lo debatible.

El tiempo de las querellas culturales

En sus inicios parecía que todo volvía a estar bajo la égida de la Iglesia. En 1990, el nuevo arzobispo de Santiago, monseñor Carlos Oviedo, más adelante cardenal, publicó una carta en la que afirmaba que “la

política, más aún en un régimen pluralista, es a la vez un estímulo y una llamada a practicar altas formas de virtud, sobre todo de la caridad y de la justicia, en la vida pública. Entre ellas, subrayo el respeto por el otro, sobre todo por el adversario”²⁵. Era una defensa en principio del liberalismo político, que supuestamente debía moverse entre los principios del apostolado de la Iglesia. El cardenal, creemos que inadvertidamente, incluye un grito de batalla de la época, si se quiere “un signo de los tiempos”: en vez de decir el “respeto al prójimo” (o de “ser un prójimo para mi hermano”, como hermosamente lo ha dicho el R. P. Beltrán Villegas)²⁶, dice “respeto *al otro*”. “Otro” y “otredad”, bella palabra esta última, han sido desgastadas por el empleo mecánico, ritual, como santo y seña casi de nivel ideológico. Empleada originalmente de manera creativa por antropólogos y lingüistas, ha devenido en lugar común que poco explica.

Porque ¿no es que el otro no puede acaso postular como algo propio e intransferible, que marca su “identidad”, una meta con valores antagónicos a los de la Iglesia? En cierta manera, es un nuevo campo de batalla por las almas, se da en lo que se tiene a bien llamar “batallas culturales”, aunque en el fondo sea algo recurrente en la historia. Monseñor Carlos Oviedo lo decía en 1997:

Vivimos un tiempo crucial de la historia, más allá del cambio de fechas (...). En esta nueva cultura hay valores muy positivos en la ciencia, en las comunicaciones (...) pero como lo dijo Juan Pablo II, “se percibe una crisis cultural de proporciones insospechadas” (...) Vemos la raíz profunda de estos problemas en el mundo que se ha ido apartando de Dios y ha crecido la ignorancia religiosa. Cuando el hombre y la mujer se olvidan de Dios la sociedad se hace más inhumana, se vuelve contra ellos. No podemos desconocer que esta situación nos interpela acerca del trabajo de siempre que es evangelizar la cultura²⁷.

Es como si las fuerzas religiosas y las que representan una secularización agresiva y arreligiosa se hubiesen puesto de acuerdo en que el nuevo campo de batalla sea la “cultura”. Esto se relaciona en la atmósfera intelectual de después de la Guerra Fría con que las diferencias culturales han reemplazado a las querellas ideológicas. Hay que tener alguna distancia con las tesis simples que pretenden explicarlo todo, aunque no se puede negar que aquí se halla un filón.

²⁵ Cardenal Carlos Oviedo Cavada, “Los Católicos y la Política” ([1990] 1998), T. I, p. 15.

²⁶ R. P. Beltrán Villegas, “La Caridad y el Otro como Otro” (2001).

²⁷ Cardenal Carlos Oviedo Cavada, homilía del 25 de julio de 1997 ([1997] 1998), T. II, p. 835.

Lo apasionante y a la vez angustioso de esta tensión es que la justa se mueve en torno a la definición de “particularidad” *versus* “universalidad” de valores y postulados. La ironía se nos hace consciente cuando vemos que esta médula del debate se da hoy en todo el mundo. De alguna manera existe una universalidad tácita de valores, sólo que se despliega en forma particular, que a unos les parece que es lo legítimo como decisión particular, y para otros es una violación de un principio universal. Las posiciones que hoy día son consideradas como “liberales” en valores defienden afanosamente la primera postura, y aparecen como el objeto de la crítica del grueso del catolicismo contemporáneo.

No es tan simple la cosa. Desde siempre, los liberales en sus diferentes versiones han sostenido la universalidad de algunos principios. Y la posibilidad del principio del particularismo choca con el particularismo de quienes niegan a ese otro particularismo. El caso del fundamentalismo islámico es el ejemplo más patente de una realidad que aparece por doquier. También, dentro del catolicismo, muy tempranamente se desarrolló la “casuística”, que era la actitud práctica ante el carácter completamente único de cada hecho histórico, individual y colectivo. Parece que es una categoría de la existencia humana el que seamos seres inalienablemente en tensión interna por la realidad particular y el horizonte universal. No es raro que el catolicismo y el liberalismo tiendan a estar en colisión en este aspecto; a la vez, ello pertenece a la condición del hombre moderno que se encuentra en esta circunstancia, y es la fuente de una riqueza insospechada.

En el Chile actual, en el lenguaje de los debates de la clase política y del público ilustrado en general, se tiende a ver a las posiciones del catolicismo y del liberalismo como antagónicas. Se ha visto, en cambio, que existe una permeabilidad entre las posturas, una práctica del catolicismo que incluyó la toma de posiciones que alguna vez pudieron percibirse como “liberales”, en el sentido de “ajenas” y quizás peligrosas. Tampoco ha existido, ni en Chile ni en ninguna parte, un liberalismo instalado en una especie de vacío, sino que siempre en tensión con otras fuentes de la cultura y de la sociedad.

Desenmascaramiento, la verdad posible, Dios

En los debates de esta mismísima hora existe un tema de singular importancia. El liberalismo no es simple *desenmascaramiento*. A esta experiencia actual se la celebra o se la teme, pero existe como una potencia amenazadora sobre todo lo existente. Es la traducción del viejo anhelo de exclamar “¡el rey está desnudo!”, que todos sentimos de vez en cuando.

Como actitud general, tiene una primera culminación en el supuesto de que la verdad no existe, que a su vez es la contrapartida de afirmar que sí existe, “y sucede que yo soy el único intérprete autorizado” para entender los fenómenos de la historia. Llega a su hora cero, la segunda culminación, cuando el desenmascarador es a su vez desenmascarado. Es una dialéctica sin fin que conduce al combate del poder por el poder.

El ser humano no constituye una esencia que se develará una vez que le hayamos arrancado sus máscaras, sus mentiras, cuando se le despoje de todas sus vestiduras. El hombre se expresa a través de signos, de símbolos, de creaciones particulares, a la vez no subjetivas en cuanto arbitrarias, sino que crean un depósito de humus que lo alimenta a lo largo de su vida y de su historia. No existe el ser humano simplemente despojado de sus máscaras. Sólo cuando lo nutricio no yace en su suelo, esos velos sutiles se transforman en la mascarada, y se está en presencia de la sempiterna hipocresía; el poder liberador se transforma en estructura de represión. Como en todas las grandes realidades humanas, es un velo sutil lo que separa a lo uno de lo otro.

Para decirlo en pocas palabras, el espíritu liberal se halla en el terreno de esa frontera. Intenta definir el lugar del velo, sin poder jamás determinarlo, si bien en el esfuerzo entrega constantemente orientaciones positivas. Como todos los grandes hechos que constituyen al hombre en cuanto hombre, “el lugar del velo” no debe ser iluminado definitivamente, ya que significaría su aniquilación. El liberalismo, en este sentido, no puede ser confundido con simple desenmascaramiento. Desde cualquier perspectiva que se aproxime a este último, caerá en la tentación nihilista. En cambio, en la búsqueda de los límites y de su constante redefinición, que es casi siempre poner bajo nueva luz antiguas verdades, está la misión de ese espíritu liberal.

En Chile se tiende a ver este desenmascaramiento como combate de “los liberales” contra conservadores cerriles. En Chile también la hipocresía mueve montañas, es cierto, y no es la menor el emplear a la religión como terapia, emparentada con la tarjeta de presentación social. Lo que aquí se quiere decir es que una parte de lo que aparece como hipocresía en el lenguaje corriente, constituyen defensas quizás necesarias para la intimidad, para la distinción entre lo público y lo privado (premisa de un espíritu liberal), para el cuidado conservador por lo frágil. La respuesta no puede transformarse en un gruñido nihilista: “¡que se sepa todo!”.

El cristianismo no es una religión intimista. La misión pastoral es parte de la sustancia de la vida de la Iglesia, incluyendo el juicio moral. No obstante, es enorme el número de temas y debates en donde, al acabo de décadas o de siglos, la Iglesia pasa del rechazo a la incorporación de

posiciones, aunque las someta al cedazo. La Iglesia, entre otras cosas, ha llegado a ser una suerte de comentadora de la sociedad moderna. Sin ella, se hace un vacío, que es lo que quizás se observa en la cultura europea de las últimas décadas.

Mas, finalmente, la Iglesia no vive de este papel, sino de ser comunicadora de una esencia humana, la orientación a lo sagrado. Su terreno nutricional más rico debe ser siempre la comunicación con la experiencia espiritual. Si la Iglesia sólo fuera la predicación de una moral y la ejecutora de labores asistenciales, no sería más que la competencia de otras organizaciones; habría que limitar la cuestión a preguntar por la eficacia relativa. Por sobre todo, al afincarse en la definición del deber ser y de la caridad tiene que lidiar con el claroscuro de la vida. La modernidad ha entregado una visión con distancia acerca de la vida humana; es una realidad cultural nueva en la que estamos inmersos, y lo está la Iglesia, en Chile y en el mundo.

La fuerza de la Iglesia, como religión, en Chile y en el mundo, sólo puede radicar en último término en transmitir la experiencia de lo sagrado al hombre moderno; revivir lo numinoso en medio de la apariencia devastada del espíritu de nuestra época. Pertenecer al campo de las grandes experiencias humanas, que se aparecen en el tiempo y a la vez nos transmiten la clara noción de lo supratemporal. Parece un tipo de realidad que en el mundo moderno ha sido asumido por el arte en diversas manifestaciones. Chile, como parte de la sociedad planetaria, no escapa a este dilema.

Hay algo más allá del arte, que es la experiencia espiritual pura. A la vez, nada más enrarecido en nuestro mundo. El mismo arte y las creaciones del espíritu de la modernidad, en su dimensión de Dios, pueden estar resumidos en tres expresiones ya clásicas, que escogemos del mundo de la escritura.

Nietzsche: “Dios ha muerto”.

Léon Bloy: “Dios se retira”.

Dostoiewsky: “Si Dios no existe, todo está permitido”.

Cada una de estas expresiones merecería una profunda filología²⁸. Si no se las mira separadas, como frases sueltas, aisladas, sin relación entre sí, como meras “opciones”, y en cambio se las piensa como pertenecientes a un mismo campo de fuerzas espirituales, entregan un depósito premunido de tesoros insospechados.

²⁸ Nos atreveríamos a agregar el título de una película alemana de los años cincuenta, que trata sobre refugiados alemanes de la época nazi, en los treinta y comienzos de los cuarenta, cuyo director y otros datos hemos olvidados, pero no su título decidor y estremeecedor: “Dios no cree en nosotros” (“Gott glaubt nicht an uns”).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Araneda, Fidel. *El Arzobispo Errázuriz y la Evolución Política y Social de Chile*. Santiago: Editorial Jurídica, 1956.
- Araya Leupin, Eduardo. *Iglesia, Sociedad y Política. Chile 1958-1973*. Universidad Católica de Valparaíso, 1982.
- Caro, José María (entonces arzobispo). Declaraciones. *Revista Católica*, 910 (enero/febrero de 1944).
- Caro, José María. *La Iglesia Está con el Pueblo*. Valparaíso: Audax, 1939.
- Carta encíclica. *Con Ardiente Pena*. Marzo de 1937.
- Carta encíclica. *Divini Redemptori*. Marzo de 1937.
- Conferencia Episcopal de Chile. *Evangelio, Política y Socialismos*. Santiago: Conferencia Episcopal de Chile, 1971.
- Conferencia Episcopal de Chile. *La Iglesia 1976: Orientaciones Pastorales para Chile*. Santiago: Conferencia Episcopal de Chile, 1976.
- Conferencia Episcopal de Chile. *El Renacer de Chile y otros Documentos*. Santiago: Centro Nacional de Comunicación Social del Episcopado, 1984.
- Covarrubias, María Teresa. 1938. *La rebelión de los jóvenes. El Partido Conservador y la Falange Nacional*. Santiago: Editorial Aconcagua, 1987.
- Douglass, R. Bruce y David Hollenbach (eds.). *Catholicism and Liberalism. Contribution to American Public Philosophy*. N.Y.: Cambridge University Press, 1997, original, 1994.
- Episcopado de Chile. "Pastoral colectiva de los Obispos de Chile, sobre la separación de la Iglesia y el Estado". *Revista Católica*, 25, 578, 3 de octubre de 1925.
- Episcopado de Chile. Pastoral colectiva del Episcopado de Chile. *La Iglesia y el Problema del Campesinado Chileno*. Santiago: Secretariado General del Episcopado de Chile, 1962.
- Fernandois, Joaquín. "Die Zeitgeschichte Chiles im Lichte der Theorie vom 'europäischen System'" ("La Historia Contemporánea de Chile a la Luz del 'Sistema Europeo'"). En Helmut Fleischer y Pierlucca Azzaro (eds.). *Das 20. Jahrhundert. Zeitalter der tragischen Verkehrungen. Forum zum 80. Geburtstag von Ernst Nolte*. Munich: Herbig, 2003.
- Fernandois, Joaquín. "Transición al Socialismo y Confrontación en Chile, 1970-1973", *Bicentenario*, 2, 2 (2003), Santiago.
- Góngora, Mario. "Historia y Aggiornamento". En Mario Góngora, *Civilización de Masas y Esperanza y Otros Ensayos*. Santiago: Vivaria, 1987. [Originalmente apareció en *Dilemas*, 6, 1970.]
- Huerta, María Antonieta. *La Iglesia Chilena y los Cambios Sociopolíticos*. Santiago: Pehuén, 1988.
- Juan Pablo II. En Fundación Nacional de la Cultura (compilador), *Juan Pablo II en Chile*. Santiago: Fundación Nacional de la Cultura, 1987.
- Juan Pablo II. *Carta Encíclica Centesimus Annus del Sumo Pontífice Juan Pablo II en el centenario de la Encíclica Rerum Novarum*. Santiago: Editado por CENCOEP, 1991.
- Krebs, Ricardo y otros. *Catolicismo y Laicismo. Las Bases Doctrinarias del Conflicto entre la Iglesia y el Estado en Chile 1875-1885*. Santiago: Ediciones Nueva Universidad, 1981.

- Lira, Osvaldo. *Catolicismo y Democracia*. Santiago: Corporación de Estudios Nacionales, 1988.
- Maza Valenzuela, Erika. "Catolicismo, Anticlericalismo y Extensión del Sufragio a la Mujer en Chile". *Estudios Públicos*, 58 (1995).
- Moreno, Fernando. *Iglesia y Democracia*. Revista de Ciencia Política, N° 9-10, 2 (1987-1988).
- Oviedo Cavada, Carlos (cardenal). "Los Católicos y la Política". En Cardenal Carlos Oviedo Cavada, *Documentos Pastorales, Tomo I*. Santiago: Arzobispado de Santiago, 1998. [Carta dada a conocer originalmente en 1990.]
- Oviedo Cavada, Carlos (cardenal). Homilía del 25 de julio de 1997. En *Documentos Pastorales, Tomo II*. Santiago: Arzobispado de Santiago, 1998.
- Pacelli, Eugenio (cardenal). Carta dirigida al clero chileno en agosto de 1934. *Revista Católica*, 35, 799 (noviembre de 1935).
- Pacheco Pastene, Luis. *El pensamiento sociopolítico de los obispos chilenos 1062-1973. Perspectiva histórica*. Santiago: Salesiana, 1985.
- Pereira, Teresa. *El Partido Conservador 1930-1965. Ideas, Figuras y Actitudes*. Santiago: Vivaria, 1994.
- Primer Concilio Plenario Chileno. Presidido por Don José María Caro Rodríguez*. Santiago: Imprenta Chile, 1955.
- Secretariado General del Episcopado de Chile. *El Deber Social y Político en la Hora Presente; Los Obispos de Chile Hablan*. Santiago: Secretariado General del Episcopado de Chile, 1964.
- Serrano, Sol. "La Definición de lo Público en un Estado Católico. El Caso Chileno, 1810-1885". *Estudios Públicos*, 76 (primavera de 1999).
- Silva Henríquez, Raúl (cardenal). "El Alma de Chile". En Hernán Godoy Urzúa, *El Carácter Chileno*. Santiago: Editorial Universitaria, 1976.
- Tagle, Matías. "La Separación de la Iglesia y el Estado en Chile. Historiografía y Debate". *Historia*, 30, 1997.
- Villegas, Beltrán (R. P.). "La Caridad y el Otro como Otro". *Estudios Públicos*, 81 (2001). □