

# Católicos y Políticos

una IDENTIDAD en TENSIÓN

COLECCIÓN  
**Quinta**  
CONFERENCIA  
REALIDAD SOCIAL 2





CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO

# Católicos y Políticos

una IDENTIDAD en TENSION

CUATRO HIPÓTESIS SOBRE LOS LÍMITES Y ALCANCES  
DE LA PRESENCIA DE LOS CATÓLICOS EN LA POLÍTICA  
LATINOAMERICANA

*Secretaría General  
Observatorio*

Bogotá, D.C. - Colombia  
2005

*Con las debidas licencias eclesiásticas.*

© Consejo Episcopal Latinoamericano, CELAM

Reservados todos los derechos

Carrera 5 N° 118-31

Apartado Aéreo 51086

celam@celam.org

Tels: (571) 657 8330

Fax: (571) 612 1929

Bogotá, D.C., 2005

ISBN colección:

ISBN volumen:

Diseño de Carátula y Diagramación

Centro de Publicaciones - Carolina Salazar N.

Av. Boyacá N° 173-71

Tel: (571) 668 0900 / 671 4789 Fax: (571) 671 1213

editora@celam.org

Impresión:

Javegraf

Tel.: (571) 416 1600

Impreso en Colombia - Printed in Colombia

## PRESENTACIÓN

---

**L**a actividad política por su propia naturaleza es de índole contingente. Su adecuada interpretación no es fácil debido a que siempre es preciso tomar en cuenta los contextos en los que se despliega, las ideas que la impulsan y la frágil condición humana de todos los actores que participan en ella. Muchas cosas que adquieren una gran relevancia en una determinada situación coyuntural, suelen perderla cuando el mismo fenómeno se analiza con una perspectiva que busque rebasar los fragmentos y alcanzar una comprensión mayor. Así mismo, realidades apenas perceptibles al interior de eventos puntuales cobran gran importancia luego de que una mirada más honda las analiza desde un punto de vista diverso, más permanente y universal.

El informe que en esta ocasión presentamos justamente busca ofrecer hipótesis sobre el significado de los católicos en la actividad política en América Latina. Esto quiere decir que evitando hacer un mero recuento de hechos que nos perdiera en una multitud de datos, los autores nos ofrecen materiales para bosquejar una comprensión, que entre otras cosas, nos permita dar un paso adelante respecto de los fáciles clichés que caracterizaron la polarización ideológica del siglo veinte y en particular la denominada “guerra fría”. Al revisarse países, corrientes y conflictos a través de los ensayos aquí reunidos parecieran insinuarse algunas ideas comunes de entre las cuales entresacamos las siguientes:

- a) Las categorías “derecha” e “izquierda” (y otras similares: “conservador” y “liberal”, “tradicionalista” y “progresista”, etc.) que en algún momento permitían identificar los perfiles de personas y de grupos, en la sociedad y aún en la Iglesia, hoy resultan insuficientes no sólo para interpretar el presente sino aún para lograr una comprensión adecuada del pasado. En más de una ocasión los grupos en confrontación vivieron de manera simétrica los mismos problemas, utilizaron las mismas estrategias y estimularon la misma racionalidad política (revestida en cada caso del ropaje propio de la posición particular).
- b) La fe cristiana ciertamente no puede permanecer indiferente ante los múltiples y complejos desafíos sociales y políticos que la realidad continuamente ofrece. Sin embargo, es preciso recordar una y otra vez que la fe no se identifica unívocamente con un cierto tipo de acción política (por “buena” o “acertada” que a alguien pueda parecerle). Aún en el caso de una acción o de un programa político que por su contenido puedan encontrarse más o menos cercano a ciertos valores evangélicos, es necesario afirmar que la fe en Cristo los trasciende. El cristianismo, si bien puede y debe inspirar a los fieles laicos constructores de las nuevas sociedades que todos anhelamos, ofrece una vida irreductible a cualquier modo de organización puramente humana.
- c) Entendiendo plenamente la libertad que ha de caracterizar las opciones políticas que de manera individual o colectiva realicen los laicos, la fidelidad al evangelio nos obliga a todos (fieles laicos, consagrados, sacerdotes, obispos) a promover activamente los valores del Reino. La opción preferencial por los pobres, en este sentido, no puede ser obviada. No podemos ignorar que el cambio cultural que se está experimentando en todo el continente nos comparte en ocasiones actitudes,

compromisos y dinámicas sociales que se caracterizan por su incapacidad para leer las obligaciones que brotan de la dignidad de las personas, en especial, de quienes se encuentran marginadas y excluidas del desarrollo. El cristianismo en este terreno tiene un aporte específico que ofrecer. La novedad y originalidad del amor y la responsabilidad cristianas introducen un *ethos* de reconciliación y compromiso fraterno en las luchas por la justicia social sin el cual fácilmente se deriva en excesos contrarios a la justicia que precisamente se busca restaurar y promover.

- d) La multiforme crisis de los católicos involucrados en la política nos obliga a tratar de imaginar nuevas formas de acompañamiento pastoral a los fieles laicos para crear a su vez nuevas formas de presencia efectiva. Estas nuevas presencias tendrán que tomar en cuenta entre otras cosas el pluralismo que caracteriza a nuestras sociedades y la facilidad con la que la identidad cristiana y eclesial puede diluirse. Muchos modelos de presencia católica en la política nacidos en la modernidad sufren hoy agotamiento y se encuentran rebasados por una realidad que cada vez menos se logra comprender. Pareciera que en la situación presente se necesita emprender un ambicioso proceso educativo en todos los niveles de la vida eclesial que posibilite estabilizar formas de acompañamiento comunitario para que la fe vivida en medio del mundo – y particularmente en medio del mundo político – pueda permitir hacer una relectura creyente de la realidad y desde ahí hacer su aporte con creatividad y sin colapsarse.

Estas y otras ideas que surgen a lo largo de este informe parecen mostrar nuevamente que

*es insuficiente y reductivo pensar que el compromiso social de los católicos se deba limitar a una simple*

*transformación de las estructuras, pues si en la base no hay una cultura capaz de acoger, justificar y proyectar las instancias que derivan de la fe y la moral, las transformaciones se apoyarán siempre sobre fundamentos frágiles<sup>1</sup>.*

Así, el desafío que tenemos al intentar repensar la presencia de los católicos en la política no es simplemente el desafío de la falta de un cierto “plan” o de una cierta “estrategia” organizada de transformación estructural, sino el reto de cómo revitalizar auténticamente la cultura a través de la vivencia de la fe y de cómo repropone la fe al interior de una cultura y de unas estructuras que en muchas ocasiones sólo aprecian el encuentro con Jesús como un fenómeno significativo para la vida privada.

Esperamos, sinceramente, que este segundo esfuerzo de investigación organizado por el OBSERVATORIO del Consejo Episcopal Latinoamericano resulte de interés y utilidad para todos sus lectores.

MONS. CARLOS AGUIAR RETES  
*Obispo de Texcoco*  
*Primer Vicepresidente CELAM*

DR. RODRIGO GUERRA LÓPEZ  
*Coordinador del Observatorio, CELAM*

29 de junio de 2005  
San Pedro y san Pablo

---

<sup>1</sup> Congregación para la Doctrina de la Fe, *Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política*, 24 de noviembre de 2002, n. 7.

# HACIA NUEVAS PRESENCIAS CATÓLICAS EN LA POLÍTICA

---

*Jean Meyer\**

## 1. NUEVE PUNTOS RECORDATORIOS

1. La Iglesia latinoamericana es inseparable del resto de la Iglesia católica romana; por lo tanto ha sido marcada por el largo pontificado de Juan Pablo II. Debemos pensar que la existencia misma del papado, contra lo que hemos vivido en el siglo XX, no es algo obvio. Su duración multiseccular tiene algo de fabuloso que desafía a las leyes de la historia: “todo imperio perecerá...”. Una monarquía algo democrática, con todo y su verticalismo, reconducido por los obispos y por los curas, sin más soporte temporal, en medio de un mundo de Estados que descansan sobre el dinero y las armas; una autoridad internacional libremente consentida por cientos de millones, cuando cada nación insoporta cualquier

---

\* Doctor en Historia por la Universidad de París; Profesor-investigador del Centro de Investigación y Docencia Económica (CIDE), División de Historia; Director de la Revista de Historia Internacional “Istor”; Autor de cincuenta y cinco libros entre los que destacan: *Historia de los cristianos en América Latina. Siglos XIX y XX*, Jus, México 1999; *Samuel Ruiz en San Cristóbal*, Tusquets, México 2000; *El conflicto entre la Iglesia y el Estado*, Clío, México 1999; *La cristiada, Siglo XXI*, México 2000, 3 Vols. (20ª edición). E-mail: jean.meyer@cide.edu

ingerencia extranjera o intervención supranacional (véase la debilidad de las Naciones Unidas). La Roma pontificia es una paradoja en el mundo contemporáneo desde hace tiempo.

Por lo mismo, el pontificado por venir podrá traer novedades como las que trajo en su tiempo un Juan XXIII, un Pablo VI y el papa actual. La Iglesia latinoamericana, en su cuerpo episcopal, en gran parte reclutado bajo la influencia de Juan Pablo II, deberá leer con cuidado los signos de los nuevos tiempos de la Iglesia y del mundo, y cambiar.

2. En el mundo del siglo XXI las grandes naciones católicas se encontrarán en nuestro continente: Brasil, México pero también Estados Unidos. El peso actual de Europa en el gobierno central de la Iglesia irá disminuyendo rápidamente y la responsabilidad latinoamericana irá creciendo. Una pregunta, no la única pero una de las importantes, es la de saber *si el cristianismo en su versión católica, si la Iglesia Católica, laicos y eclesiásticos unidos, puede todavía ejercer una acción social, a través de la política y/o de otra manera.*

Al ver los enormes contrastes entre la sociedad eclesiástica y la sociedad laica, al seguir su evolución interna en sentido opuesto; uno se pregunta a veces que pueden tener de común y cómo la primera podría actuar sobre la segunda. La hora gloriosa que conoció la Democracia Cristiana en el siglo XX, tanto en Europa como en América latina, parece haber pasado para siempre y se puede decir lo mismo de los avatares políticos, violentos o no violentos, de la teología de la liberación, o de las alianzas con las dictaduras tradicionales (conservadoras) o duramente modernizadoras al estilo de los regímenes militares de Brasil y Chile.

3. La reflexión solicitada se ejerce desde un punto de vista político, más que de un punto de vista religioso. No es del cielo, de las alturas del dogma, de la vivencia de la fe, que evalúe las luchas sociales y la evolución política de América latina, y la participación de los cristianos en ellas. Ese panorama se ve desde el piso más bien bajo de las ciencias sociales, a la luz cotidiana de la historia y de la experiencia vulgarmente racional. No se trata de la nueva Jerusalén, sino de nuestra ciudad demasiado terrenal, siempre en construcción, demolición, ruina, reconstrucción.
4. Se nos dice, con razón, que las sociedades no pueden hacer de la economía un principio moral y que la evaporación del sentimiento religioso deja un vacío en las muchedumbres modernas. Nuestras sociedades civiles no deberían temer a la influencia de la Iglesia, después de casi dos siglos de un proceso de secularización; no hay espacio ni para el anticlericalismo, ni para el clericalismo. Temer al Papa, a los curas, a los católicos en nuestros países donde la libertad de conciencia y la libertad de pensar son un hecho, es algo arcaico. Sin embargo, ese sentimiento existe y se fortalece cuando, en mayo de 2004, la legalización del divorcio en Chile provoca las protestas de las autoridades eclesiales (un hombre político católico, Patricio Alwyn, se encuentra sin embargo al origen de esa reforma, prueba de que las contradicciones no son ausentes en el seno de la Iglesia).
5. En política somos generalmente víctimas de una ilusión de óptica: la mayoría de los políticos, la mayoría de los contemporáneos ven mal y juzgan mal porque perciben el presente a través y sólo a través del pasado: pueden perdonar, no pueden olvidar. Quién olvida la persecución religiosa (México, entre 1926 y 1938 o Cuba después de 1959), quién la alianza entre la Iglesia (a veces toda la jerarquía, otras veces unos obispos, pocos o

muchos) y un régimen de derecha. La confusión muy normal entre la Iglesia y un partido que se proclama católico o cristiano ha costado caro en el pasado, en muchos países, y sus efectos se hacen sentir hasta la fecha, en la memoria infeliz de los no católicos.

Cierta izquierda, como ciertos protestantes (ellos más bien de derecha), a veces extrema, siguen viendo detrás de la Iglesia a Gregorio VII e Inocente III, la teocracia y la inquisición. Cuando en 1891 León XIII publicó su encíclica *Rerum Novarum* un viejo francés exclamó: “¿A qué viene el Papa en este asunto, y por qué la Iglesia y los curas tratan de la cuestión social?”. Todo el siglo XIX y buena parte del XX pretendieron excluir a la Iglesia de los negocios de este mundo. El liberalismo secularizado pensaba que la religión debía limitarse a los asuntos del cielo y encerrarse, como el clero, en sus templos, conventos (cuando se toleraban), seminarios. La religión debía quedarse en el “fuero interno” de la conciencia individual. Por eso, se llegó al extremo de prohibir toda manifestación “externa” de la religión como peregrinación, procesión, traje eclesiástico, símbolos religiosos individuales (medallas, crucecitas) o colectivo (monumentos, nuevos templos).

Si la separación de los reinos – al Cesar etc... – es perfecta teología, la separación total del espiritual y del temporal era y es una ilusión. Ni la Iglesia eclesiástica (el clero), ni la Iglesia eclesial (los fieles y el clero), pueden vivir fuera del mundo y desinteresarse del tiempo del mundo. *Esa discusión ha terminado*. Hasta los enemigos de la Iglesia reclaman cuando calla, cuando no interviene.

6. La intervención de la Iglesia y de los cristianos como cristianos y miembros de la Iglesia, en la política se justifica bajo dos rúbricas que pueden fusionar: la defensa de los

derechos humanos, especialmente de todos los débiles y desamparados, y la cuestión social. Saint Simon, profeta de la modernidad, le decía en 1825 al Papa:

*El verdadero cristianismo debe hacer los hombres felices, no sólo en el cielo, sino en la tierra. Su tarea consiste en organizar la especie humana según el principio fundamental de la moral divina (...) tiene Ud. que usar franca y enérgicamente de todos los recursos y medios de la Iglesia militante para mejorar prontamente el estado moral y físico de la clase más numerosa<sup>2</sup>.*

Sesenta y seis años después, León XIII contestaba a tal invitación, poniendo las bases de lo que se iba a llamar “Doctrina social de la Iglesia”.

7. La Revolución, desde la francesa hasta la castrista, pasando por la mexicana en algunos de sus momentos álgidos, pretendía del pasado hacer *tabula rasa* y construir una sociedad sin la Cruz y sin Dios. Su fracaso, el derrumbe de la nueva torre de Babel, hace sentir sus efectos en la crisis ideológica y política actual, hecha de vacío y escepticismo a veces cínico.

En cuanto al liberalismo del siglo XIX y a sus avatares contemporáneos vio y sigue viendo a la Iglesia con los lentes de un grosero utilitarismo. Como bien dijo Voltaire: “es necesario que haya un Dios para que mi arrendatario no me robe”. La religión como gendarme protector de la autoridad y de la riqueza. “Los obispos son mis prefectos en traje morado”, decía Napoleón y los autores de todos

---

<sup>2</sup> “Le Nouveau Christianisme”, en *Oeuvres de Saint Simon*, Paris 1832, p. 138.

los concordatos de los siglos XIX y XX no pensaban de otro modo. Cuando el Concilio Vaticano II recordó el compromiso por los pobres, reiterado y ampliado en la Conferencia de Medellín, no hizo más que repetir las palabras evangélicas, según una tradición que corría de los Padres de la Iglesia hasta el Bossuet del sermón aquel “Sobre la eminente dignidad de los pobres en la Iglesia”. Bossuet dijo:

*la Iglesia es propiamente la ciudad de los pobres, en su primer plano ha sido edificada solo por los pobres, los cuales son los verdaderos ciudadanos de esa bienaventurada ciudad que la Escritura llamó la ciudad de Dios.*

Nuestro mundo desprecia el viejo vocablo *caridad*, *cáritas*, y se equivoca porque lo confunde con la moneda que se le da al limosnero. Habla mucho de justicia y tiene razón, pero justicia y caridad deben caminar al compás, lo que molesta al realismo político. Justicia, solidaridad, fraternidad son conceptos, verdades de filiación cristiana, ahora invocadas por la democracia política.

No es una razón para que la Iglesia y los cristianos abandonen esos conceptos a los políticos. Cuando en el mundo no hay justicia, cuando la justicia esta humillada, la Iglesia, los cristianos no pueden callarse. Encerrarse en el silencio del templo o en la liturgia de la celebración en el templo, es lo que querían y quieren liberales, revolucionarios, dictadores y neoliberales. *Encerrarse en el silencio sería abdicar.*

8. Sin embargo queda de pie la objeción de siempre: ¿las cuestiones políticas, las cuestiones económicas relevan de la competencia de la Iglesia, pueden ser resueltas por

el *Roma locuta* de las encíclicas, por más interesantes que sean? ¿Existe una política cristiana, una economía política cristiana? Preguntarlo es como preguntar si existe la física o la química cristiana. ¿Unas matemáticas católicas? Sí y no. Sin contar con las inmediatas divergencias entre cristianos sobre este asunto. Hay cristianos de derecha, de izquierda, centristas, activos, pasivos, como hay cristianos que se niegan a portar las armas y cristianos que son soldados y oficiales. Nadie se atreverá a decir que hay una ortodoxia política o económica cristiana, mientras que reconocemos la existencia de una ortodoxia teológica. ¿O pretendemos añadir al catecismo un capítulo sobre las verdades y los errores económicos y políticos?

Eso explica porque una agenda católica ha resultado de difícil implementación con todo y que existe la denominada “Doctrina social de la Iglesia”. Sencillamente porque creo que no puede haber una agenda política católica (tampoco cristiana); de existir, significaría, en nuestros tiempos democráticos, la necesidad de agrupar a todos los católicos en un solo partido católico. Fue el intento del Partido Católico Nacional en México, a principios del siglo XX, y de la Democracia Cristiana en muchos países de América latina y de Europa. Dio sus frutos pero no pudo establecer una agenda única ni juntar nunca a todos los católicos, ni a todos los cristianos (en el caso de la DC alemana ecuménica).

Pienso que el único lazo que une la Iglesia a la política es la moral. En el año jubilar 2000, Juan Pablo II proclamó a Tomás Moro “patrón de los responsables de gobierno y de los hombres políticos”. En el *Motu proprio* acompañando esa decisión, el Papa subrayó el testimonio de Moro como el de la conciencia moral como instancia última de la actuación personal, fundamentando el re-

chazo eventual de consentir a un acto político que le fuera contrario. El canciller de Inglaterra pagó con la vida su objeción de conciencia, por eso el Papa afirma: “No se puede separar al hombre de Dios, ni a la política de la moral; tal es la verdad que ilumina su conciencia”. El cardenal Ratzinger publicó una importante *Nota Doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política* (21 de noviembre 2002). Esa nota se destinaba a

*todos los obispos y especialmente a los políticos católicos y a todos los laicos que participan en la vida política y pública en las sociedades democráticas.*

Subrayo la palabra “democráticas”. Se dirige a los ciudadanos católicos en la medida en que participan, aunque sea sólo por su voto, a la vida democrática. La *Nota* se sitúa en la línea de los documentos romanos anteriores, pero profundiza netamente los análisis, afirmando que “la conciencia cristiana bien formada” no puede apoyar una ley, un programa político que estuviera, fuese en un solo punto, contra “el contenido de la fe y de la moral”. Esa afirmación, aparentemente sencilla, puede plantear a los católicos, como ciudadanos fuertes problemas de conciencia.

Hemos conocido a lo largo de dos mil años dos grandes épocas, primero el tiempo de “cristiandad”, marcado por el imperio romano y las monarquías, por el Estado cristiano y su asociación vivida como natural con la Iglesia (con todo y los conflictos entre Estado e Iglesia); segundo, el tiempo “moderno”, marcado a partir del siglo XVI por la emancipación de la política que sale de su referencia eclesial: Maquiavelo, Hobbes, Locke, Rousseau, Montesquieu; el nuevo régimen no se funda más sobre el discernimiento entre los dos reinos, sino sobre la separación cada vez más radical entre lo político y lo religioso.

El cristianismo sigue existiendo, contra las profecías de sus enemigos, pero ya no estructura el orden político y social. El resultado final de esa evolución es la democracia y se entiende por qué le costó a la Iglesia católica un siglo (hasta León XIII), si no es que un siglo y medio (hasta Pio XII) para aceptar la democracia. En la navidad de 1944 el Papa declaró: “La forma democrática de gobierno aparece a muchos como un postulado natural impuesto por la razón misma”. Vaticano II confirmó ese *aggiornamento*, y la *Nota Doctrinal* de 2002 afirma la preferencia de la Iglesia hoy para el régimen político democrático. “El camino de la democracia es la mejor expresión de la participación directa de los ciudadanos a las decisiones políticas” (Cardenal Ratzinger). La defensa de los derechos del hombre proclamada por la democracia y la defensa de los derechos fundamentales de la persona afirmada por la doctrina social católica participan de la misma lucha por la dignidad y la necesaria libertad.

Pero, hay un pero: la *Nota doctrinal* repite algo que no es nuevo:

*La Iglesia tiene conciencia que, si bien el camino de la democracia es la mejor expresión de la participación directa de los ciudadanos a las decisiones políticas, sólo es posible si se funda en una justa concepción de la persona (yo subrayo).*

En este punto preciso se abre el debate, la discusión, el pleito sobre la defensa del derecho a la vida, el aborto, el eugenismo, la eutanasia, la manipulación genética etc. El problema no es político en su principio, sino ético, pero luego se torna político de manera inevitable.

*La libertad política no es fundada, no puede serlo, sobre la idea relativista según la cual todas las*

*concepciones del bien del hombre tienen la misma verdad y el mismo valor (Nota Doctrinal).*

El historiador constata que

*si entre 1789 y 1944 se vivió la ruptura política, con la separación de la Iglesia y del Estado, vivimos ahora la ruptura del consenso moral con la afirmación abierta del pluralismo ético.*

Todos los ciudadanos no compartimos la misma concepción de la naturaleza humana y la pregunta es: ¿cómo mantener la cohesión política democrática, cuando ha perdido su base de cohesión moral? Es un reto enorme. Resolvimos finalmente para bien el problema de la fractura política de la modernidad, pero empezamos apenas a enfrentar la fractura ética.

Es lo que subraya la *Nota Doctrinal* y el *Motu proprio* sobre Tomas Moro: no se puede separar la política de la moral. Lo que plantea la pregunta: ¿puede existir la democracia sin ética? Ratzinger escribe:

*El magisterio de la Iglesia no pretende ejercer un poder político ni cancelar la libertad de opinión de los católicos sobre cuestiones contingentes. Quiere, al contrario, conforme a su misión, educar e iluminar la conciencia de los fieles, especialmente de los que se dedican a la vida política, para que sus acciones sigan siempre al servicio de la promoción integral de la persona y del bien común (Nota Doctrinal).*

El problema está muy bien planteado. ¿Cuál es la solución? Una participación activa en la política, una presencia cristiana en la política. Sí, pero esa puede legítimamente, debe normalmente ser de izquierda, centrista, de

derecha. Insisto, no hay una política cristiana, no hay una católica, solo hay preceptos, información, luz cristiana sobre este campo de actividad.

Entonces, cuando uno se pregunta “¿cuáles son las causas por las que muchos católicos que participan en política constriñen la influencia de la fe cristiana en su acción?”, viene la contestación siguiente: en todas las sociedades, en todos los tiempos, la política vive de la división de las opiniones y de las opciones partidistas. En la Edad Media europea, güelfos y gibelinos eran igualmente católicos y, sin embargo, se pegaban con ganas. El antagonismo entre derechas e izquierdas es el aspecto moderno y contemporáneo de una división permanente, que nos costó mucho tiempo y sufrimiento aceptar, nosotros los cristianos nostálgicos de la unanimidad, de la comunidad, del cuerpo místico eclesial. Por eso fuimos y, de repente somos, tan intolerantes, nosotros los católicos, los protestantes, los ortodoxos: un solo cuerpo, una sola iglesia, una sola fe, un solo rey...

Por eso los católicos fueron tanto tiempo monárquicos y conservadores, y luego favorables a los regímenes autoritarios de nacional-catolicismo, de dictaduras militares – y eso puede pasar de nuevo; por eso fuimos y algunos de nosotros somos, hasta la fecha enamorados de las revoluciones de izquierda, primero liberales, después marxistas; por eso el compromiso por los pobres se desvió de la teología de la liberación a la teología de la revolución. Tanto el nacional-catolicismo, como el cristianismo-revolucionarismo son herejías, *confusiones totalitarias de los dos reinos*, con una intolerancia brutal. Cada bando, católicos por cierto los dos, se considera como el único buen cristiano, el solo verdadero católico. Vean la terrible guerra civil de El Salvador después del

asesinato de Mons. Romero (no forzosamente perpetrado por la derecha; hasta la fecha nadie puede decir a ciencia cierta quien lo mató y cierta hipótesis atribuye su muerte a la izquierda)<sup>3</sup>. El adversario es el Mal por excelencia y yo soy el juez moral quien lo manda al infierno. Los dos bandos tenemos los mismos presupuestos religiosos y éticos y nos degollamos con gusto.

Hoy en día parece, parece solamente, que la revolución pasó de moda, pero la tentación de la impaciencia, de la mano dura, de la dictadura de derecha o de izquierda volverá, vuelve, volvió a presentarse. *El cristiano debe saber que no hay buena dictadura jamás, ni de derecha* (Pinochet, los mariscales brasileños, los generales argentinos), *ni de izquierda* (Castro, los sandinistas, Chávez). *Los cristianos deben recordar que todos somos fácilmente intolerantes y que existe en la naturaleza humana un instinto del poder más o menos fuerte y más o menos ávido*. Si consideramos los resultados de los poderes revolucionarios o reaccionarios (incluso democráticos), vemos que son expertos en estimular dicho instinto. Esa es la principal lección que nos deja el compromiso de los católicos de derecha como de izquierda en América latina, además del viejo y acertado dicho de Lord Acton: “el poder corrompe, el poder absoluto corrompe absolutamente”.

Sobre la responsabilidad de la Iglesia y de los católicos en la historia trágica de los últimos treinta años del siglo XX, Alain Rouquié, buen conocedor de la cuestión, en su doble calidad de politólogo y de embajador de Francia en El Salvador, pudo escribir:

---

<sup>3</sup> J. Meyer, *Religión y violencia, el contexto salvadoreño de la muerte de Monseñor Romero*, CIDE, México 2002.

*Las guerrillas surgen en todo el istmo (con la sola excepción de Costa Rica). Eso necesitó un catalizador ideológico o en otros términos, que los actores se dotaran de un instrumento de análisis de la realidad y de una utopía social que los incitase a brincar. Se puede pensar que es la evolución de la Iglesia católica la que les ha dado los móviles intelectuales y las referencias espirituales. Decir que la revolución en Centro América nació del encuentro paradójico entre la prosperidad económica y la teología de la liberación puede parecer algo excesivo, pero no es totalmente alejado de la realidad<sup>4</sup>.*

## **2. DE LA REVELACIÓN A LA REVOLUCIÓN; DE LA REVOLUCIÓN COMO REVELACIÓN**

A lo largo de la historia religiosa muchos han invocado la violencia redentora para purificar ese mundo malo y restaurar la solidaridad perdida. El Judaísmo, el Cristianismo, el Islam nos ofrecen ejemplos antiguos y contemporáneos. Como para la cruzada o el *dzhihad* el grito de guerra es: “¡Dios lo quiere!”. *En todos los casos podemos constatar, como lo hizo un testigo de su tiempo, Maquiavelo, una confusión entre política y religión, religión y revolución, religión y violencia.* Confusión teórica en los escritos milenaristas de Joaquín de Fioré (tan de moda hace algunos años), confusión en acción con Savonarola, Tomás Münzer y los anabaptistas de Münster; prolongada en Francia por los monarcomarcas protestantes y católicos de las guerras “de religión”; resucitada a mediados del siglo XX al encuentro de cierta derecha y de cierta izquierda con cierto cristianismo.

---

<sup>4</sup> A. Rouquie, *Guerres et paix en Amérique Centrale*, Seuil, París 1992.

Tomas Münzer ha sido el iniciador de un profetismo milenarista que predicaba la liberación de los hombres *hic et nunc* y para lograrla practicaba una violencia que algunos calificaban de revolucionaria, que otros denuncian como terrorista. El “exterminio” de los malvados en nombre del evangelio, la “masacre” de todos los representantes del poder oficial que no reconociesen la justicia de la causa, se encuentran pregonados en los *Thomas Münzer's Politische Schriften* publicados por Hinrichs. La corriente más radical de las “teologías de la liberación” se llamaba a principios de los años sesenta “teología de la revolución” (los sacerdotes católicos Cardonnel y Comblin, el pastor protestante G. Casalis inspirados por la figura del cura guerrillero Camilo Torres, lanzaron esa corriente). El éxito posterior de la teología de la “liberación” y su tranquilización progresiva nos hace olvidar que no dudó, un tiempo, llamarse “teología de la revolución”, bajo el patronato de santo Tomás (Münzer). Las teologías de la revolución se desarrollaron en función del marxismo y del consumismo en Europa, mientras que las de la liberación fueron elaboradas en América Latina en un contexto social muy diferente sobre un “tema” (*leit-motiv*) teológico diferente también. Estoy convencido de que había que pensar “teológicamente” la Revolución y que conviene hacerlo en la perspectiva de la liberación; pero eso no tiene nada que ver con la fascinación de la violencia resentida por ciertos cristianos en Europa y América Latina después de la revolución cubana y de nuevo con la revolución sandinista o la guerrilla salvadoreña, o sea entre 1960 y 1992, con cierto rebote ligado al fenómeno Marcos/Chiapas/Indios/Ejército Zapatista de Liberación Nacional (México).

Es muy extraño que en todos los libros sobre la necesidad para el cristiano de ser revolucionario (*ergo* violento) no se mencionan NUNCA los innumerables textos bíblicos que condenan expresamente a los “rebeldes”, “revoltosos”, “levantiscos”. Menciono sin más unos puntos teológicamente

criticables y criticados: su interpretación de la Historia como acción de Dios (como las cruzadas: “*gesta Dei per francos*”) y de los “pobres” como los agentes de la acción de Dios (los nuevos “francos” de la nueva guerra santa), de los pobres como Jesús en persona, un Jesús colectivo, el Mesías; finalmente el uso y abuso de la palabra “praxis”, una praxis (práctica, acción) que induce una teología: de la praxis revolucionaria de las clases explotadas se aprende quien es el verdadero Dios. Dejo a un lado las críticas socio-políticas demasiado conocidas para concluir que en este caso preciso podemos hablar de una relación directa entre solidaridad, religión y violencia. Sin embargo, hay un elemento crítico y revolucionario en la ética cristiana que se funda sobre la escatología y que no tiene nada que ver con la violencia.

Una frase, en un párrafo sobre América Latina de Régis Debray, llama la atención: “Hay un libro por escribir que un Max Weber ‘latino’ habrá de darnos pronto: la ética católica y el espíritu revolucionario”<sup>5</sup>. En menos de cincuenta años la Iglesia católica ha visto a sus militantes (funcionarios oficiales o profetas) pasar de una ideología defensiva a una ideología ofensiva según un movimiento en dos tiempos. En los años veinte y treinta la ofensiva se plantea en términos corporativistas y en ello se alían la Acción Francesa y la Doctrina social de la Iglesia. En México el sinarquismo, en Brasil el integralismo, son los más bellos representantes de este movimiento que se halla representado en otras partes. Luego viene el tiempo de la Acción Católica.

En los años sesenta-setenta esta ofensiva rebota y de “reaccionaria” se convierte en “revolucionaria” bajo la forma de la teología de la liberación que asimila el marxismo y puede

---

<sup>5</sup> *Critique de la Raison Politique*, Gallimard, Paris 1981, p. 16.

conducir a la lucha armada. Simplifico de manera caricaturesca. Después del Radicalismo blanco, el Radicalismo rojo.

*Existe una continuidad genética entre “el catolicismo intransigente” y el “liberacionista”.* Son tres los rasgos mayores:

1. Una concepción del mundo que se niega absolutamente a la autonomía de las actividades humanas, a toda secularización, a toda privatización de la religión. *Instaurare omnia in Christo*, “todo el cristianismo en toda la vida”, son fórmulas bien conocidas a lo largo del siglo XX.
2. Una vigorosa denuncia del liberalismo en todas sus formas, ideológicas, económicas y sociales. Se le hace responsable de todos los males.
3. La constitución del catolicismo en contrasociedad, prueba viva de que es viable un otro mundo: sociedad orgánica jerarquizada, pirámide de cuerpos y de comunidades “naturales” bajo el bastón de los desposorios de la autoridad divina, el clero a la cabeza. Este catolicismo antiliberal se pretende “social” e impugna al capitalismo. Pío IX que como Nuncio había, muy joven, conocido América Latina y sus liberales, dio, en 1864 la definición más tajante del intransigentismo con el *Syllabus*.

Desde entonces la Iglesia está buscando su famosa “tercera vía” que sigue siendo actual. En el curso de esta evolución, el catolicismo, que se ha hecho combativo y conquistador, propone la cristiandad como solución: Catolicismo Social, Democracia Cristiana, Acción Católica, etc. Convertido en movimiento, este catolicismo es simultáneamente obra apostólica, institución, organización social, sindicatos, partidos. Esto hace de él uno de los principales protagonistas de la vida pública.

*La ambigüedad es su característica fundamental, y más porque se halla en constante mutación. Al comienzo del siglo pretende instaurar o “restaurar” la “sociedad civil cristiana”. Luego, esta afirmación se diluye, se borra sin desaparecer nunca. Los demócratas cristianos, a diferencia de los católicos liberales, no se contentan con el reconocimiento de la libertad de la Iglesia: quieren modificar la sociedad moderna. No piensan en términos de entendimiento, sino de toma de poder, de reemplazamiento, de relevo. Sus opciones son más estratégicas que ideológicas, como pudo verse en Chile a partir de 1960 y en El Salvador con Napoleón Duarte en 1980 y 1985. Sea con las derechas, sea con las izquierdas, revisan su posición cuando pueden y cuando lo necesitan. Por eso su línea política vista desde fuera nunca parece franca y nítida, sino siempre condicional, apta para el doble juego, en espera de una redistribución de las alianzas.*

Pero las ideologías no funcionan en el vacío y no se comprendería nada del intransigentismo y de su instrumento político más reciente, la Democracia Cristiana, si se olvidarán de sus bases populares conservadas, conquistadas o reencontradas. Este proyecto sociopolítico y religioso, anticapitalista y antisocialista, caracterizado por el centralismo y el clericalismo, toma su fuerza de la existencia de una base popular, más o menos grande según el país. El populismo de la democracia cristiana viene de lejos y contribuye a su ambigüedad esencial.

### **3. EL RADICALISMO “LIBERACIONISTA”**

En 1991 se pudieron contabilizar 1295 escritos, artículos y libros sobre la radicalización de los católicos en América Latina. ¿Cómo ha ocurrido y cómo se desarrolla? ¿Por qué algunos católicos han aceptado y luego celebrado la toma de las armas apenas unos años después del fracaso del guevarismo? ¿Por qué ese atragantamiento por “el poder en

la punta del fusil” y esa confianza en el cambio revolucionario de las estructuras? ¿Qué hay de específicamente católico romano en este asunto? ¿Cuál es la relación entre los elementos radicales del clero y el pueblo cristiano, y quién conduce el juego? ¿Puede hablarse de una vanguardia revolucionaria formada por una *intelligentsia eclesiástica*? ¿Cuál es el poder de lo sagrado en esta “conversión” de los clérigos y en la movilización eventual del “pueblo cristiano”? Me doy cuenta de que planteo mal las preguntas y utilizo un vocabulario vago.

### 3.1 Las etapas de la carrera

El papel político actuado por el clero y los movimientos de acción católica se miden por la amplitud de la desconfianza y, luego de la represión que provocan. Clérigos y laicos – unidos en el seno de estos movimientos – desarrollan sobre la sociedad, sobre la Iglesia y sobre las tareas por cumplir, análisis cuya lógica frecuentemente es común. Siguiendo su evolución ideológica a partir de 1960, se comprueba que estos movimientos constituyen cada vez más para sus militantes espacios de compromiso político, en el momento preciso en que el ascenso de los regímenes autoritarios y reaccionarios prohíbe las vías tradicionales de la política. En este sentido, las organizaciones católicas desempeñan el papel de “fuerzas políticas de sustitución”. O sea que la Iglesia se convierte en una verdadera fuerza política, tras haber pasado por las etapas del rechazo de la política, del “desarrollismo” y de la “concientización”.

#### a) *Cristianizar la sociedad*

Hasta los años 1960 se está marcado por la problemática política religiosa de la Acción Católica de los años 20 y 30. Los primeros congresos aparecen como “religiosos”, preocupados de hacer “cristianos”. *Se persigue la unidad buscando vivir en el mundo de la fraterna unanimidad.*

Esto revela una problemática político-religiosa que excluye la política en provecho de lo tradicionalmente religioso; la política divide, la fe une y puede unir a todos los hombres puesto que América Latina se concibe como una cristiandad. A los marxistas, con su lucha de clases, y a los protestantes, se les ve como enemigos, puesto que son destructores de la unanimidad y la catolicidad. Se considera que el cristiano, movilizado por un proyecto religioso de reunificación del mundo, ha de mantenerse aparte de las luchas por el poder que contradicen este tema. Esta problemática no excluye la preocupación por lo social, aun si esto conduce a contradicciones.

b) *Crecimiento contra desarrollo: ser antes que tener*

Los temas requeridos en préstamo a Emmanuel Mounier, Jacques Maritain, el padre Lebreton, sobre la dignidad de la persona humana, sobre el compromiso del cristiano, sobre “economía y humanismo”, se relacionan con esas contradicciones que rápidamente hacen cambiar la situación.

En 1960-61 el nacimiento de movimientos rurales de jóvenes en América Latina es un nuevo giro. En el MIJARC (Movimiento Internacional de la Juventud Agrícola Rural y Católica), América Latina pesa cada vez más y conquista su autonomía con respecto a Europa. En 1967 existen 3.000 grupos de jóvenes en América Latina y los regímenes políticos no estorban eso que se define como un “movimiento juvenil no político”. La VI Asamblea Mundial del MIJARC tiene sede en Asunción del 26 de julio al 14 de agosto de 1967, en presencia del presidente Stroessner, del cuerpo diplomático, del gobierno y de la jerarquía. Triunfa entonces la ideología que ha acompañado a este prodigioso desarrollo de todos los movimientos de Acción Católica. Los católicos han salido de la “fortaleza asediada” para sumarse toda la comunidad humana, para “desarrollar

todo el hombre y todos los hombres” a través de su “humanismo integral”.

“Nuestros movimientos son fundamentalmente de carácter educativo” según la dialéctica “observación-reflexión-acción” y preocupados por la “acción sobre las estructuras”. La dimensión colectiva de los problemas se evoca con insistencia, aunque todavía no se habla de política. Su aguda conciencia de la urgencia del problema social los conduce a un primer tiempo a buscar el apoyo de los gobiernos y de las organizaciones internacionales.

Sin embargo, ya hay una creciente insatisfacción, una impaciencia frente a la dificultad de promover el cambio; sentimientos ligados a la revolución cubana, a la victoria de la democracia cristiana en Chile por una parte, y por otra a la militarización progresiva del continente. La represión que se abate sobre ellos, hace que los militantes descubran, cuando hasta entonces eran políticamente “inocentes”, el problema de las “estructuras” y su injusticia. El tema de la humanización del medio por el militante “fermento”, “levadura en la masa”, si viene de lejos, tiene todavía buenos días por delante y sobrevivirá a la radicalización revolucionaria. En esos años sesenta, los militantes continúan privilegiando la conversión individual y las relaciones entre los individuos; quieren transformar el medio desde el interior, formando hombres. Para ello quieren “vivir con el pueblo”, compartir sus condiciones de existencia; y ésta es la clave de los laicos (y del clero).

De la encíclica *Mater et Magistra* a la *Conferencia de Medellín* (1968) se sigue hablando de bien común, de participación, de responsabilidad, de florecimiento, de dignidad del hombre, pero esto resulta insoportable a los regímenes dictatoriales que se instalan casi por todas partes justo cuando el Concilio Vaticano II acelera y radicaliza la evolución de la Iglesia.

### c) *Concientización y radicalización*

Compartir la miseria cotidiana de las masas rurales y de las que se amontonan en los arrabales es una ruda escuela política. Como además las autoridades ven la subversión por todos lados y son de gatillo pronto, los militantes cristianos se ven conducidos, del interior y del exterior, de grado o de fuerza, al alineamiento político consciente. La problemática reformista que triunfa todavía en 1967, en Asunción, resulta sobrepasada por los acontecimientos. Dos experiencias afectan profundamente al catolicismo: la revolución cubana y sus prolongaciones guevaristas (Camilo Torres), la reacción militar. Las dos han favorecido un estiramiento de la extrema izquierda a la extrema derecha, confundido el juego tradicional de los partidos, facilitando la penetración de la Democracia Cristiana en Chile, Venezuela, Ecuador, Costa Rica, El Salvador.

Significativamente los latinoamericanos, después de Asunción, estiman que el movimiento sirve más para integrar a los jóvenes en las estructuras establecidas, como instrumento de recuperación a favor del sistema, que para reunir los esfuerzos de la juventud por transformar este mundo en mutación. La Democracia Cristiana chilena tiene un papel decisivo en esta evolución rápida; sirve de revelador, de mesa de ensayo, de invitación a sobrepasar la situación. Los católicos hacen ahí el aprendizaje de la política, llegan al poder y se desgastan en él. Las esperanzas y las decepciones suscitadas por el gobierno de Frei han pesado mucho en la serie de acontecimientos, y las responsabilidades de la Democracia Cristiana en la caída de Allende, en 1973, han precipitado las cosas.

El fracaso del reformismo, el nacimiento y el desarrollo rápido de la represión, que pronto se hace sangrienta (1964,

Brasil), aceleran la radicalidad creciente de los análisis. Al perseguir a los dirigentes de los movimientos católicos, los policías y los militares acaban por convencerlos sobre la necesidad de la ruptura revolucionaria. No sólo los católicos deben lanzarse a la batalla política, eso que ya había probado la DC, sino además deben de hacerlo en la extrema izquierda. Así, en la clandestinidad y bajo los golpes de una dura persecución, encuentran a la izquierda ya existente y descubren el marxismo.

Al mismo tiempo los regímenes militares elaboran la doctrina de la seguridad nacional, contra la subversión revolucionaria y el comunismo internacional.<sup>6</sup> Es un modo de teología, pues se remite en Argentina, Brasil, Chile, Paraguay, a los principios cristianos, invoca la defensa de la civilización cristiana, el integralismo y el tradicionalismo católico. El lenguaje político alterna con el religioso, los obispos se dividen, la izquierda católica conoce también la experiencia temible de ese dualismo del discurso, inevitable por la permanencia de la referencia confesional.

El origen de esta inversión se halla en el análisis crítico de la realidad social. Para los militantes los males vienen del capitalismo, del imperialismo neocolonial estadounidense. El sistema socio económico está condenado. Después de 1968 – esta fecha cuenta – Althusser y Nikos Poulantzas se convierten en los autores de referencia que aportan a los militantes, clérigos y laicos, estados mayores o estudiantes, los nuevos marcos de pensamiento; casi iba a decir yo los nuevos conceptos teológicos.

La perspectiva del “desarrollo” ya no existe. Es reemplazada por la voluntad del “cambio” radical y rápido. El

---

<sup>6</sup> C. Antoine SJ., *L'Eglise et le pouvoir au Brasil*, Brouwer, Paris 1971.

objeto es (en 1970) “permitir a la mayoría del pueblo controlar los medios de producción y de esta manera ejercer efectivamente el poder político”. La “concientización”, palabra forjada en Brasil, en el marco de las campañas de alfabetización del MEB, es el paso de la conciencia ingenua a la conciencia crítica. Es previa a la conversión, al alineamiento en un proceso de cambio radical, de lucha revolucionaria que desemboca en la toma del poder mediante las armas. La “concientización” de las masas adquiere aspectos diferentes según los países, y según los militantes porque está lejos de alcanzarse la unanimidad. De acuerdo al contexto, a la organización del movimiento, las radicalizaciones son más o menos rápidas o generales. En cada país el contexto eclesiástico global pesa mucho, se hallen o no los militantes en oposición a la jerarquía. Ahora bien, las condiciones económicas, sociales y políticas, tanto como la historia, determinan la situación de las iglesias nacionales. He aquí por qué el catolicismo no se reduce a un abanico de posiciones políticas. Primero y siempre hay las estratificaciones sociohistóricas y económicas que multiplican las culturas cristianas, después el cristianismo de la comunidad indígena, y así hasta la devoción privada de las élites.

De este modo se llega al momento histórico que es el nuestro, en el cual las palabras de Revelación y Revolución se asocian. Hasta aquí, la protesta dirigida contra la sociedad global seguía siendo muy ampliamente una protesta religiosa en nombre de los “valores evangélicos” y de un humanismo cristiano. En un primer tiempo “lo político” fue jugado contra “lo religioso”; en un segundo tiempo, “lo político”, reconocido, consistió en promover valores y racionalizar la organización social; en un tercer tiempo, vivimos la transformación de la problemática misionera. En la impugnación religiosa de

una sociedad capitalista, que más allá de una aparente secularización (no se habla de “dignidad”, sino de “liberación”; ni de “formación”, sino de “concientización”, ni de “desarrollo”, sino de “revolución”), arraiga siempre en lo religioso. Sin embargo, la política ha conquistado su autonomía y los militantes critican el “aparato eclesiástico” como tema histórico integrado en las estructuras injustas. La teología y las instituciones eclesiásticas se ven urgidas a radicalizarse o dimitir, pues la Iglesia debe ser “signo del Reino de los Cielos que comienza a realizarse en la Tierra”. Se reivindica la misión profética de la Iglesia mientras que el proyecto político revolucionario toma una dimensión mesiánica.

Así, lo político teóricamente “autónomo” se halla inseparablemente unido a lo religioso, pero las relaciones se han invertido.

### 3.2 No todos corrieron a la misma velocidad

El padre Charles Antoine abandona la distinción tradicional entre conservadores y progresistas para proponer una más funcional entre *integristas*, *jurídicos*, *pastorales* y *proféticos*. No estando ni unos ni otros al margen de la Iglesia católica, alianzas diversificadas conducen a tal o cual mayoría. Antoine sólo trata del episcopado por la sencilla razón de que los obispos constituyen el grupo religioso más tipificado, pero reconoce a su clasificación un alcance más general. Los *integristas* son bien conocidos y dan su apoyo a los regímenes militares que oficialmente defienden al Occidente contra la subversión y el marxismo. Esta corriente, si bien minoritaria, es real y poderosa.

Los *jurídicos* son los obispos para quienes la institución importa más que la persona: es verdad tanto en la sociedad como en la Iglesia. Estos obispos tienen un sentido político agudo, al servicio de la Iglesia como institución. Ordinaria-

mente partidarios del mal menor, sin embargo se hallan, en los casos graves, cuando la Iglesia como tal está a su juicio amenazada, dispuestos a correr el riesgo de un conflicto serio con el Estado. Los *pastorales* “velan por el bien del rebaño” (en el sentido bíblico del término) que se les ha confiado. Pastores antes que administradores, no juzgan una investigación teológica o pastoral bajo el punto de vista institucional. *A priori*, confían en los hombres políticos porque creen en la separación de los terrenos, pero están pronto a poner en tela de juicio las estructuras sociales cuando la justicia está en juego. Igualmente, tienden a defender al sacerdote “subversivo” contra el poder político, porque para ellos, por espíritu evangélico, “los hombres están antes que la institución”. Esta tendencia pastoral es numéricamente la más importante, aunque no mayoritaria. Esto explica la evolución de algunos episcopados (Brasil) y de algunos obispos (Mons. Oscar Romero de El Salvador).

Los *pastorales* apoyan frecuentemente a los *profetas*:

*El calificativo se refiere a los profetas de la Biblia: hombres de la palabra libre, a veces acusadora, se presentan al mismo tiempo como hombres de Dios. Muy sensibles a la dramática situación del continente latinoamericano, estos obispos proféticos consideran que su responsabilidad evangélica tiene prioridad absoluta sobre la diplomacia eclesiástica. Hacen de la sociedad un análisis que se emparenta con las conclusiones de los hombres políticos de oposición. Pero pretenden que su comportamiento está motivado por la fe que los anima. Si su análisis es también político, su objetivo no lo es<sup>7</sup>.*

---

<sup>7</sup> C. Antoine, *Un événement à suivre: la Conférence de Puebla Etudes*, París, Agosto-septiembre 1978, p.p. 249-261.

En esto, se distinguen de un grupo apenas representado en el seno del episcopado, el de los clérigos y laicos *revolucionarios*. Igual que los obispos, los revolucionarios conciben la Iglesia como “profética”, pero quieren transformar radicalmente la sociedad mediante un cambio político. Llegamos así a la teología de la “liberación” y de la “Iglesia popular”.

### **3.3 Teología de la Liberación ¿o de la Revolución?**

Habría que hablar en plural, a tal punto este colectivo singular abarca familias y tendencias. Insistamos sobre los puntos comunes. Su estrategia es resultado de dos corrientes: una motivación que se proclama bíblica, incluso en su compromiso más extremo como el de la guerrilla; y una insistencia en el carácter necesariamente político de los medios a emplear por una acción eficaz en la sociedad. Es romper con la doctrina social tradicional calificada como “antología de principios morales y buenos consejos ajenos a la realidad sociopolítica, ahistórica y de hecho justificadores del status”<sup>8</sup>. La vanguardia se define en tres puntos:

1. Visión de la realidad desde la perspectiva de la lucha de clases.
2. Utilización del marxismo como el método científico de análisis de la realidad social.
3. Opción por el socialismo que implica una opción de clase y una praxis política. Tal ideología rompe las reglas del juego de una institución que forma parte de un sistema social capitalista.

Comulgan en esta ideología movimientos como Sacerdotes para el Pueblo (México), Sacerdotes para el Tercer Mundo

---

<sup>8</sup> Ibid.

(Argentina), Golconda (Colombia). Movimiento Onis (Perú), Cosdegua (Guatemala), el Grupo de los 80 (Chile) y Cristianos por el Socialismo, nacido en Chile en la época de la Unidad Popular de Allende. Además, claro está, los revolucionarios de la oposición clandestina armada, de Camilo Torres y Néstor Paz Zamora a los guerrilleros de Guatemala y El Salvador y en fin, los cristianos revolucionarios de la junta sandinista (1979).

La “revelación” de esta etapa fue la *convergencia entre radicalidad política y radicalidad cristiana*. Cuanto más se profundizaba el compromiso político, más aparecía la exigencia radical del Evangelio. El compromiso político con el pobre y con la clase se convierte en el lugar de encuentro con Cristo (en el contexto bíblico de Mateo 25). El pobre latinoamericano aparece como el mediador del juicio de Dios. La conversión interior toma una dimensión política y la lucha política es interiorizada como una exigencia continua de conversión. La caridad y la esperanza toman también una dimensión política. Surge entonces la experiencia de una nueva espiritualidad: la política adquiere una dimensión espiritual y la espiritualidad adquiere una dimensión política.

A partir de aquí comienzan las dificultades, ambigüedades, contradicciones que se pueden polarizar en tomo a dos cuestiones: el recurso a la violencia, el recurso al marxismo. En cuanto a la primera, la Iglesia, es decir clérigos y laicos, tiene a su disposición una casuística tan vieja como eficaz que nos conduce del “*in hoc signo vinces*” a la revolución pasando por la cruzada y la guerra justa. Los guerrilleros cristianos encuentran sin dificultad los textos bíblicos citados por todos los Macabeos de todos los siglos, lo mismo que la liturgia integra sin dificultad los fusiles al ritual. El discurso radical dice más o menos:

*El pueblo conoce de Cristo la pasión: coronado de espinas, golpeado, ejecutado, resucitará y triunfará.*

*El juicio de los malos se aproxima, el castigo, la venganza. La sangre de los mártires clama al cielo. El Reino ha echado a andar. No es la primera vez que los cristianos viven este drama y nada pierde de su grandeza, como el Magnificat, que dice literalmente: “Echó de su trono a los poderosos. Elevó a los pequeños. Colmó de bienes a los hambrientos. Despidió a los ricos con las manos vacías”.*

En algunos la violencia se vuelve, más que un instrumento, un fin en sí, y se encuentra en ellos una cultura del Apocalipsis que es familiar al historiador. De la legítima defensa que hace la violencia necesaria, se pasa a la violencia central, crisol, fuego purificador, sacrificio, holocausto: no hay otro camino que el de la lucha armada y los combatientes identificados con el “pueblo” son el Mesías colectivo, según una escatología muy conocida.

Los sandinistas, marxistas y no marxistas, reconocen con humildad que las revoluciones son hoy una cuestión de teología; como los israelitas que contaban con Dios para librarse de la esclavitud, los nicaragüenses cuentan también con Dios para construir su revolución. La historia juzgará severamente a los poderosos que hoy atropellan a los pueblos pequeños en lugar de contribuir a su desarrollo y esta es una herejía, declara el padre Juan Vives Suria, presidente de la Fundación Latinoamericana por los Derechos Humanos y el Desarrollo Social<sup>9</sup>.

### **3.4 El marxismo**

La cuestión del marxismo es más nueva; aunque el marxismo, como el cristianismo, haya llegado al momento en que su

---

<sup>9</sup> *Excélsior*, 28 de diciembre de 1981.

influencia es *tan universal como difusa*. Dos marxistas pueden estar tan alejados uno de otro como un jesuita progresista y un clérigo conservador.

Dicho esto, el marxismo es un asunto difícil para los católicos:

*Extrañamente, el debate sobre el marxismo ha quedado acantonado – y sin dificultades mayores — en la Comisión de fe e ideología. En ningún momento del debate sobre la teología de la liberación se ha promovido el problema del marxismo (en la tercera Conferencia general del episcopado latinoamericano, en Puebla, 1979)<sup>10</sup>.*

En 1978, Segundo Galilea escribía que la tendencia marxista en el seno de la teología de la liberación no debía ser considerada como teológica; él la juzgaba muy minoritaria y deficiente:

*A mi juicio, no pocos críticos de la teología de la liberación (conscientemente o no) descargaron en masa sus baterías – y a justo título – contra esta corriente. Precisamente esta corriente que no tiene crédito teológico es la que ciertos críticos presentan como “la teología de la liberación que arrebatará en América Latina”<sup>11</sup>.*

“Sin crédito teológico”, “muy minoritaria”: es apresurarse a hablar. Si el problema no existiera, los provinciales de América Latina no habrían solicitado en 1979 al padre general Arrupe que les “ayudara a profundizar el problema

---

<sup>10</sup> C. Antoine, *Une victoire a l'arraché, Croissance des Jeunes Nations*, 204, marzo 1979, p. 3.

<sup>11</sup> S. Galilea, *Théologie de la Libération. Un essai de synthèse*, Lumen Vitae, Bruselas XXX-2, 1978, p. 228.

del análisis marxista acerca del cual los obispos de América Latina acaban de dar importantes directivas”, y el padre general no se habría molestado de reunir 70 consultas en el seno de la compañía para redactar una respuesta en 22 puntos publicada en 1981.

Remito al lector a este texto demasiado importante para que se le resuma. Si el punto 15 pone en guardia contra el “real peligro práctico de difundir la idea que fácilmente se podría retener un análisis marxista distinto de la filosofía, de la ideología, de la praxis política”, no es seguro que esto sea el único contenido del documento, Arrupe manifiesta un firme apoyo a aquellos que se han comprometido “por la justicia y la causa de los pobres” y se sabe que la Compañía de Jesús ha ido muy lejos en el análisis de las convergencias posibles entre la Buena Nueva y el marxismo, y muy lejos también en el compromiso concreto, sobre el terreno, lo cual le ha valido el pagar un pesado tributo a la represión, sobre todo en América Central, entre 1977 y 1990.

En Nicaragua, los cristianos revolucionarios subrayan la ausencia de oposición entre la fe cristiana y el socialismo científico, y observan que la “crítica de Marx purifica la religión (...) de su función social de apoyo a los opresores”<sup>12</sup>.

Los católicos tras haber estado presentes en la guerrilla (como en Cuba, como en El Salvador y en Guatemala), se hallan en todas las instancias del poder revolucionario. De pronto, el problema de las relaciones entre marxismo y cristianismo se plantea en términos muy distintos: lo vivido predomina sobre lo ideológico. ¿Se puede hablar ya de un marxismo

---

<sup>12</sup> D. Van Leuwen, *Nicaragua, l'an II de la Revolution. Problemas de l'Amérique Latine*, n. 63, 1982, p. 35.

cristiano y de un cristianismo rojo? Por qué no. No faltan los elementos para un encuentro feliz.

#### 4. ¿MUTACIÓN?

Los católicos se hallan en una situación teológica compleja en la cual, por la fuerza de las cosas, aun rechazando esto, toda teología se vuelve política; “lo político” teóricamente “autónomo” se vuelve a hallar imbricado en “lo religioso”, pero de manera completamente alterada. Además, la referencia eclesial que ha favorecido la implantación de los movimientos continúa actuando en el nivel de una simple táctica política. Las iglesias nacionales constituyen cada vez menos el refugio frente a la represión que podían haber sido hace unos años. Pueden, a juicio de algunos *convertirse en una excelente plataforma política por su impacto sociológico*. La interdependencia de lo político y lo religioso se da tanto en el nivel ideológico como en el nivel estratégico y táctico. Pero a la inversa de la situación de partida “lo religioso” deja ahora de utilizar a “lo político” y se le somete.

Por eso el reporte Rockefeller y el documento de la Rand Corporation (1969) preparados para el presidente Nixon, dicen que “la Iglesia Católica en América Latina está en una gran efervescencia, como probablemente nunca estuvo antes” y mencionan “una infiltración marxista en la Iglesia”; por eso, en 1979 cuando la revolución iraní con su corriente religiosa humilla a los Estados Unidos, los consejeros del presidente Carter sugieren que los teólogos de la liberación bien podrían ser los ayatolas de Centro América; por eso el documento de Santa Fe que sirve de plataforma a Reagan en 1980 se refiere explícitamente al peligro representado por la teología de la liberación.

El capítulo que Carlos Rangel dedica a la Iglesia en su *Del buen salvaje al buen revolucionario* es ejemplar de este punto

de vista hostil, porque es liberal en el sentido histórico del término (no por casualidad el libro lleva un prefacio del liberal francés Jean-Francois Revel). Se lanza directamente contra lo que Max Weber llamaba la “capellanocracia” romana para señalar cuán normal es la alianza entre católicos y marxistas. Todo muy natural, dice, puesto que son igualmente ascéticos, antiyanquis, autoritarios, antiliberales. Por razones diferentes, las “libertades burguesas” les importan poco y están decididos a “meter a la gente a bastonazos en el paraíso”. Detestan la sociedad de consumo, consideran el protestantismo como el caballo de Troya estadounidense y se oponen por la misma razón, al control de la natalidad, ese “complot imperialista”, según Rangel,

La Iglesia, tras varios siglos de pánico y desconcierto por el auge del liberalismo capitalista, librepensador y secularizador, ha tenido la divina sorpresa de darse cuenta de que en el socialismo marxista tiene, no un enemigo todavía más peligroso que el liberalismo, como al principio creyó (y también los marxistas), sino un aliado táctico preciso en la propagación del mensaje según el cual los mayores enemigos de la salvación del hombre son los mercaderes, y la tarea más urgente, echarlos del templo<sup>13</sup>.

Rangel piensa que Roma, si no ha dejado de considerar al marxismo como una herejía (y en esto se distingue de los cristianos revolucionarios de América Latina), cree que no hay que combatirlo de frente, sino coexistir e incluso pactar, “tanto más cuanto que hay indicios de que significa una reacción contra la revolución liberal, en lugar de ser su perfeccionamiento, como antes temió la Iglesia”.

---

<sup>13</sup> C. Rangel, *Del buen salvaje al buen revolucionario*, Monte Avila, Caracas 1976, p. 150.

A la distancia, conociendo la evolución ulterior de las iglesias cristianas en América Latina, el magisterio del papa Juan Pablo II, es fácil ironizar pero no podemos olvidar que la(s) teología(s) de la revolución/liberación tuvo su hora de gloria. Su influencia fue grande por más que los textos escritos hayan sido leídos por unos pocos miles de lectores; el concepto, la palabra “liberación” estaba en el aire, en Europa desde *La Liberación* de 1944-1945 (la derrota del nazismo), en el Tercer Mundo desde los años 50 con las luchas de “liberación nacional”. Se dijo que esta teología fue “constitutivamente contaminada” por el marxismo; puede ser, pero ni Marx, ni Lenin hubieran reconocido esa bastarda que mas bien respiraba el “aire de la época” (*Zeitgeist*). A principios de los sesenta una moda general (“rollo”, “marco teórico”) recorrió todo Occidente desde Frankfurt hasta Berkeley y América Latina, como los Estados Unidos, es un Occidente extremo: sea el movimiento feminista, sea las luchas de liberación nacional, sea el Concilio Vaticano II, todos manejan categorías, palabras, análisis marxianos, más que marxistas: estructuras, alienaciones etc... Hay que subrayar que esa teología no se enmarxizó nunca en un punto esencial: su preferencia, muy conciliar por cierto, por los “pobres” categoría totalmente herética si uno piensa en el único referente sagrado marxista: el proletario. Con todo y su “rollo” marxista, los liberacionistas más radicales no fundan su esperanza para los pobres sobre el “movimiento objetivo de la Historia”, sino sobre la preferencia de Dios para los oprimidos, “cuerpo histórico de Cristo sufriendo”. Esa esperanza no es marxista para nada. Cuando dicen que la cruz no es la muerte sino la pobreza, su discurso no es un discurso fríamente racional, es romántico, es el fruto de una piedad cristiana, hecha de compasión (sufrir con, padecer con) sufrimiento, esperanza, acompañada de gritos de coraje.

## 5. CONCLUSIONES

1. La realidad de América latina es compleja y cambiante; el problema del narcotráfico y de sus relaciones con diversas organizaciones violentas, antiguamente guerrilleras o contra-guerrilleras es un problema de seguridad nacional e internacional que he provocado terribles sufrimientos entre millones de personas desplazadas, especialmente en Colombia, pero que puede desplazar otros tanto en todas partes. El problema no existía hace treinta años, así que nadie puede predecir qué nos va a pasar en los próximos treinta años, cuál va ser el escenario de nuestros compromisos políticos.
2. Por lo pronto trabajamos en el marco de la planetarización y de una nueva cultura global que afecta al núcleo global viejo *ethos* cristiano. Por eso nuestra responsabilidad es mayor que nunca, la del clero, la de los laicos.
3. La pluralidad de opciones políticas entre los católicos no debe ser vista como algo negativo, al contrario.
4. Me llama la atención el hecho de que el pentecostalismo, corriente cristiana en expansión en todo el continente, sea apolítico, al grado de que muchos fieles se niegan a votar porque consideran que la política es un factor de división y de corrupción. Para ellos por un lado está su Iglesia, campo del amor y de la salvación, por el otro, “el mundo” dominado por principados y potestades. Posiblemente así pensaban y vivían nuestros antepasados de los primeros siglos del cristianismo.
5. No sé cual es la importancia hoy en día de las Comunidades de Base, pero en su apogeo, exceptuando a los casos de manipulación política de tanta gente buena como ingenua, se parecieron mucho a los evangélicos que acabo de mencionar. CCBB y evangélicos son

fundamentalmente religiosos y muy poco políticos. No es casualidad que la presencia femenina en ambos casos predomine sobre la masculina.

6. Contra lo que se ha dicho demasiado, monseñor Romero no fue un mártir de la teología de la liberación, ni un hombre de izquierda; fue nuestro Tomas Moro, enemigo de la violencia, de todas las violencias, hasta el último momento. Por eso pudo caer bajo las balas de todos los violentos, de izquierda como de derecha. Lo considero como mucho más representativo que los sacerdotes guerrilleros. En el Perú, Sendero Luminoso exterminaba de preferencia a los miembros de las CCBB y a los evangélicos, por la misma razón. En el sentido moral, esas víctimas no violentas, desde el prelado hasta la última de las mujeres, *son mártires*.
7. La pluralidad de las conductas políticas de los católicos (tienen un Dios de los ejércitos y un Dios de la guerrilla, un Dios de los dictadores y un Dios de los tiranos rojos, un Dios terrible y un Dios de los derechos del hombre, un Dios capitalista y un Dios indigenista etc...) es normal y sana. No vale pues la pena intentar lanzar un nuevo Partido católico.
8. Decía mi maestro el historiador católico francés Henri Marrou (*Théologie de l' Histoire*, Paris, 1968):

*El cristianismo en su esencia es una religión hecha por Dios y su gloria, no para responder de forma prioritaria a nuestros problemas temporales, por más que, de hecho, su resplandor ayudará a resolverlos.*

Reprochar al cristianismo no haber eliminado la guerra y la miseria, es ignorar que es una religión de transfiguración, no de abolición del mal. No suprime los límites de la condición humana, los vuelve transparentes,

ejerce sobre el mundo “un lento trabajo de influencia y transformación”. En las últimas páginas Marrou dice que el cristiano no se sentirá nunca perfectamente bien en la ciudad terrestre y que, citando la Epístola a Diognetes, “lo que el alma es en el cuerpo, los santos lo son en el mundo; como el alma sostiene al cuerpo, los santos sostienen al mundo”. ¿Será que el único programa político posible para los católicos es trabajar para ser santos?

# POLÍTICOS CATÓLICOS: TESTIGOS DE CRISTO EN LA GESTION DEL BIEN COMÚN

---

*Ricardo Antoncich sj\**

## INTRODUCCIÓN

La celebración de la V Asamblea del Episcopado Latinoamericano invita a reflexionar y evaluar la presencia de los políticos católicos en los pueblos latinoamericanos. Agradezco ser invitado a contribuir con el aporte desde la perspectiva de mis trabajos de investigación y difusión de la Doctrina Social de la Iglesia, casi todos ellos publicados en la Revista *Medellín*; de muchos cursos ofrecidos en el Instituto de Teología y Pastoral del CELAM, y sobre todo en las reflexiones dedicadas al tema de la “Formación Política” publicados por el CELAM.

Trataré de dos aspectos: a) una visión retrospectiva del aporte de los políticos católicos en cuanto católicos, recogiendo la experiencia de las cuatro últimas décadas del

---

\* Profesor del Instituto Teológico-Pastoral para América Latina (ITEPAL-CELAM). Autor de diversos libros entre los que destaca: *La Doctrina social de l'Église*, Prefacio de Jean-Yves Calves SI, Editions Du Cerf, Paris 1992; *Christians in the Face of Injustice*, Orbis Books, New York 1987; *Formación política*, CELAM, Bogotá 1999, 3 Vols. E-mail: ricardoan@terra.com.pe

siglo pasado. Esta visión aclara el problema central de la identidad del político católico; b) una mirada prospectiva hacia el futuro con recomendaciones que puedan ser presentadas a la V Asamblea para su estudio.

La acción de los políticos católicos debe ser considerada según las orientaciones del Concilio Vaticano II, sobre todo en su Constitución pastoral *Gaudium et Spes*. Las esperanzas e inquietudes humanas interesan a la Iglesia y son iluminadas desde las verdades de la fe. La Iglesia, sacramento del Reino anunciado por Cristo al mundo, ha entendido su “doctrina social” como la aplicación del mensaje del Evangelio. Por eso estas reflexiones la tienen como marco de referencia, como también las Conferencias generales del Episcopado.

## **1. VISIÓN RETROSPECTIVA DEL APOORTE DE LOS POLÍTICOS CATÓLICOS EN CUANTO TALES**

¿Cuál es el marco global del juicio de las Conferencias Generales del Episcopado de América Latina sobre la realidad social y política en relación con la misión evangelizadora de la Iglesia? (1.1). ¿Cuáles las causas históricas (1.2) y las recientes experiencias? (1.3). Terminamos fijando los problemas claves (1.4).

### **1.1 Evaluación global del problema desde la perspectiva de las Conferencias**

Me concentro en una cita de la III Conferencia (Puebla), siguiendo las orientaciones de la II (Medellín), y confirmada por la IV (Santo Domingo, vg. 179,d; 96a.).

*Vemos, a la luz de la fe, un escándalo y una contradicción con el ser cristiano, la creciente brecha entre*

*ricos y pobres. El lujo de unos pocos se convierte en insulto contra la miseria de las grandes masas. Esto es contrario al plan del Creador y al honor que se le debe. En esta angustia y dolor, la Iglesia discierne una situación de pecado social, de gravedad tanto mayor por darse en países que se llaman católicos y que tienen la capacidad de cambiar... (n.28).*

Este texto parece indicar la escasa presencia de los políticos católicos. No se ha superado la contradicción entre la fe y la realidad sociopolítica de la injusticia. Se habla de *contradicción* (lógica) y *escándalo* (moral) entre la brecha que separa ricos y pobres y el ser cristiano. Con la globalización, esa brecha se irá agravando más aún. De allí el gran desafío para los políticos católicos. ¿Será suficiente la doctrina social?

Podemos afirmar que no, porque la misma doctrina se proclama desde una Iglesia dividida en tendencias mencionadas por el Papa Juan Pablo II en su evocación de la *Rerum Novarum* y que todavía hoy persisten. Mas aún, se extiende, más que en las décadas pasadas las tendencias dirigidas “hacia una salvación puramente ultraterrena”, con alarmante indiferencia ante los problemas sociales (CA 5,e). El Papa había afirmado, por el contrario, que “para la Iglesia enseñar y difundir la doctrina social pertenece a su misión evangelizadora y forma parte esencial del mensaje cristiano ya que esta doctrina expone sus consecuencias directas en la vida de la sociedad y encuadra incluso el trabajo cotidiano y las luchas por la justicia en el testimonio de Cristo Salvador” (id).

Esta convicción fundamenta la acción de los políticos católicos, y responde en el fondo a las intuiciones profundas del Papa Juan Pablo II: vitalizar la *vida interna* de la Iglesia y su *presencia en la sociedad actual*. Desgraciadamente esta unidad integradora no se ha realizado, por el desnivel entre una prioritaria atención –que se vuelve casi exclusiva– en el

primer objetivo intraeclesial, y la escasa vitalidad en el campo que precisamente interesa al político: el objetivo social. No puede separarse la fe del contexto de injusticia en donde se la vive, porque esa separación es escándalo y contradicción.

Si esto es tan claro en el Magisterio, ¿por qué no ha sido mucho más eficaz la acción de los políticos católicos en un continente de mayoría católica para superar y erradicar la contradicción y el escándalo de que habla el n.28 de Puebla?

Las hipótesis aquí presentadas buscan las raíces profundas de esa “ineficacia histórica” de la acción política. Son causas complejas, muchas de ellas de carácter histórico. Otras causas aparecen en la experiencia política de los últimos 40 años, en torno a las teorías del desarrollismo, dependencia y el uso del marxismo, neoliberalismo y globalización. Los políticos católicos se han encontrado divididos en tendencias de derecha e izquierda y de allí podemos deducir algunas consecuencias.

## **1.2 Causas históricas de la contradicción entre fe e injusticia**

Nuestra Iglesia latinoamericana es el fruto de la colonización europea a la que se vinculó, por parte de la Iglesia, la misión evangelizadora en el régimen de Patronato. La contradicción entre fe e injusticia está pues en las raíces mismas de nuestra historia. Se dieron juntas la tarea abnegada de misioneros, religiosos y laicos ejemplares en poner los fundamentos de nuestra Iglesia, y las fuerzas adversas poderosas por los intereses creados por encomenderos y gobernantes que explotaron a los indígenas. Hay que evaluar la “primera evangelización” – como se la llamó al celebrarse el V Centenario – desde la “primerísima evangelización” realizada por Jesús de Nazaret; y desde este contraste iluminar la perspectiva futura.

La práctica de Jesús frente al poder político fue la de denunciar el carácter dominador del poderoso sobre el débil, que contradice la delegación del poder que, como todo poder, “viene de Dios”. Para la tradición judaica, el Mesías es el rey que hará justicia a los pobres; de esta manera el poder humano cumple su verdadera función de representar el poder divino, en relación a las víctimas de las injusticias. Por eso el Reino de Dios es “buena noticia para los pobres”.

La Iglesia primitiva vivió persecución y martirio hasta Constantino. Los términos se cambian y el poder político se vincula al religioso. Hemos heredado el modelo de cristiandad, donde el Papa otorga, al poder temporal de España y Portugal, la tarea de evangelizar, y por ello legitima las guerras de colonización.

En nuestra independencia la Iglesia estuvo dividida: el alto clero, leal a las coronas ibéricas; el bajo clero asumió, algunas veces, un papel protagónico en las luchas de liberación política (Hidalgo y Morelos en México, Dean Funes en Argentina). La Santa Sede tardó años en reconocer las nuevas repúblicas y muchas diócesis quedaron sin obispos.

La historia misma despojó a la Iglesia de poderes temporales. Libre de cargas históricas pudo dedicarse a la evangelización.

### **1.3 La experiencia histórica de las cuatro últimas décadas**

América Latina vive de impactos que le vienen de fuera: la revolución francesa, el liberalismo, la revolución socialista, etc. La independencia política de España y Portugal no nos constituyó automáticamente en estados democráticos. Las nuevas repúblicas eran “estados oligárquicos” que sólo alrededor de 1930 se transforman en estados populistas. Después de la segunda guerra mundial, surgen modelos de estados democráticos desarrollistas.

En la segunda mitad del siglo XX la acción de los políticos católicos se mueve en el marco de las ideas políticas y económicas de Europa, desde el liberalismo anglo-sajón hasta el marxismo soviético. Con todo, el liberalismo político fue abrazado desde el comienzo de las nuevas repúblicas, pero no así el liberalismo económico ni las prácticas del espíritu de ahorro que marcó el inicio del capitalismo norteamericano. La confluencia de ambos aspectos del liberalismo se hace notar en nuestra región con la teoría desarrollista.

a) *Opciones políticas dentro del proceso desarrollista:*

La teoría desarrollista surge con la experiencia del Plan Marshal para la reconstrucción económica de Alemania. ¿Por qué una adecuada planificación económica no puede acelerar el proceso de nuestro desarrollo latinoamericano? Los “planes económicos” habían sido, hasta entonces, programas del Estado socialista que controla *todo el proceso económico*. El desarrollismo capitalista latinoamericano limita la intervención del Estado a aspectos que requieren fuerte inversión en la infraestructura y a la orientación, mediante incentivos fiscales, de la producción clave del progreso económico, dejando el resto al juego de la empresa privada y libre mercado. Este modelo fue empleado tres décadas después en los países del Este asiático, con la diferencia de apuntar desde el principio hacia una economía capitalista competitiva a nivel mundial, por una política agresiva de precios económicos y de tecnología de punta. Esta vez, el modelo dio un resultado espectacular.

En su época, el desarrollismo capitalista latinoamericano comenzó a producir sus frutos con aumento de riqueza, de empleo, asimilación de tecnologías. Fue una época de euforia. La propia Iglesia a su nivel más alto acogía con entusiasmo estos planteamientos y el Magisterio

enfocaba el desarrollo económico dentro de los horizontes del desarrollo integral (de todo el ser humano) y solidario (de todos los pueblos). Juan XXIII con sus dos grandes encíclicas *Mater et Magistra* y *Pacem in terris*, ya abría caminos. El desarrollismo favoreció una línea política “centrista” asimilable a la democracia cristiana, que se distancia del liberalismo individualista y del socialismo colectivista.

En Europa, la encíclica *Pacem in terris* juega un papel decisivo en la aproximación de pensadores de izquierda a la Iglesia. El Concilio da consistencia sistemática al pensamiento social, económico y político en *Gaudium et Spes*. La encíclica *Populorum Progressio* y la *Octogesima Adveniens* constituyen la importante aportación de Pablo VI, sobre todo por el discernimiento de opciones socialistas y capitalistas. La amistad personal del Papa con políticos de la Democracia Cristiana de Italia era un símbolo de una cercanía lúcida al papel activo de los católicos en el campo político.

En América Latina se trabaja el tema de la teología del desarrollo acompañando las teorías de ese momento. El CELAM ya tiene publicaciones en este sentido y va preparando la II Conferencia en Medellín como la gran “recepción latinoamericana del Concilio Vaticano II”.

Las derechas latinoamericanas, divididas entre sectores tradicionales de latifundios y sectores modernos industriales, juzgan el proceso del desarrollo según sus respectivos intereses, incluyendo a líderes católicos dentro de sus políticas opuestas. En el fondo hay unidad si la industrialización se realiza dentro de marcos del liberalismo, con respeto del régimen de propiedad privada de las empresas, del sistema del mercado libre y de la democracia política. Hay consenso general en los

principios de la ideología liberal y las divergencias de los políticos católicos se originan en el diverso papel de liderazgo de unos sectores económicos sobre otros. Pero también hay políticos que recogen las inquietudes populares de movimientos sociales de izquierda de la época. La Iglesia, por su parte, alentó la JOC, otros movimientos laicales y la pastoral popular.

b) *La teoría de la marginalidad y sus efectos políticos:*

La ideología desarrollista se expande en las década de los 60 y 70. En esta época se introduce un tema nuevo: la teoría de la marginalidad, propuesta política de un “centro” cristiano. Se señala que las causas del subdesarrollo en América Latina no se deben únicamente a la ausencia de la industrialización; hay explicaciones internas por el dualismo social, cultural y económico de dos estratos superpuestos: la sociedad integrada que participa del desarrollo económico, y la sociedad marginada, mucho más numerosa, que no participa de los bienes y servicios generados por el desarrollo industrial. La atención a los pobres, de larga tradición en el cristianismo, encontraba instrumentos científicos apropiados para programas sociales y políticos de partidos que no querían identificarse con la trasnochada derecha latifundista, ni tampoco con una revolución marxista, sino ofrecer bases para un desarrollo apoyado en la propiedad privada de los medios de producción y el libre mercado, pero al mismo tiempo matizada por la preocupación de llegar a beneficiar a la población marginada.

La tentación del paternalismo asistencialista reduce las capacidades de organización del pueblo marginado para que éste tome por sí mismo las riendas de su propio destino. La marginalidad no se explica solamente por la no-recepción de bienes y servicios, sino por la falta de la participación

activa de la población con decisiones que le corresponden a los grupos organizados en la sociedad civil.

La inserción en medios populares por parte de agentes pastorales, sacerdotes y laicos, corresponde a este deseo de acompañar el proceso de liberación “desde las bases”, y tiene exitosas experiencias en las “comunidades eclesiales de base” en donde la fe y los compromisos por una sociedad justa son vividos en armonía. Las dos teorías del desarrollismo y de la marginalidad podían complementarse con dos destinatarios diferentes: las elites del poder económico y tecnológico, y los grupos marginados que había que integrar aceleradamente al progreso nacional.

- c) *El tope del desarrollismo y la teoría de la dependencia:* La crisis sobreviene cuando el proceso del desarrollismo llega a un tope: la mera sustitución de exportaciones por productos nacionales. Las economías latinoamericanas no tienen fuerza en el mercado mundial. Comienza a gestarse, esta vez por inspiración de intelectuales de izquierda, una alternativa a los programas desarrollistas con el objetivo de quebrar la dependencia económica y política de nuestras naciones, satélites de los grandes centros mundiales del capitalismo occidental. Los políticos de derecha identifican la teoría de la dependencia con el marxismo, lo cual es inexacto, puesto que la teoría es asumida por iniciativas netamente capitalistas, como la del Pacto Andino en aquella época, y más recientemente la de MERCOSUR, que nada tienen de ideología socialista.

La estrategia de la teoría de la dependencia, pretende formar bloques de economías subdesarrolladas pero regionalmente integradas, que concentren suficiente poder adquisitivo para el consumo de industrias de alta

envergadura (vg. del acero, industria automovilística, y otras). Aun reconociendo que en cada país existe un sector integrado y otro marginado, ¿no podían asociarse los sectores integrados de varios países vecinos para crear un mercado rentable? En esta propuesta no se piensa en los sectores marginados; se trata de regionalizar el capitalismo dependiente para romper el monopolio del centro del sistema sobre los países satélites.

Una izquierda política católica se va gestando en torno al mundo académico por profesores de ciencias sociales formados en Europa, sobre todo en Lovaina y que llenan el cuadro de toda una generación de profesionales jóvenes, muchos de ellos en contacto con las organizaciones católicas del mundo universitario y profesional, que se distancia de generaciones anteriores de tinte más de derechas.

Hay conflictos de algunos de estos movimientos laicales con las jerarquías de sus países por problemas de autonomía laical para las opciones políticas. Brasil fue un país particularmente afectado por estos conflictos entre movimientos de acción católica especializada (obreros, estudiantes, etc) y la jerarquía. Las derechas captaron el peso social de la iglesia jerárquica a favor de sus intereses, y pocos obispos tuvieron la lucidez suficiente para asumir una posición neutral frente a las tendencias de derecha y de izquierda que podían lícitamente ser consideradas como cristianas.

d) *La revolución cubana y la doctrina de la seguridad nacional:*

La revolución cubana a principios de la década de los 60 introduce otro marco de referencia absolutamente distinto. Grupos de militantes cristianos estuvieron comprometidos, desde el inicio, en la revolución cubana;

para descubrir después, la traición a sus ideales por las opciones marxistas de Fidel Castro. Muchos intelectuales repiensen el futuro no desde un desarrollismo capitalista que sigue un proceso democrático, sino desde una utopía socialista, acelerada por la revolución de toma del poder. La respuesta a la ideología marxista es la represión de las dictaduras militares, legitimada por la doctrina de la seguridad nacional. Contrariamente a la tradición democrática de los Estados Unidos, la política externa de ese país apoyó estas dictaduras ignorando los brotes democráticos. Se forma así un nuevo modelo político que se impone en las décadas del 70 y 80, el “estado autoritario modernizante”. Las dictaduras militares del momento se alejan del antiguo modelo golpista de las dictaduras caudillistas; ya que las Fuerzas Armadas, como institución, son las que ejercen el poder.

Este tipo de estado se sustenta en bases muy restringidas de la población, pero muy influyente en el campo económico, como industriales, importadores y exportadores en el mercado internacional, banca nacional y capitales extranjeros; técnicos y ejecutivos y algunos intelectuales. El pensamiento político es una mezcla de tres elementos: el económico del neoliberalismo, el político de la lucha antisubversiva expresado en la doctrina de la seguridad nacional y el de la legitimación religiosa de salvar la “civilización occidental y cristiana”. Respecto al tercero, la Iglesia católica tomó distancias muy claras frente al régimen militar brasileño y chileno, y un poco más desdibujadas en Argentina.

Tenemos, pues, *un panorama político en donde los políticos católicos oscilan entre opciones de apoyo a gobiernos militares que garanticen el orden, aun al precio de la violencia institucionalizada, o de acompañar a los procesos populares que aspiran a la justicia restaurando*

*una democracia herida, aun a riesgo de ser perseguidos como conniventes con la violencia revolucionaria.*

- e) *Retorno a la democracia y búsqueda de nuevos caminos:* El retorno a la democracia, después de los estados autoritarios, se da en el contexto de la globalización de la economía bajo los principios del neoliberalismo. El modelo americano de la ortodoxia liberal de libre empresa y libre cambio sin ninguna restricción, suena a falso e incoherente porque se proclama la prohibición de subsidios estatales a los países pobres, pero se lo practica dentro de los Estados Unidos bloqueando las exportaciones latinoamericanas de la agricultura. En reacción se busca inspiración en otros modelos como el de la *economía social de mercado* que asegure marcos jurídicos para el desarrollo económico.

Este momento de retorno democrático es de relevancia histórica para conocer y profundizar los principios de una economía y de una política responsables del bien común, redistributiva de riquezas, y de democracia no sólo representativa sino participativa.

La doctrina social de la Iglesia inspira a políticos católicos que buscan la justicia social y defienden los derechos de los pobres, como los trabajadores, iniciada en *Rerum Novarum*, y proseguida en *Quadragesimo Anno*; ampliada al reconocimiento del mundo campesino en *Mater et Magistra*, y de las naciones en desarrollo en *Populorum Progressio*. Esta línea del Magisterio se acerca más a una política de centro, e incluso a la izquierda católica. Pero el Magisterio inspira y legitima, a su vez, a los políticos de derecha por las Instrucciones *Libertatis nuntius* y *Libertatis conscientia* que oponen el Este al Oeste occidental y cristiano y abordan específicamente el marxismo. El resultado es una cierta “neutralización”

de los mensajes del Magisterio social, de tal manera que el tema de “los pobres” es identificado como “marxista” y por consiguiente el de “los ricos” con la “doctrina eclesial de la propiedad privada”. El eje doctrinal del conflicto Norte-Sur (riqueza / pobreza) es neutralizado por el otro eje del conflicto Oeste-Este (cristianismo / ateísmo) restando el vigor de una Iglesia profética.

Las Conferencias generales II y III de los Obispos latinoamericanos (Medellín y Puebla) expresan también estas dos polaridades. En Medellín es vigorosa la polaridad de riqueza/pobreza, en sus tres documentos clave: justicia, paz y pobreza, En el primero se insiste en el análisis de la realidad; en el segundo se desarrolla más el fundamento doctrinal con los textos más vigorosos que han marcado a la Iglesia latinoamericana. La paz está amenazada por tres niveles; el interno por las tensiones entre clases sociales; el externo por la dependencia económica; y las tensiones entre los propios países latinoamericanos que alimentan desconfianzas mutuas. Pero el documento de la pobreza ha estimulado la opción preferencial por los pobres y las opciones políticas que corresponden a esta opción.

Puebla, por su parte, destaca el problema de las tres ideologías que más preocupan en aquel momento, la capitalista, la de seguridad nacional y la marxista. La segunda de estas ideologías justificaba los regímenes militares y propiciaba, por tanto, la “caza de brujas” por una derecha radical para reprimir la militancia de sectores de izquierda.

El momento político exige de la Iglesia jerárquica una nueva función que Pablo VI ya había adelantado en la *Octogésima Adveniens*: la del discernimiento. Con plena conciencia de que el Papa no puede juzgar con detalle

los matices de las políticas locales, Pablo VI convida a las comunidades católicas en comunión con la jerarquía y con otras comunidades cristianas y personas de buena voluntad a hacer el discernimiento de las ideologías. Aunque la III Conferencia, en Puebla, recoge ese tema del discernimiento político, se queda en las orientaciones episcopales, sin que haya producido un movimiento de encuentro de los políticos de derecha y de izquierda en todos los países y a todos los niveles. La caza de brujas, por políticos de derecha; y los brotes revolucionarios de izquierda que nada esperan de la iglesia institucional ya está en marcha. El CELAM deja de ser punto de referencia para los intelectuales y políticos católicos de izquierda, (como sí lo fue después de la II Conferencia de Medellín) y las campañas, dirigidas desde esta institución contra la teología de la liberación, hacen pensar a muchos que ya nada se puede esperar de las instituciones eclesiales en América Latina para una inspiración política que no fuera de la derecha. Se puede decir que la derecha “se encuentra en casa” dentro de la iglesia.

Todo esto no sucede, sin embargo, de forma monolítica; obispos, teólogos y laicos comprometidos que tuvieron papel destacado en Medellín y Puebla siguen marcando presencia alentadora de una línea más social. Vistos estos acontecimientos a la distancia de dos décadas tenemos que lamentar la falta de grandes figuras del catolicismo que se constituyeran en modelos de diálogo de fe y de política y que fueran respetados por todos los miembros de diversas tendencias; lo mismo puede decirse de los Obispos. Pero hubo excepciones importantes como la extraordinaria figura del cardenal Silva Henríquez, en Chile, que estableció posiciones críticas frente al gobierno militar, al parecer alentado por consejo de algunos obispos españoles que lamentaban el precio demasiado elevado del incondicional

apoyo al régimen franquista. Iniciativas, como la Vicaría de la Solidaridad, tuvieron repercusión mundial.

Esta apretada síntesis de experiencias políticas nos permiten concluir que la Iglesia, como institución, no siempre se mantuvo neutral y puente de diálogo entre posiciones que legítimamente podían considerarse como cristianas. La Doctrina Social fue usada por la derecha como apoyo ideológico por la doctrina sobre la propiedad privada -mal entendida- omitiendo la función social que le es esencialmente inherente. Para las izquierdas, dicha doctrina no apareció como fuente de un pensamiento vigoroso por la justicia social, aunque hay que reconocer el respeto y admiración que suscitaron las tres encíclicas sociales del Papa Juan Pablo II. Los partidos Demócrata-cristianos, ideológicamente más afines con la Doctrina social de la Iglesia, tuvieron figuras importantes e impactos significativos en algunos países (Caldera, en Venezuela; Frei en Chile, Hurtado en el Ecuador).

#### **1.4 Los políticos católicos como testigos de la fe y propulsores de las aplicaciones de la Doctrina social de la Iglesia**

El balance de este período revela la mezcla y ambigüedad ya presentes desde el comienzo de la evangelización de nuestro continente. Los beneficios de la incorporación a la cultura occidental implicaron también profundas desigualdades sociales, la marginación racial de los indígenas y la posterior de los esclavos africanos. Todo ello forma parte de esta América Latina ansiosa por su identidad cultural y por sus derechos sociales y políticos. Hubo grandes profetas desde Bartolomé de las Casas hasta los tiempos modernos como los obispos Helder Cámara, Romero, Angelelli y otros. Pero también ellos fueron víctimas de otros sectores eclesiales con venia de algunos representantes de la Curia romana.

Por otra parte la Doctrina social no siempre fue bien comprendida. Se criticaba su carácter abstracto, fácil de ser instrumentalizado ideológicamente. Pero más grave ha sido, en algunos lugares y períodos de la Iglesia latinoamericana, las alianzas con el poder político y la complicidad del silencio ante las violaciones de los derechos humanos. Esto se hizo posible invocando un criterio pastoral exclusivamente dedicado a una evangelización espiritualista, al margen de los conflictos sociales, y sin una voz profética para anunciar el Evangelio del Reino de Dios como reino de la justicia y de la paz. De esta manera la Iglesia, al reservarse el espacio espiritual, deja de juzgar, iluminar y modificar los hechos sociales, actitud poco conforme con la Doctrina social. Tales posturas quitan la base de identidad del político católico en cuanto tal, ya que como laico es miembro de la Iglesia y al mismo tiempo participante activo en el quehacer político. Sin una Iglesia que institucional y públicamente asuma compromisos sobre los valores del Evangelio, (la dignidad de la persona humana, la inviolabilidad de sus derechos, la atención preferencial a pobres y marginados) los políticos no se sienten apoyados ni fortalecidos, no en sus elecciones de políticas (en plural) a realizar – en lo que cabe un legítimo pluralismo de opciones –, sino en la inspiración cristiana que da sentido a su vida política.

Repensar la tarea de los políticos católicos exige, además, tener en cuenta los nuevos horizontes culturales. La dolorosa historia de la separación entre los progresos de la ciencia y la tradición de la fe, la secularización del orden económico y político, la conquista de las libertades individuales y sobre todo entre ellas, la de libertad de conciencia y de culto; la necesidad y urgencia de encontrar una ética cívica que sirva de plataforma universal en los casos en que el monopolio ético del cristianismo ya no es evidente, y otros rasgos de nuestra cultura contemporánea, imponen nuevos marcos de referencia a los políticos católicos.

El futuro pues nos plantea problemas que debemos resolver a fondo. En primer lugar *clarificar el sentido exacto de la identidad del político católico en cuanto tal*. Esta identidad no puede identificarse ni con proyectos políticos de la izquierda ni de la derecha, modos contingentes de pensar las realidades políticas. Lo que hace católico al político es que, en cualquier lado en que se encuentre, viva un profundo compromiso con la persona humana –creada y redimida–, y por tanto una opción radical de defender esa persona allí donde es marginada, negada en sus derechos. En este sentido la presencia de Cristo en el pobre tiene que ser característica esencial de la identidad del político católico, robustecida por la adhesión al Magisterio y a la persona del Papa, sucesor de Pedro.

Definida de esta manera la identidad, es necesario establecer luego los requisitos de una adecuada formación en la que las ciencias políticas necesarias para su profesión, se vean enriquecidas con bases filosóficas y teológicas, que le permitan una clara visión del sentido de la persona humana en sociedad y su papel en la historia de la salvación. El político católico, con una fe adulta, debe ser participante activo en la gestación y desarrollo de una doctrina social de nuevo cuño que sepa unir los principios y valores que nacen del Evangelio con la deliberación prudente de las circunstancias concretas, en permanente diálogo con los políticos de otras tendencias, dentro y fuera de su fe cristiana.

## **2. VISIÓN PROSPECTIVA HACIA LA V CONFERENCIA**

En esta parte ofrezco aportes para “reformular” la presencia del político católico en cuanto tal. En primer lugar definir su identidad (2.1) su formación y modo de actuación política (2.2) retomando uno de los aportes más valiosos del pasado que es el discernimiento de las alternativas políticas (2.3).

Acoger el desafío moderno de tensión entre el testimonio de la fe y las exigencias de la sociedad pluralista (2.4). Finalmente, el programa eclesial para el Tercer Milenio, que el Papa en *Novo millennio ineunte* apunta, para el encuentro del pobre, de Cristo y de la Iglesia, que debe unir en una acción coherente la fe y la práctica política (2.5).

## **2.1 La identidad del político católico en cuanto tal**

La palabra “identidad” tiene que ver con la palabra latina *idem*, que significa “lo mismo”. Tener una identidad significa ser uno mismo, mantenerse en ella a lo largo del tiempo. El ser humano está constituido por dos estructuras fundamentales. Ser “en sí” y “ser para otro”. La primera tiene que ver con la identidad, la segunda con la diferencia. El ser humano es, pues, un ser en relación, donde su identidad se va marcando y creciendo a partir del encuentro con la diferencia, otras cosas, otras personas, Dios.

El problema de toda relación es afirmar la propia identidad ante lo diferente. Huir de lo diferente para mantener la identidad es infantil, la persona no crece; perder la identidad porque se es absorbido por lo diferente es inmadurez. En tiempos de uniformidad cultural, las instancias de la moral y religión, de la cultura, confluyen en un marco de “identidad” que da tranquilidad y firmeza. Los cambios acelerados provocan desconcierto y producen las patologías de las “inquisiciones” antiguas y de los “fundamentalismos” modernos. La violencia para mantener las identidades, destruye la libertad y daña el espíritu humano. Normalmente, los poderes inquisitoriales o fundamentalistas recurren a la religión para arrancar lo más sagrado que tiene el ser humano, que es su libertad, desde la que construye su identidad.

La identidad tiene que ver mucho con la unidad del sujeto, es decir, sentirse uno, el mismo, idéntico. Pero también tiene

que ver con los rasgos que permiten definir a qué grupo social pertenecemos. Hay pues identidades individuales y colectivas, y en éstas, es fácil observar muchas “capas” de identidades, por las cuales se abre uno a sus semejantes. Tratándose de “formación de la identidad” el equilibrio entre estas capas es fundamental, porque de lo contrario una de ellas se absolutiza como identidad y las otras son consideradas como “diferencia” ante las cuales hay que defenderse o ser absorbido por ellas.

Desde estas bases antropológicas podemos intentar definir la identidad del político católico en cuanto católico. Esta identidad, sin embargo, no puede ser definida por exclusión de otras identidades que le sirven de base, y sin las cuales la misma identidad de lo católico desaparecería. Tales son las identidades humana, cristiana, eclesial, laical. La identidad católica implica la síntesis de todas estas identidades aquí explicitadas.

a) *La identidad humana:*

La primera identidad es fundamental, porque nos une a todos los seres humanos de la creación. Negarla, por que se quiere defender, vg. la identidad cristiana, es negar el don de la vida que existe en todos los humanos y esa vida es un don de Dios. Y nada puede haber menos cristiano que negar en otro el don de la vida.

La identidad humana no es dato físico, corporal, sino sobre todo psicológico y espiritual; depende mucho de las imágenes que tenemos de nosotros mismos, de cómo nos vemos y de cómo nos ven los otros; tiene que ver con nuestra autoestima, la conciencia de nuestras cualidades y defectos. La identidad espiritual en cambio, se define por la permanencia de aquello que tenemos como verdadero y como bueno, que mantenemos a nivel del conocimiento y de la voluntad; nuestra identidad nos

lleva a reafirmar nuestras convicciones o a revisarlas si estamos en el error; nos lleva a mantener el mismo proyecto de vida si lo creemos válido. Esa identidad espiritual encuentra su plenitud en Dios Verdad y Bien absolutos.

Sin una clara identidad humana es imposible pensar en un futuro pacífico para la humanidad. Allí está la exigencia de los derechos humanos y esta exigencia debe ser prioritaria, conduciéndonos a todas las otras identidades. Tenemos que construir una “antropología” o ciencia de lo humano que oriente nuestra praxis. Una buena dosis de las ofertas de formación para los políticos católicos tienen que ser dadas desde esta perspectiva.

En el plano personal, toda identidad (vg. cristiana, eclesial, laical) debe estar articulada desde esta identidad fundamental; lo mismo en el plano de construcción de identidades colectivas: grupos, comisiones, asociaciones... deben ser espacios de crecimiento en lo humano y estar atentos para prevenir los sectarismos, “lavados de cerebro”, manipulaciones inconscientes.

b) *La identidad cristiana:*

La identidad cristiana está definida por el hecho de la Encarnación. La Trinidad decide la redención del género humano y por esta decisión el Padre entrega a su Hijo al mundo, con mucho amor nos dice Juan 3,16. Esta decisión afecta profundamente nuestra identidad cristiana.

Los que hemos recibido, por la fe, el conocimiento de esta decisión de Dios somos una parte de la humanidad, pero responsable de comunicar a toda ella, esta verdad de la Redención. Y lo hacemos reconociendo en la persona de Jesús, el Hijo de María, al enviado de Dios.

Por tanto, nuestra identidad estará marcada por la referencia a Dios como Padre de Jesús y nuestro padre: es una identidad religiosa marcada por la filiación y por tanto por relaciones con Dios totalmente opuestas a las del miedo, la justicia vengadora, el fanatismo. Se establece, pues, un modo de relación de paz, de bondad, de comprensión y perdón, que se une a nuestra actitud con la identidad anterior, la humana.

Pertenece a la identidad cristiana no sólo el reconocer en Cristo “la humanización de Dios”, sino también la “humanización del mismo ser humano” de modo que la identidad cristiana se abre por un lado a la trascendencia de Dios (de carácter metafísico) y a la trascendencia de lo deshumanizado (de carácter socio-histórico). La primera trascendencia sólo puede ser superada por la iniciativa divina y eso se da en la Encarnación. La segunda depende de la libertad humana. Al identificarse con el pobre, Cristo nos exige superar esta última “trascendencia” que no es de carácter metafísico como la de la divinidad, sino determinada por nuestras barreras humanas que discriminan y separan de nosotros a seres humanos desfigurados. En otros términos, no podemos llamarnos “cristianos” sin abrirnos a los pobres en quienes Cristo ha revelado su presencia, que nos juzgará al fin de los tiempos.

c) *La identidad eclesial:*

El plan de la Trinidad tiene que realizarse con la cooperación humana, de esta la más importante es el “sí” de María. La misma decisión de la que brota el envío del Hijo, es la que hace brotar una comunidad que reciba al Hijo como enviado de Dios; por lo tanto, la identidad cristiana (*fe en Jesucristo*) está íntimamente unida a la identidad eclesial (*fe de la comunidad que recibe a Jesucristo*). Esta unidad de las dos identidades tiene que

ser la medida por la que entendemos la propia identidad eclesial; ésta no es una identidad originaria, sino complementaria y referida a la identidad cristiana; pero

*no es tampoco una identidad “descartable” de modo que no llegamos a la altura de nuestra identidad cristiana si no amamos profundamente a la Iglesia a pesar de sus errores y desvíos. Así como la humanidad fue amada a pesar de sus pecados, así Jesucristo Esposo ama a la Iglesia Esposa a pesar de todas sus infidelidades.*

Nuestra identidad eclesial es construida desde un amor fiel y responsable; fiel en primer lugar al Padre de quien han brotado las dos decisiones anteriores, la de enviar a su Hijo y la de enviar a su Espíritu para constituir la comunidad; fidelidad al Hijo, porque la Iglesia será lo que Dios quiso que fuera, desde la relación de amor de Cristo a la Iglesia y de la Iglesia a Cristo. Todo bautizado es responsable de la fidelidad de amor de la Iglesia a Cristo. Amar a la Iglesia no es ignorar sus infidelidades, al contrario, ser consciente de ellas y trabajar para que esa infidelidad se “convierta” en fidelidad por el arrepentimiento, por el cambio de actitud hacia conductas más evangélicas. Seremos *fieles a la Iglesia* construyendo crítica y amorosamente *la fidelidad de la Iglesia a Jesucristo*. Todo lo que dentro de nuestras utopías de identidad eclesial se refiera a ese amor de la Iglesia a Cristo está movido por el Espíritu Santo en nosotros.

En estas reflexiones nos centramos en un aspecto particular de la fidelidad eclesial: la catolicidad. En el momento del ecumenismo y del diálogo interreligioso, ambos fuertemente impulsados por el Papa Juan Pablo II, la catolicidad no puede significar un “retroceso” al camino del Concilio sino una profundización de esos

horizontes. La catolicidad tiene que significar un modo particular de vivir lo ecuménico cristiano y de aportar al diálogo religioso de manera que el aporte sea significativo en la línea de ambos movimientos, ecuménico y diálogo interreligioso: es decir, la unidad de los cristianos y de todos los que buscan sinceramente a Dios.

Se ha señalado como *una característica de la catolicidad la devoción mariana*. Este signo de catolicidad nos abre a la primera tradición patristica, que compara María y la Iglesia en la virginidad y maternidad de ambas. Las nuevas realidades de vida, como el hijo Jesús y los hijos de la Iglesia, son frutos de maternidad, pero explicada desde el poder del Espíritu por la virginidad.

*Otro signo de catolicidad es la comunión con el Papa*, como Pastor supremo de la Iglesia. La unidad de la Iglesia, de la cual Pedro es el garante, se vio desgarrada por circunstancias históricas. Son diversos los enfoques dogmáticos de cada una de las confesiones cristianas. La ortodoxia tiene barreras para la unidad perfecta de la comunión en la fe. La ortopraxis de la caridad, sin embargo no tiene fronteras, pudiendo estar unidos todos los creyentes en el servicio a la humanidad en el nombre del Señor Jesucristo.

Se ha desarrollado, dentro de la Iglesia Católica, una especial reflexión teológica en torno al Papado que ha tomado como paradigma la confesión de Pedro sobre la divinidad de Jesús. “Tú eres el Cristo”. Con esta evocación iniciaba el Papa Juan Pablo II su ministerio pontificio: Soy el sucesor de aquel que pronunció por primera vez en la historia humana estas palabras.

Sin embargo en esta reflexión no aparece el hecho de la negación de Pedro: “no conozco a este hombre”, lo cual

junto a lo anterior, forman parte del mismo ser personal: Pedro, con su fragilidad de hombre pecador y su fe en la divinidad de Jesucristo. Por eso, su ser pecador y su fe pueden representar la realidad de la Iglesia, también ella santa y pecadora; y el ejemplo del arrepentimiento de Pedro debe ser el paradigma del arrepentimiento de la Iglesia, tan hermosamente vivido por el Papa Juan Pablo II con motivo del tercer milenio. Pero hay un detalle sobre el que quiero llamar la atención. *Pedro no es solo ejemplo de la ortodoxia de la fe sino de la ortopraxis del amor*, y eso sucede en las tres preguntas de Jesús a Pedro: ¿me amas?... apacienta a mis corderos... La misión de apacientar a las ovejas está dada, según Juan, 21 en el momento de la triple afirmación del amor. No es problema institucional de estructuras jurídicas adecuadas, sino una pasión de amor por la persona de Cristo, de estar unidos a Él como los sarmientos a la vid para poder dar fruto.

Los vaivenes de la historia han llevado a la Iglesia a destacar su función de servicio a la ortodoxia; la afirmación de su realidad visible y orgánica, su aspecto institucional y jerárquico. La Iglesia no se ha mantenido inmune a las tentaciones del poder según los poderes de este mundo, alejándose muchas veces del modelo de Cristo servidor que lava los pies a los discípulos. Lo más importante es, sin embargo, que la Iglesia pueda afirmar, a pesar de fragilidades y complicidades con los poderes de este mundo, que ama en verdad a Jesucristo, porque de esta confesión de amor le viene la confirmación de su misión pastoral.

Por eso es necesario volver a un modelo eclesiológico que destaque esta vinculación de amor entre Cristo y su Iglesia como Esposo y Esposa. El modelo paulino de Efesios 5 ha desaparecido por completo de la conciencia eclesial, en tanto abundan muchas eclesiologías que

destacan variados aspectos del ser de la Iglesia; ninguno, sin embargo tan importante como el modelo de Esposa de Cristo, ya que fundamenta de modo muy profundo y bíblico, la difundida eclesiología de la comunión, centro de la *Novo Millenio Ineunte*.

Con esta perspectiva volvemos a la catolicidad de nuestros políticos que consiste en vivir, a través de su vocación política, la común inquietud religiosa de todas las creencias y doctrinas, la común profesión cristiana de la divinidad de Jesucristo, y en forma específica la especial identificación con la Iglesia que tiene al Papa como Supremo Pastor. Esto lleva, pues, a la eclesiología de la Esposa que hemos mencionado, ya que el ser Pastor lo recibe Pedro después de sus respuestas sobre el amor.

El amor de Cristo y de la Iglesia no es un amor que se cierra en el intimismo, sino que abre al mundo; resplandece en forma única por el común amor de ambos a la causa de los pobres. En estos se esconde el rostro del Esposo y sirviéndoles a ellos la Iglesia revela su verdadero rostro de Esposa.

La política católica mundial tiene un objetivo bien preciso: contribuir a que las formas de la globalización no marginen ni excluyan a los pobres de este mundo. Cualquier pasividad o tolerancia con los mecanismos de desigualdad económica y social que se están ya implementando, por ejemplo en los acuerdos del Libre Comercio en América Latina, es una traición a los principios y fidelidad del político católico a sus convicciones y a su testimonio. La catolicidad de este testimonio implica no sólo la búsqueda religiosa o la profesión de fe cristiana, sino el vínculo especial del amor de la Iglesia a Jesucristo, representado por la respuesta del amor que Pedro da a Jesús antes de recibir su misión de pastor.

La identidad eclesial se vuelve católica cuando procuramos la fidelidad de la Iglesia Esposa a Cristo Esposo en el encuentro con los pobres, como nos lo enseña el magisterio del Papa Juan Pablo II en *Novo Millenio Ineunte*, 49. El signo de la fidelidad católica a Cristo está en la caridad de las palabras (ortodoxia) y de las obras (ortopraxis) del servicio a los pobres. Esperamos clarificar mejor este signo de catolicidad que el político está llamado a vivir para ser político católico en cuanto tal.

d) *La identidad laical:*

Finalmente, la identidad laical se define por las tres anteriores, como un modo de construir la identidad propia, donde lo humano es vivido como “lo amado por Dios al entregar a su Hijo”, lo cristiano es vivido por la profesión de fe que constituye la esencia de nuestro bautismo, por el cual nos hemos “identificado” con Cristo y con la Iglesia, es decir hemos hecho de estas dos identidades algo propio de la nuestra. Somos parte consciente de la humanidad que ha acogido a Cristo formando Iglesia. Y la conciencia laical es la síntesis de esta opción de identidad, que es al mismo tiempo respuesta a una “vocación” es decir de una llamada de Dios a vivir así la vida, y de una “misión” es decir de una comunicación al mundo de lo que creemos, esperamos y amamos como bautizados en la fe de Cristo. El laico representa la *vocación mundanal*, de estar en el mundo en las tareas temporales.

La distinción entre “lo laical” y “lo religioso” es entendida por muchos como distinción entre “lo profano” y “lo religioso”. Sin embargo, por la encarnación, es decir por la entrada del Hijo en la historia humana, toda ella se vuelve “religiosa” y deja de ser “profana”. Lo que excluye la encarnación es la inhumanidad, porque es pecado, pero no la humanidad como posibilidad de comunión

con Dios en todas las manifestaciones de la vida y no sólo en las cúllicas. Por tanto las categorías profano/religioso son impropias para una fe en la encarnación. No corresponden a la realidad una de la vida humana, sino a conceptos heredados de otras religiones que quieren salvaguardar la trascendencia de lo divino en total distinción de lo humano. La encarnación no encaja en el dualismo inmanencia/trascendencia, sino es expresada mejor por la “transparencia” por la cual, la vida de Dios se vuelve presencia y ejemplo en nuestra vida de la historia.

Si etimológicamente, la religión viene del verbo *re-ligare*, entonces es religación todo lo que amarra lo divino con la humanidad mundana. La religación consiste en que Dios y el mundo están “amarrados” por el don que el Padre nos hace de su Hijo. Una donación hecha con mucho amor (Jn 3,16). Esta *religación* es el sentido primario y original, cristiano, de la *religión*. La religación manifiesta por lo eclesial la unidad de Dios y el mundo que acoge el don del Padre en el Hijo, por tanto las identidades de lo humano-cristiano-eclesial. La religión une Dios y humanidad, pero excluye la inhumanidad. No todo lo que está en el ser humano es objeto del amor de Dios; el amor de Dios nos ayuda a vencer en nosotros lo inhumano.

La laicidad subraya la mundanidad (lo humano) en las condiciones de vida comunes a todos, es decir lo temporal como actividad, la vocación al matrimonio y a la familia. Por la vocación eclesial del laico, también le están abiertas tareas del campo “eclesiástico” como los “ministerios laicales” (catequistas, educadores, servidores de la salud, etc.), así como el interés por lo económico, político, cultural (en las estructuras temporales) también está abierto a los eclesiásticos, porque viven en ellas y deben orientar a la comunidad en sus compromisos.

La identidad cristiana y eclesial, es consciente además de que la entrega del Hijo por el Padre, es el fundamento del sacerdocio de Cristo, por el cual todo lo cósmico y lo histórico puede ser “consagrado” y ofrecido a Dios. Este sacerdocio se ha ejercitado una sola vez y para siempre en la entrega del Hijo hasta la muerte en cruz para realizar la redención. Este sacerdocio único es participado por la Iglesia de dos maneras, por el sacerdocio ministerial que hace presente en cada eucaristía el sacerdocio y la entrega del Hijo al Padre, y por el sacerdocio común de todos los fieles, que como Cristo, consagran sus vidas y todo lo que hacen para la alabanza del Padre. Esta consagración marca por tanto las tareas “temporales” de modo que para la identidad laical no hay nada que sea estrictamente profano o no-religioso, ya que por la religación primaria todo es religioso y además por el sacerdocio común todo está consagrado. La densidad mundana de las estructuras humanas son incorporadas en el movimiento de alabanza a Dios. Así ejercita el laico el sacerdocio común de todos los bautizados. Por tanto el mundo, todo él, no sólo es el término del amor del Padre que entrega al Hijo, sino que entra en el movimiento de retorno que el Hijo lleva hacia el Padre y dentro de este movimiento “sacerdotal” el laico tiene una misión única, insustituible: ofrecer la propia vida unida al misterio pascual de la vida de Jesús. Volvemos a insistir, sin embargo que aquello que está en el ser humano pero no puede ser consagrado ni ofrecido a Dios es la inhumanidad. De allí que la consagración implique también una purificación.

Cuando se trata del compromiso político de un católico en cuanto tal, hay que tener en cuenta la asunción de las cuatro identidades aquí mencionadas; lo específicamente católico no se consigue por la abstracción de lo humano, lo cristiano, lo eclesial o lo laical, para quedarnos con

unos rasgos que sólo se encuentran en un grupo particular. Por el contrario; la identidad católica, que etimológicamente significa universal, engloba y totaliza los otros aspectos. No podemos absolutizar lo católico y relativizar lo humano o lo cristiano. La identidad del político católico es síntesis armónica de esos niveles de identidad humana, cristiana, eclesial y laical. Es propio de la identidad del político católico la apertura y el compromiso con todo lo que es servicio a la causa humana, defendiendo la dignidad y derechos de los seres humanos en la permanente lucha contra las raíces de deshumanización, del egoísmo, del poseer, del odio, de destruir al enemigo; es propio de él, la apertura ecuménica para unir esfuerzos entre cristianos a favor de la paz y de la justicia; es propio igualmente la identidad eclesial por la que está en comunión con las orientaciones jerárquicas y con los sufrimientos y angustias de su pueblo. Hay una “jerarquía de identidades” si podemos hablar así, donde lo eclesial supone lo cristiano y lo humano y no sustituye ni anula estos aspectos de identidad. Donde no son respetados los derechos de la persona humana no puede haber acogida del misterio de la humanización de Dios en Jesucristo, y donde los valores del evangelio no son practicados y vividos no puede haber identidad eclesial ninguna.

Lo que hace del político católico un católico es vivir su compromiso por fidelidad a lo humano, a lo cristiano y a lo eclesial, con un amor a la Iglesia para que ella sea fiel a Jesucristo. Lo que define la catolicidad de la Iglesia no es en primer término su estructura institucional, sino el amor que le vincula a la persona de Cristo que es razón de todo su ser. Por la encarnación el Hijo de Dios manifiesta un amor “católico” o universal a toda la humanidad; y ese amor tiene que resplandecer en su Iglesia, por tanto la catolicidad de ésta no consiste en

levantar barreras sino en construir puentes. La catolicidad es una esencia que corresponde en primer lugar a Cristo, porque recibe del Padre una misión universal de redención, y de allí a la Iglesia. La catolicidad por tanto está en el reconocer aquello que une muy profundamente el amor de Cristo y de la Iglesia que es encontrarse en los pobres de este mundo. *Un político católico lo es auténticamente cuando participa del amor de Cristo y de la Iglesia a la humanidad desfigurada de los pobres y se compromete con ellos para que se les haga justicia.*

## **2.2 La formación y desarrollo de la identidad política**

La formación del político católico, en cuanto tal, requiere la convergencia de muchos elementos. El principio fundamental de la política cristiana es que Cristo es el Señor y único Señor, y que las obligaciones con el César no pueden sustituir ni oponerse a las obligaciones que se tienen ante Dios. El señorío de Cristo se manifiesta en el Reinado de Dios. La parábola de Mateo 25 sobre el juicio final de la historia nos permite deducir que allí donde la vida humana, sobre todo la marginada y despreciada, ha sido respetada y favorecida con acciones concretas, allí se ha reconocido a Cristo el Señor, y realizado el Reino.

La vocación política supone conocimientos especializados en los campos de la economía, del derecho y de las ciencias políticas. Hay un deber de capacitación “profesional” del político. Una amplia cultura histórico-política permite comparar situaciones, problemas y soluciones ya experimentadas, errores políticos cometidos y sus consecuencias. Se llega a concepciones de fondo de lo que es la libertad humana, la convivencia social, el sentido moderno de la dignidad y de los derechos de la persona vividos en sociedad. Precisamente desde un recto concepto de la libertad humana el político católico no aceptará la división entre una eco-

nomía y política “libre de valores” y el orden axiológico que corresponde a una visión cristiana de la sociedad.

La vocación política exige otras disciplinas como *el derecho y la ética*, consideradas como partes de la *filosofía práctica*, es decir de la acción humana o de la praxis. Ambas disciplinas han sido separadas de la política provocando la deshumanización de una política y de una economía sin marcos éticos de referencia, o de un derecho positivista ajeno a una concepción del derecho que pueda marcar la diferencia entre la legalidad y la justicia. La revisión de la limitación de la racionalidad sólo para lo científico empíricamente comprobable está en la base del rechazo de la cultura contemporánea de la razón ética.

Todos estos conocimientos desdoblán la concepción del ser humano, comprendida desde una *antropología filosófica* que lo considere no sólo como objeto de las ciencias humanas empíricas, sino en su condición de sujeto y por tanto de persona con inteligencia y libertad que se autoafirma por sus decisiones libres, pero dentro de situaciones particulares. Para ello las ciencias humanas contribuyen con datos preciosos sobre los condicionamientos, pero que no sustituyen como determinismos lo que debe ser siempre un acto del espíritu porque es autodeterminación consciente y libre.

Lo que va especificando su competencia como político católico en cuanto tal, es el estudio de la *teología*, tarea urgente e imprescindible, porque los problemas que enfrenta no se relacionan con problemas internos de la Iglesia, a los cuales se refiere la teología tradicional para la formación clerical, sino con la relación de la fe con el mundo moderno. El político católico necesita de una teología que dé sentido a su acción sobre el mundo. La dificultad para entender la misión del laico en la sociedad y en la Iglesia se debe a la poca reflexión sobre esta vocación cristiana específica.

La formación política del católico en cuanto tal supone sólidos fundamentos en los valores del evangelio, y en los principios que de ellos se derivan como son los de la dignidad del ser humano, la exigencia imperativa de defender sus derechos fundamentales, y sobre todo la preferencia por aquellos a los que la historia ha ido marginando por el abusivo poder de algunas culturas, concepciones religiosas, raciales y de otro tipo. El valor del pobre como escogido preferencialmente para el anuncio del Reino no puede estar ausente en la formación social y política del que quiere vivir esta vocación desde su fe.

Esto supone una ética seria y fundada que establezca el acceso a todos los bienes de la creación como destino y camino de toda acción política, una decidida preferencia por los caminos del diálogo y de la concertación y no por los de la lucha y confrontación. Y un respeto profundo por la libertad de creencias haciendo del Estado un instrumento del bien común.

Finalmente, el elemento esencial del político católico debe ser el estudio y la investigación de la doctrina social de la Iglesia. Esa doctrina ha tenido un papel importante en guiar la conciencia de los políticos católicos; pero es necesaria leerla en la evolución concreta de sus diversos momentos y no tomarla como “doctrina” en el sentido de un dogma inmutable. *El uso anacrónico de la cita de Pío XI sobre incompatibilidad de cristianismo y socialismo, en plenas campañas políticas del fin del segundo milenio, ignora los matices que Pacem in terris ya había introducido y el discernimiento de las ideologías que Pablo VI había propuesto.*

En este sentido, el ejemplo de Jesús ofrece algunas pistas, cuando los fariseos quieren apedrear a la adúltera, o cuando dos hermanos reclaman su parte en la herencia, o se le pregunta si hay que pagar el impuesto al César. Jesús en

ninguno de los tres casos decide, sino que ilumina la conciencia de todos y les deja actuar conforme a ella, examinándose sobre el propio pecado en el caso de la adúltera, evitando la codicia que excluye del Reino y afirmando que hay deberes superiores a los del César, que son los de Dios y que desde allí debe tomarse cualquier decisión que se crea conveniente. La Doctrina de la Iglesia tiene aquí un modelo donde a la neutralidad de decisiones sobre intereses particulares se contrapone un vigoroso llamado a la conciencia humana situada ante Dios.

La Doctrina social de la Iglesia en su momento original estuvo precedida por actividades laicales de reflexión sobre los problemas de la industrialización y la gestación del proletariado. La Encíclica *Rerum Novarum*, fue precedida por la inquietud social de laicos de casi todos los países de Europa. La voz del Magisterio viene a ser una especie de confirmación y consolidación de un esfuerzo predominantemente laical. Este proceso de relación del Pueblo de Dios y el Magisterio sería conveniente reiniciarlo, no para lo dogmático, pero sí para lo social. El Pueblo de Dios, como tal, tiene un aporte en la tarea común de todos los pueblos de la tierra de buscar un futuro humano.

Se exige un cristianismo adulto y la concepción diferente del papel de laicos y clero. La conciencia política sanamente orientada supone el encuentro de lo moral y de lo técnico; *cuando la técnica política es llevada por laicos y la moral relegada a los sacerdotes, el encuentro de ambas disciplinas se vuelve imposible si los sacerdotes están poco preparados para entender los problemas políticos y el laicado poco formado en las exigencias de la moral.*

Parece un auténtico diálogo de sordos, y no interdisciplinar en algo tan vital para el testimonio público de la fe cristiana en el mundo político.

Caminar juntos, laicos y sacerdotes, en la reflexión sobre las exigencias cristianas de la fe daría a los textos eclesiales la cercanía a la vida real, de la que adolecen frecuentemente. La larga preparación de una posible futura encíclica es ya vida cristiana vivida en profundidad; supone la diaria confrontación con los problemas, la búsqueda de soluciones, la evaluación de los ensayos realizados, en otros términos, una especie de “sabiduría social” del pueblo de Dios que ha ido aprendiendo en la medida en que iba buscando.

La finalidad de la formación para la vida política del católico en cuanto tal es llegar al discernimiento de las alternativas políticas desde el espíritu del Evangelio. Es por tanto una finalidad práctica, en su momento deliberativo antes de entrar en el momento de la ejecución.

Es obvio que muchas de estas exigencias de la formación del laico como político católico *suponen cambios en la misma formación de los sacerdotes y religiosos*, se trata de renovar nuestra comprensión global de la Iglesia y de su misión en el mundo moderno. El tema de lo político es un ángulo privilegiado para esta renovación.

### **2.3 El servicio del discernimiento de las alternativas políticas**

Entendemos por ideologías dos sentidos totalmente diferentes: el pensamiento orientador de las acciones políticas, y en este sentido a toda acción política le corresponde un marco ideológico desde el cual se explican las opciones estratégicas y tácticas. Existe, pues, un sentido positivo.

Pero hay otro sentido de ideologías, de carácter negativo, que consiste en deformar la visión y las prácticas que de ella se desprenden, debido a intereses que se quieren defender a partir del lugar social que se ocupa en una determinada sociedad. Este tipo de ideologías se presenta de tal manera

como evidente e inocuo, que otras maneras de pensar son ya de antemano descalificadas, sin someterlas a un análisis racional serio e imparcial. Particularmente en la Iglesia se ha usado este tipo de concepto de ideología para desvirtuar incluso opciones sumamente evidentes que nacen del Evangelio como es la opción por los pobres. El texto más hermoso de Puebla que se refiere al rostro de Cristo en los pobres fue calificado como “ideológico” precisamente por obispos de tendencia conservadora.

La función de discernimiento de las ideologías toma el sentido de esta palabra en forma positiva, como conjunto de ideas que unifican la acción política. La primera vez que el Magisterio asume esta función en forma explícita y sistemática es en *Octogésima Adveniens*, y creo que su método sigue siendo válido para el futuro, ya que las opciones políticas deberán ser examinadas en situaciones particulares, para las que es poco válida una afirmación general. Debemos recordar la advertencia de Pablo VI, en OA 4:

*Frente a situaciones tan diversas nos es difícil pronunciar una palabra única, como también proponer una solución con valor universal. No es este nuestro propósito ni tampoco nuestra misión. Incumbe a las comunidades cristianas analizar con objetividad la situación propia de su país, esclarecerla mediante la palabra inalterable del Evangelio, deducir principios de reflexión, normas de juicio y directrices de acción según las enseñanzas sociales de la Iglesia tal como han sido elaboradas a lo largo de la historia, especialmente en esta era industrial...*

El método propuesto por Pablo VI en el discernimiento es la separación entre las ideologías y los movimientos sociales, conforme lo había ya enseñado Juan XXIII en *Pacem in Terris*:

*No se pueden identificar las teorías filosóficas falsas sobre la naturaleza, el origen y la finalidad del mundo y del hombre con los movimientos históricos fundados en una finalidad económica, social, cultural o política, aun cuando estos últimos deban su origen y se inspiren todavía en esas teorías. Las doctrinas, una vez fijadas y formuladas no cambian más, mientras los movimientos que tienen por objeto condiciones concretas y mudables de la vida no pueden menos de ser ampliamente influenciados por esta evolución. Por lo demás, en la medida en que estos movimientos van de acuerdo con los sanos principios de la razón y responden a las justas aspiraciones de la persona humana ¿quién rehusaría reconocer en ellos elementos positivos y dignos de aprobación?*

Este texto es citado en OA 30. Pablo VI aplica este principio y rechaza las ideologías marxista y liberal, en cuanto que en ellas aparece el materialismo ateo, la dialéctica de la violencia, o la manera de entender la libertad individual dentro de la colectividad, por un lado; o, por el otro, la exaltación de la libertad individual sustrayéndola a toda limitación, estimulándola con la búsqueda exclusiva del poder y del interés, y considerando las solidaridades sociales como consecuencias más o menos automáticas de iniciativas individuales y no ya como fin y motivo primario del valor de la organización social.

Al lado de ideologías y movimientos sociales, o mejor, dentro de los mismos, se encuentran ideales que los creyentes reconocen fundados en su fe, como la aspiración generosa y la búsqueda de una sociedad más justa, o la voluntad de defender al individuo contra el dominio cada vez más invasor de las organizaciones y frente a las tendencias totalitarias de los poderes políticos. Supone un uso muy preciso y delicado de la razón crítica para desligar ideologías, aspiracio-

nes y movimientos sociales, y poder afirmar por encima de todo ello el compromiso concreto al servicio de sus hermanos de modo que en el seno mismo de sus opciones aparezca lo específico de la aportación cristiana para una transformación positiva de la sociedad (cf. OA 36). Se trata en este discernimiento de separar el trigo de la cizaña, sin tener prisa por exterminar lo que parece cizaña y puede descubrirse después como trigo.

Quien mejor puede realizar esta tarea de discernimiento es el propio político católico inmerso en las situaciones concretas; pero el apoyo de una comunidad de fe que le ayude a buscar una mayor objetividad en los análisis y escoger con acierto los caminos de solución para encarnar los valores del evangelio, será siempre el mejor modo de iluminar desde la fe el campo de lo político.

Hoy nos encontramos con una ideología que se ha impuesto a nivel mundial, la globalización. Es evidente que ella también encarna muchos aspectos positivos y bien entendida se puede hablar de la necesidad de la “globalización de la caridad” como hace el Papa. De hecho, se debe iniciar un nuevo capítulo de la Doctrina Social que tome en serio el hecho de encontrarnos no ya en la sociedad industrial en cuyo contexto nace y evoluciona la Doctrina Social, sino en una nueva era, de la comunicación, que supone una sociedad post-industrializada. La velocidad del intercambio de informaciones es decisiva para la toma de decisiones económicas y políticas dentro de un mundo globalizado; este intercambio se debe a los adelantos técnicos de la cibernética que suponen, cada vez más un cuerpo profesional de muy alto nivel. Puede decirse que *estos técnicos ayudan a políticos y hombres de negocios a configurar el orden mundial de la política y de la economía; de alguna manera son insustituibles.*

Se ha creado pues una tecnocracia con signos externos de pertenencia: el mismo modo de vestir de los ejecutivos, viajes y hoteles internacionales con las mismas estructuras y hasta pintadas con los mismos colores, que dan a esta élite mundial la sensación de “estar en casa” aunque cambien de continentes. Se trata de una minoría muy influyente a la que interesa ofrecer los instrumentos para que otros tomen las decisiones, pero que de hecho constituye un grupo humano de enorme poder. Entre ellos se borran las diferencias culturales, tienen idioma común, no tienen una patria sino que ésta es el mundo entero, sin tradiciones ni historias, sin culturas por mantener y desarrollar.

Por otro lado, tal tecnificación está produciendo también el fenómeno contrario de *la urgencia y exigencia de encontrar grupos primarios de pertenencia y adhesión*; renacen los fundamentalismos religiosos, se afirman identidades de género y de edad, de raza y de cultura: se trata no del encuentro de tecnócratas, sino de seres humanos que respetan tradiciones y aspiran por utopías realizables. Es aquí donde la Doctrina de la Iglesia tiene un campo fecundo, porque en el fondo estos grupos de adhesión y pertenencia sienten vivo interés por los derechos humanos, y quieren afirmar su identidad humana e histórica. *La permanente garantía de juzgar bien en el campo político es la firme adhesión al respeto de los derechos humanos, al reconocimiento de la dignidad en cada ser humano y al rechazo de cualquier forma de discriminación.*

Todo ello se juega en torno a la opción de los pobres, de modo que pueda cumplirse la utopía propuesta por Juan Pablo II:

*Tenemos que actuar de tal manera que los pobres, en cada comunidad cristiana, se sientan como “en su casa”. ¿No sería este estilo la más grande y eficaz*

*presentación de la buena nueva del Reino? Sin esta forma de evangelización, llevada a cabo mediante la caridad y el testimonio de la pobreza cristiana, el anuncio del Evangelio, aun siendo la primera caridad, corre el riesgo de ser incomprendido o de ahogarse en el mar de palabras al que la actual sociedad de la comunicación nos somete cada día. La caridad de las obras corrobora la caridad de las palabras (Novo Millennio ineunte, 50).*

El respeto a cada vida humana será garantía de que aportamos lo más específico de nuestra fe que es el profesar que, por la Encarnación, Dios se ha humanizado, entrando de alguna manera, en cada ser humano. Decir esto al mundo y a través de palabras y acciones políticas, es la tarea del político católico en cuanto tal.

#### **2.4 Tensión entre el testimonio de la fe y la sociedad pluralista moderna**

La preparación del político católico debe ser profunda y amplia para reconocer los signos de los tiempos en las manifestaciones culturales de la sociedad actual y en ella, el lugar que ocupa el problema religioso. No le toca al político la exclusiva responsabilidad de la evangelización de la cultura, pero sí la de tener comportamientos y actitudes consonantes con las exigencias de un anuncio del Evangelio a la sociedad contemporánea.

Mirando la totalidad de la población, la presencia masiva de culturas secularizadas y guiadas por el materialismo consumista y/o la pluralidad de ofertas religiosas, se hace difícil comprender las tareas de políticos católicos en la transformación de la sociedad con los antiguos modelos de pensamiento.

Si queremos orientar la presencia política, tenemos que rescatar todo lo de verdaderamente humano que existen en los esfuerzos por defender los derechos y la dignidad humana donde ellos se encuentren.

Por eso sería erróneo pretender que la tarea política sea introducir en el mundo algo específicamente católico, que nadie, fuera de nosotros es capaz de reconocer y aceptar. Ciertamente, la Doctrina social de la Iglesia es una de las glorias del catolicismo, porque no existe con ese carácter tan definido ni entre las iglesias protestantes ni las ortodoxas, aunque existan muy valiosos aportes en muchas confesiones cristianas no católicas por una sociedad más justa y fraterna. No hay que olvidar que los grandes símbolos de los derechos y dignidad humana son un protestante, Luther King, y un hindú, Mahatma Ghandi.

El trabajo político de los católicos en el futuro será insertarse en los movimientos sociales y ecuménicos por la paz, el trabajo, la dignidad humana. Engrosar y producir por tanto una eficacia histórica real, en aquellos procesos que ya están existiendo y van directamente a lo medular de nuestras convicciones cristianas: que en Cristo se encuentra el modelo de la plenitud humana.

Pero no se trata de un lenguaje confesional, proselitista. Nuestra convicción que ilumina el esfuerzo de los pueblos con la luz de Cristo nos permite ver en ellos la fuerza del Espíritu que ya está convocando la familia humana en torno a la fraternidad y la justicia.

La tarea de evangelizar no es la de imponer unas convicciones, sino de iluminar las realidades en las que el Espíritu ya actúa, con la fe en la Encarnación del Hijo de Dios, que no es sino el proceso de la “humanización de Dios”. *No es el número de bautizados lo que mide el progreso de la fe, sino*

*el testimonio de cada uno de ellos que viven con convicción la fe recibida en el bautismo.*

Los compromisos de los políticos católicos se han de definir en el futuro en torno a dos ejes netamente distintos pero que se exigen mutuamente: la defensa de los derechos humanos como exigencia universal de la razón para la convivencia de todos los pueblos, y el testimonio claro y transparente de que para los católicos ese aprecio de los derechos y dignidad del ser humano está vinculada con la persona de Jesús.

Hay una diferencia entre ética cristiana y sociedad humana. Herederos de una cultura homogénea de carácter cristiano hemos pretendido *imponer* normas morales como si fueran exigencias de todo ser humano. Se apreciaba la acción de los políticos católicos en la medida en que impidiera legislaciones favorables al aborto, o en tiempos más antiguos al divorcio. Es cierto que en ambos casos se trata de algo más que de una mera consecuencia de ideales religiosos, ya que se reclama los fundamentos de la razón basada en la naturaleza humana, pero el horizonte cultural moderno no acepta en su totalidad ese fundamento externo a la conciencia y a la autonomía humana.

El pluralismo religioso de hoy veta, por otra parte, que normas morales propias de una concepción religiosa sean impuestas jurídicamente a otras personas que no comparten las mismas creencias. Pero el pluralismo religioso y cultural, por otra parte, no debe impedir la expresión pública de todas las creencias, de modo que sus capacidades humanizadoras sean puestas de relieve. El mismo pluralismo exige que el testimonio del político católico en cuanto tal sea público y coherente.

El pluralismo no contradice el consenso racional de aceptar y exigir normas mínimas de conducta social y política que una sociedad establece como base de su convivencia. Hoy

se suele identificar ese consenso de obligaciones “mínimas” con la defensa de los derechos humanos.

Evidentemente estamos todavía en el camino de precisar cabalmente el sentido y alcance de los derechos humanos, pero nadie puede negar el camino que se ha recorrido; hay lacras sociales como la esclavitud, que ya no son defendidas como en tiempos antiguos, sino condenadas por todos. Va creciendo la conciencia universal sobre la igualdad de derechos de las mujeres, el rechazo de racismos y xenofobias. Poner como base universal de convivencia los derechos humanos es razonable y posible, perfilando con mayor exactitud alcances y sentido de esos derechos.

El reconocimiento de los derechos humanos no agota el sentido de la ética política, ni de las agrupaciones que proponen modelos de vida humana, sean religiosas o humanísticas. La sociedad pluralista les garantiza el derecho de dar testimonio de esos modelos; de *proponerlos a todos* pero no de *imponerlos a nadie*.

Libertad de conciencia, de creencias religiosas, no es sinónimo de caos, de relativismos subjetivistas, de arbitrariedad en las conductas. Todas las concepciones de lo humano tienen derecho a expresarse con libertad, con tal de que ninguna de ellas viole los derechos de las personas.

Para el político católico este problema de exigencia de los derechos humanos, por una parte, y de libertad para expresar los modelos de la vida humana, por la otra, plantea el tema de cómo dar testimonio de su propia fe en el pluralismo religioso sin pretensiones de adoctrinamiento confesional. El tema es delicado porque supone, por una parte, el máximo respeto por la vida y dignidad humana y por otra los motivos específicos de sus creencias religiosas para vivir esas exigencias del respeto.

El gran desafío es pues: *¿cuáles son los motivos específicamente cristianos, más aún católicos, que permiten mostrar al político católico que se encuentra verdaderamente comprometido con una sociedad donde los derechos humanos sean respetados?* En este orden de las motivaciones, de dar razón de las conductas es claro que pueden situarse los rasgos específicos de una identidad, pero no hay que pretender que esta identidad signifique en el campo de los hechos, actos “específicos” de un cristiano o de un católico.

Lo curioso es que la Encarnación del Verbo en Jesús de Nazaret no implica la práctica de actos “específicamente religiosos” como hubiera sido el caso de una vida dedicada al culto como sacerdote en el templo, sino de una vida simplemente humana, pero en la cual puede leerse como trasfondo que da sentido a todo, la vinculación de toda la vida humana con Dios, *tomando las conductas del Padre como modelo de la solidaridad con los hermanos o del perdón pedido y concedido cuando las relaciones han sido rotas por cualquier motivo.*

De forma semejante, el testimonio del político católico en cuanto tal no se reconoce por “actos” distintos de aquellos que contribuyen a defender la dignidad de lo humano, sino por la interna lectura que esos actos desvelan sobre las relaciones profundas de paternidad y filiación aprendida por la vida de Jesús de Nazaret.

La identificación de Jesús con los pobres constituye el *plus* motivacional que caracteriza al político católico en cuanto cristiano; pero el trabajo constante para hacer que la Iglesia de su tiempo sea fiel a ese Cristo presente en los pobres, es lo que le caracteriza como político católico en cuanto católico, ya que vive y profesa su fe cristiana en el seno de una Iglesia, la católica. Hay pues una referencia a la persona de Cristo y

otra a la realidad eclesial, que se identifican en una sola como el amor que une al Esposo Cristo con la Iglesia Esposa.

## **2.5 La Iglesia del Tercer Milenio en el pensamiento de Juan Pablo II**

Quiero recoger en la parte final el mensaje del Papa sobre el Nuevo Milenio que ilumina el símbolo histórico de este evento. Se trata de una revisión de 2000 años de historia con la firme convicción de la permanencia de Cristo en todos los siglos. Le ha preocupado la reparación del mal realizado por la propia Iglesia; dejando todo triunfalismo a un lado, ha pedido perdón por los errores históricos. La Iglesia aparece así en su verdadera faz, santa y pecadora. *No tiene sentido el gesto del Papa de pedir perdón en nombre de la Iglesia si ésta nunca cometió errores.*

Esta visión programática abarca todo un milenio. El Papa pide a la Iglesia “comenzar bien” por lo menos este siglo. Por eso, este acontecimiento debe ser punto de referencia de la V Conferencia Episcopal de modo que planifique la pastoral según el deseo del Papa.

El Papa mira la visión programática desde una óptica particular: la misión y tarea de descubrir en los pobres el rostro de Cristo y de realizar, a partir de una conversión eclesial que la haga con mayor verdad, verdadera Esposa de Cristo.

*El siglo y el milenio que comienzan tendrán que ver todavía, y es de desear que lo vean de modo palpable, a qué grado de entrega puede llegar la caridad hacia los más pobres. Si verdaderamente hemos partido de la contemplación de Cristo, tenemos que saberlo descubrir sobre todo en el rostro de aquellos con los que Él mismo ha querido identificarse: ‘he tenido hambre y me habéis dado de comer, he tenido sed y*

*me habéis dado que beber; fui forastero y me habéis hospedado, desnudo y me habéis vestido, enfermo y me habéis visitado, encarcelado habéis venido a verme* (Mt 25, 35-36). Esta página no es una simple invitación a la caridad: es una página de Cristología que ilumina el misterio de Cristo. Sobre esta página, la Iglesia comprueba su fidelidad como Esposa de Cristo, no menos que sobre el ámbito de la ortodoxia.[...] Ateniéndonos a las indiscutibles palabras del Evangelio, en la persona de los pobres hay una presencia especial suya, que impone a la Iglesia una opción preferencial por ellos. Mediante esta opción se testimonia el estilo del amor de Dios, su providencia, su misericordia y, de alguna manera, se siembran todavía en la historia aquellas semillas del Reino de Dios que Jesús mismo dejó en su vida terrena atendiendo a cuantos recurrían a Él para toda clase de necesidades espirituales y materiales (NMI, 49, a y b).

De acuerdo con este texto lo que identifica al político católico en cuanto tal es su capacidad de unir tres puntos:

- a) el encuentro práctico con el problema de la pobreza como decisivo para conseguir la humanización de nuestra historia (no es humana una historia donde existen pobres), problema que está en el centro de su tarea política;
- b) el encuentro con Cristo, mediado por los rostros de los pobres ya que “con la encarnación el Hijo de Dios se ha unido en cierto modo a cada hombre” (GS 22) y sobre todo en los que más sufren, a los que se refiere el texto de Mt 25; y
- c) finalmente el encuentro con la propia Iglesia que “comprueba su fidelidad como Esposa de Cristo” precisamente en el servicio a los pobres.

La misión del político católico, en cuanto tal, es mostrar en sus actos políticos de opción preferencial por los pobres, aquellas opciones que nacen del Evangelio anunciado por Jesús sobre el Reino, y que exigen un modelo de Iglesia, de tal manera referida por el amor a Cristo que pueda hacer de ella una verdadera Esposa. La fidelidad a los pobres, a Cristo y a la Iglesia serían como las características constitutivas del político católico en cuanto tal.

El Papa ha sido bien explícito en el paso de la lectura del texto de Mt 25, que puede detenerse “en una simple invitación a la caridad”; hay que ir más lejos: ver en el texto una “página de la Cristología, que ilumina el misterio de Cristo”, y una página que constituye para la Iglesia la norma para “comprobar su fidelidad al Esposo”.

Las tres identidades apuntadas en su momento, humana, cristiana y eclesial, se encuentran en el corazón de la identidad que el político católico en su condición laical, quiere realizar en su vida política.

La vinculación de los tres elementos debería orientar el sentido de la futura Doctrina social de la Iglesia. En efecto, la historia del siglo de la Doctrina social desde la *Rerum Novarum*, en 1891, hasta el presente, indica un permanente esfuerzo por mostrar la reciprocidad de la razón natural humana, con la revelación y la fe. Muchos de los argumentos, por ejemplo, para sostener la doctrina sobre la propiedad privada y su función social, descansan en el derecho natural que la filosofía ha fundamentado desde su propia óptica.

Pero el cambio de paradigmas filosóficos desde la filosofía de la naturaleza a la filosofía de la conciencia y del lenguaje, parecen reclamar reflexiones que tengan en cuenta la razón de estos cambios filosóficos que no son arbitrarios ni caprichosos, sino que van mostrando la evolución de la razón

para responderse las preguntas fundamentales de la vida humana. La filosofía de la conciencia, por el primado del sujeto abrió horizontes a nuevas visiones sobre los derechos humanos, dando nueva luz a las doctrinas tradicionales sobre la fidelidad a la propia conciencia; desde allí se han dado pasos en una concepción más rica y moderna de los derechos humanos como fundamento racional de toda convivencia que merezca el calificativo de “humana”. Para los creyentes, no hay aquí un retroceso sino una confirmación sobre la dignidad que ellos han afirmado siempre por el hecho de la encarnación.

La Doctrina social de la Iglesia no debe limitarse al nivel del “logos filosófico” que le permitió entrar en el diálogo de la fe y la razón humana, sino rescatar el otro sentido que la palabra griega encierra, el del lenguaje. Debe encarnar la palabra humana en cuanto protesta por la inhumanidad; debe hacerse portavoz por tanto de todos los oprimidos de la historia que gritan las condiciones inhumanas en las que se les obliga a vivir. En una palabra la Doctrina social debe volverse “profética” y volviendo al centro de ese grito, que es el de los pobres, profundizar permanentemente aquello que le es propio por don de la fe recibido: conocer el misterio de Cristo y hacer de este misterio la fuente de la ortodoxia y de la ortopraxis de la caridad y del servicio.

### **3. CONCLUSIONES**

La próxima celebración de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, y la propuesta del Papa, de una Iglesia evangelizadora en el Tercer Milenio son dos acontecimientos que iluminan la acción de los políticos católicos.

Los parámetros para juzgar el acierto de sus actos políticos están dados por los valores del Evangelio. Por eso pudo

afirmarse que *es escándalo y contradicción la existencia de la fe en una sociedad injusta*. La evaluación que hemos intentado hacer señala raíces históricas de una fe que se mezcló con la colonización europea, muy deficiente modelo de una fe que libera a los pobres y los protege y defiende. Toca a cada generación reconocer su pasado y enmendarlo poniendo los medios para que los errores no se repitan.

Si la política es la ciencia de lo posible, no hay que perder de vista que lo imposible hoy será posible mañana si hemos sabido crear las condiciones de posibilidad. Tenemos que reconocer que hay muchas condiciones que no hemos puesto, aun teniendo posibilidades para hacerlo.

No basta tener un pensamiento social con la garantía de interpretación desde la óptica de la fe. Es necesario que este pensamiento sea conocido. Entre expertos de Doctrina social de la Iglesia nos hemos interrogado sobre cual es el secreto “mejor guardado por la Iglesia” y hemos sacado la conclusión de que es su Doctrina social.

Pero en este escrito hemos tratado de mostrar que además de la existencia de una Doctrina social, *es necesario que en el futuro se incorpore más al Pueblo de Dios en su elaboración*. En este campo como en muchos otros de la experiencia humana hay que “aprender haciendo”. El modelo de una doctrina muy clara que se propone desde principios abstractos y de la cual se deducen luego consecuencias y acciones prácticas no parece haber dado los resultados esperados.

Lo que supone un cambio de enfoque más profundo es el carácter más profético de la Doctrina social. Por una parte la sociedad va creciendo en la búsqueda de un consenso racional de convivencia en torno a los derechos humanos como mínima exigencia de una conducta que nos obliga a

todos sin excepción. Por la otra el pluralismo religioso pide que las ofertas de modelo de vida sean propuestas pero no impuestas.

La conducta de un político católico en cuanto tal estará marcada por la aceptación, desde la fe, del hecho de la Encarnación del Hijo de Dios que da a todo ser humano una insospechada dignidad, fuente de todos los derechos. El católico por su fe tiene el más sólido motivo para respetar la dignidad humana. *Este motivo es propuesto por su fe, no impuesto; pero el motivo le permite cumplir con más sentido, la común obligación de respetar la dignidad humana.*

Pero hay más, la fe cristiana le impulsa no solo para respetar en forma pasiva los derechos (no violación de ellos) sino en forma activa (hacer todo lo posible para que esos derechos sean realizados) y esto precisamente con los pobres y marginados de la historia... porque en ellos reconoce el rostro de Cristo. *Este es el motivo específico del cristiano en su acción política.* Y la fidelidad que la Iglesia Esposa tiene con Cristo Esposo, cuyo rostro descubre en los pobres, es el motivo específico del católico en su acción política.



# CONSTRUIR NUEVOS SUJETOS SOCIEDAD CIVIL, DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA Y PRESENCIA DE LOS CATÓLICOS EN LA POLÍTICA

---

*Rodrigo Guerra López\**

## INTRODUCCIÓN\*\*

La participación política de la sociedad se ha tornado en la piedra de toque de las democracias contemporáneas en todos los países del mundo. No solo en Latinoamérica sino en casi todas las latitudes es preciso contemplar que existe una importante crisis de la participación política que ha deteriorado la vida democrática. Las democracias, – instauradas en muchos casos a través de enormes esfuerzos

---

\* Doctor en Filosofía por la Academia Internacional de Filosofía en el Principado de Liechtenstein; Profesor-investigador de la Facultad de filosofía de la Universidad Panamericana (Ciudad de México); Coordinador del “Observatorio” del CELAM; Autor de los libros *Volver a la persona*, Caparrós, Madrid 2002; *Afirmar a la persona por sí misma*, CNDH, México 2003. [guerrar@infosel.net.mx](mailto:guerrar@infosel.net.mx)

\*\* El presente texto ha sido leído y discutido durante los encuentros “Sociedad civil – partidos políticos – agentes de pastoral – obispos” organizados por el Departamento de Pastoral Social del Consejo Episcopal Latinoamericano (DEPAS-CELAM) y CAFOD en Managua, Nicaragua (19 de julio 2002); Caracas, Venezuela (23 de julio 2002); y Asunción, Paraguay (16 de agosto 2002). Agradecemos a todos los asistentes a estos eventos el intenso intercambio que se ha suscitado en torno a su contenido.

personales y sociales –, no parecen responder con facilidad a las expectativas de la población y en ocasiones se tornan en un mero recurso retórico y procedimental para legitimar el pensamiento y la acción de quienes al margen del pueblo usan y organizan el poder.

Esta situación nos obliga a hacer una revisión sobre las posibilidades que la Doctrina social de la Iglesia ofrece en el actual contexto. Las nuevas coordenadas desde las que es necesario pensar la participación política hacen que nuestra lectura de la Doctrina social de la Iglesia se vea obligada a recuperar algunos matices poco explorados pero que en la actualidad resultan importantes.

Nuestra exposición seguirá el siguiente orden: en primer lugar propondremos una hipótesis explicativa de la actual crisis de participación política que experimentamos en las sociedades latinoamericanas. En segundo término mostraremos la importancia que reviste reconocer el carácter “adjetivo” de la democracia para de esta manera evitar en lo posible asignarle atributos que no le corresponden. En un tercer momento mostraremos algunos elementos metodológicos que pueden ayudar a aplicar la Doctrina social de la Iglesia en el actual contexto y que colaboran a ofrecer un aporte cristiano para la activación estable de la sociedad civil. Finalmente, trataremos de insinuar una propuesta sobre el perfil que en nuestra opinión debe poseer la nueva presencia de los cristianos en la vida social y política de nuestros países.

## **1. RASGOS DE UNA CRISIS: DE LA IDEOLOGÍA AL ESCEPTICISMO PRAGMÁTICO**

La primera mitad del siglo veinte se caracterizó por distintos fenómenos de polarización ideológica que dieron lugar a

importantes luchas políticas en todo el planeta. Las nociones de “izquierda” y “derecha” no solo indicaron diversos modelos de organización social sino compromisos y valores que movieron a más de un pueblo a la lucha incluso armada. En esta época pareciera que sin importar cuál fuera la ideología, la tónica general consistió en afirmar la supremacía de sí mismo a través de la búsqueda de la aniquilación del otro.

Durante al menos dos décadas después de la Segunda Guerra Mundial, el conflicto entre las ideologías pervivió haciendo en muchas ocasiones de la política y de la democracia solo recursos populistas para la justificación y legitimación del grupo en el poder. Sin embargo, desde principios de los años setentas comenzó un proceso de absorción de las ideologías en conflicto. En países como México, el sistema político tuvo la capacidad de *reintroducir paulatinamente a la disidencia* dentro de la burocracia gubernamental o al menos de *localizarla* en pequeños reductos controlables.

Este proceso se fue consolidando conforme los años noventa se acercaron. La democracia en muchos países se tornó en *un recurso procedimental para realizar concertaciones en torno a las cuotas de poder que permiten administrar las crisis*, que por otro lado, se presentan como recurrentes. Con esto la vida política tendió a volverse una actividad cada vez más autorreferenciada: los conflictos que intenta resolver son los conflictos de poder que ella misma ha creado a partir de la concertación de fuerzas políticas. En este escenario, más pronto que tarde, surge el fenómeno consistente en que la solución propuesta en un caso es el nuevo conflicto que es preciso resolver en la etapa siguiente. De este modo aparece un círculo vicioso que es difícil de romper: el círculo de los acomodados y reacomodados del poder dentro de una realidad que cada día es más lejana respecto de la vida real del pueblo.

Si la confrontación ideológica tuvo su lugar durante más de la mitad del siglo veinte, en la última década del mismo el desgaste provocado por las guerras (“calientes” o “frías” poco importa) orilló a todas las fuerzas en pugna a buscar una nueva estrategia consistente *en la moderación y hasta el escepticismo respecto de los contenidos ideológicos y en el giro hacia la búsqueda de la pragmatización de las propuestas de acción política*. Conviene subrayar un poco más este punto: escepticismo sobre los contenidos teóricos y pragmatismo en la acción es un binomio que no solo ha caracterizado a las denominadas “derechas” sino que un sinnúmero de movimientos y organizaciones de “izquierda” padecieron el mismo fenómeno aún cuando utilizaron categorías diversas para expresarlo. Los efímeros éxitos al momento de aplicar el mencionado binomio muestran que lentamente las instituciones de representación (entendidas en un sentido amplio) ingresaron en un escenario de crisis.

¿En qué consiste esta crisis? ¿Cuál es su origen? La disolución ideológica y el pragmatismo en la resolución de problemas son dos elementos que impiden que los actores políticos puedan leer adecuadamente a la sociedad en sus múltiples dimensiones. Alguien podría pensar que el vacío ideológico precisamente permitiría una mirada más objetiva de la realidad respecto de las interpretaciones que campearon durante los últimos cincuenta años. Sin embargo, esto no sucedió así. La inteligencia requiere de categorías y hábitos intelectuales para poder comprender. Las deficiencias de muchas ideologías no son argumento para promover tácita o explícitamente el desencanto por la razón, por el pensamiento y aún por las propias ideologías políticas. Así mismo, alguien podría afirmar que el pragmatismo reconduce al realismo. Sin embargo, el pragmatismo lo que hace es valorar la realidad en función de su practicidad. Toda realidad que no opere de acuerdo a los criterios de eficiencia del paradigma pragmático queda marginada y excluida por definición.

En nuestra opinión, así es como se ha generado un debilitamiento de las aspiraciones democráticas de la sociedad. Las personas aún cuando no lo expresemos con términos técnicos percibimos las deficiencias de los mecanismos de representación: los proyectos políticos con contenido axiológico y sensibilidad histórico-cultural son escasos. Esta anomia ideológica acompañada por el pragmatismo utilitarista, hoy tan de moda, fácilmente provocan que las personas y los grupos se sientan usados, utilizados como medios y no respetados en su dignidad. En una palabra, la sociedad también vive su propio escepticismo, es decir, en muchas sociedades crece el sentimiento generalizado respecto de la *inutilidad de la acción y la participación política*<sup>14</sup>.

*El desarraigo de la actividad política respecto del mundo vital ha creado un grandísimo problema de deslegitimación de quienes participan activamente en ella sobre todo a través de grupos, movimientos e instituciones supuestamente representativas.*

Este fenómeno, por otro lado, no nos debe extrañar ya que toda la modernidad ilustrada al ser cuestionada ha generado una reacción: *la reacción postmoderna*. Bajo este nombre lo que quiere decirse es que la razón creadora de modelos ideales de organización social ha sido desencantada. La

---

<sup>14</sup> Hace tres lustros Pedro Morandé comentaba: *Transformándose la decisión política en un acto puramente coyuntural que resuelve los problemas día a día según se vayan presentando, han aumentado los logros concretos en muchos ámbitos, pero se ha generado al mismo tiempo una legitimidad también coyuntural para los actores políticos, con la consiguiente inestabilidad que ello significa. En otras palabras, queriendo solucionar el problema de la estabilidad, tengo la impresión que han producido una inestabilidad mayor, puesto que la legitimidad es una suerte de "río profundo" que afecta los resortes esenciales de una cultura y que no puede resolverse con golpes de seducción coyuntural.* (P. Morandé Court, "Desafíos culturales de la democratización de América Latina", en: *América Latina. Desafíos y esperanzas*, CLAT, Caracas 1988, p. 43).

postmodernidad desconfía por principio de sistemas y de absolutos. Su pretensión es afirmar lo fragmentario, lo relativo, lo instintivo en nombre del individuo y su derecho a pensar cualquier cosa, o aún, a “no pensar” (*isic!*)<sup>15</sup>. En este clima cultural *el pragmatismo taylorista es sustituido por el pragmatismo escéptico postmoderno* que renuncia a buscar convergencia en cualquier otro espacio que no sea el del consenso de base relativista. Puesto que la realidad es leve e insoportable la única manera de curar el mal que nos aqueja es encontrar *cómo ponernos de acuerdo sin importar demasiado en qué nos ponemos de acuerdo*<sup>16</sup>.

Leszek Kolakowski publicó hace no mucho un punzante estudio sobre una temática cercana a la que hoy nos ocupa. En su libro *La modernidad siempre a prueba* le dedica un capítulo a lo que él denomina la “autoenemistad de la sociedad abierta”<sup>17</sup>. En este texto Kolakowski explica que cuando Karl Popper atacó a las ideologías totalitarias<sup>18</sup> descuidó la otra cara de la amenaza ya que tanto la democracia como la “apertura” de la sociedad abierta pueden conducir a la parálisis y a la eventual autodestrucción de esta forma de convivencia. Dicho de otro modo la democracia puede ser ajusticiada por la misma democracia si no cuida de las con-

---

15 Dentro de la abundante literatura, véase: G. Vattimo, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Planeta-Agostini, México 1994; J. Baudrillard, “El éxtasis de la comunicación”, en: H. Foster (rec.), *La postmodernidad*, Paidós, Barcelona 1986; J. F. Lyotard, *La condición postmoderna*, Planeta-Agostini, Madrid 1984.

16 Es interesante ver cómo Jürgen Habermas uno de los más grandes defensores contemporáneos de la modernidad ilustrada al proponer una racionalidad basada en el consenso y sus presupuestos éticos coincide con algunos de sus principales detractores en uno de los puntos neurálgicos de ambas propuestas: afirmar la imposibilidad de que la convivencia social se pueda fundar en otra cosa más que en aquello que ella misma se puede dar. El inmanentismo de esta tesis fácilmente cae en las aporías típicas del yo trascendental kantiano. Cf. J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid 1987, 2 vols.

17 Cf. L. Kolakowski, *La modernidad siempre a prueba*, Vuelta, México 1990, p.p. 231-249.

18 Cf. K. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Planeta-Agostini, México 1992, 2 vols.

diciones tanto éticas como pragmáticas que le dan viabilidad y sustento:

La causa de la “sociedad abierta” no estará perdida mientras no transforme su apertura en enfermedad y debilidad propias<sup>19</sup>.

## 2. LA DEMOCRACIA COMO ADJETIVO: LA NECESIDAD DE UN SUJETO SOCIAL

En Latinoamérica, como en otras partes del mundo, se han popularizado dos interpretaciones de la democracia. La primera es la *democracia formal*, es decir, la democracia que rechaza todo calificativo: la democracia no debe ser ni popular, ni orgánica, ni comunitaria, ni participativa. La democracia no se define por su contenido (material) sino por la *forma* mediante la cual la sociedad civil asegura tener control sobre su gobierno.<sup>20</sup> La filosofía propia de esta democracia es el relativismo ya que ninguna verdad tiene derecho a prevalecer en la comunidad. Cada individuo posee su verdad y su bien, y lo único que hay que evitar es que alguien pretenda universalizar lo que él considera valioso.

La segunda modalidad es la *democracia como proyecto de identidad ética*, es decir, es el modelo que conciben quienes reaccionando a los totalitarismos del siglo veinte han redescubierto ciertas exigencias éticas para la vida en sociedad. Para quienes sostienen esta posición la búsqueda de una identidad ética se encuentra en la igualdad funcional de los

---

<sup>19</sup> L. Kolakowski, op. cit, p. 249.

<sup>20</sup> Los exponentes de esta posición son muchos y más o menos todos se inspiran en el empirismo y en el individualismo inglés. Aquí se encuentra la “democracia sin adjetivos” propuesta por E. Krauze o la teoría de la democracia de H. Kelsen.

interlocutores, la sinceridad en el diálogo y la atención a las objeciones de los otros, es decir, en una situación ideal de comunicación que permita ponerse de acuerdo como sociedad<sup>21</sup>.

En nuestra opinión existen muchas intuiciones importantes en ambos planteamientos que no se pueden dejar de lado. Pensemos simplemente en el asunto de concebir a la democracia como instrumento para el control del poder y como espacio para el consenso.

Sin embargo, *la democracia nunca está garantizada del todo*. No puede unir por ella misma a los ciudadanos que conviven en el Estado. Incluso cuando de alguna manera puede decirse que está bien dirigida no produce automáticamente el bienestar social y mucho menos una vida buena<sup>22</sup>. La dinámica de participación y representación propia de la democracia no tiene su origen en ella sino en otras dimensiones de la realidad social, que por cierto, no suelen regirse por las leyes del quehacer político. Justamente esta última apreciación nos mueve a pensar que para su fundamentación y conservación la democracia tiene que acudir a otras fuerzas y poderes que la trascienden. Dicho de otro modo, *la democracia vive de unos supuestos que ella misma no puede garantizar*. Vive de un dinamismo que ella no produce. Esto significa que hay algo *insustituible* para la democracia que no se fundamenta al nivel de la lógica del poder y que sin embargo sostiene a la política como realidad humana.<sup>23</sup>

---

<sup>21</sup> K.-O. Appel, *Transformation der Philosophie*, Frankfurt 1973; J. Habermas, *La teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid 1987, 2 vols.

<sup>22</sup> Cf. J. Ratzinger, "¿Orientación cristiana en la democracia pluralista?", en: *Iglesia, ecumenismo y política*, BAC, Madrid 1987, p. 223-242.

<sup>23</sup> Un desarrollo más amplio sobre esta idea en: R. Guerra López, "Educar para la democracia. La democracia como adjetivo y sus consecuencias educativas", en *Revista Latinoamericana de Estudios Educativos*, México 1997, Vol. XXVII, n.n. 1-2, p.p. 9-31.

La democracia si bien tiene un entramado institucional necesario e indispensable evita su autodestrucción gracias a un conjunto de valores asumidos vitalmente por las personas y comunidades que la concretan en la vida social. Esto quiere decir algo que tal vez es sumamente evidente pero que más vale reafirmar: *la democracia requiere de un sujeto donde existir*. La democracia es solo una teoría mientras no se considera su forma concreta de inserción en la historia viva del pueblo real, es decir, en el mundo vital, en el *ethos* que construimos todos a través del modo como afrontamos la vida, como decidimos, como pensamos, con quién nos comprometemos, etc.

Mientras la democracia esté planteada sólo a nivel de los mecanismos institucionales, de las estructuras jurídicas, de los métodos de concertación entre partidos, sufrirá la misma erosión de legitimidad que están experimentando nuestras elites políticas. *Lo que hoy requieren nuestras democracias es superar el escepticismo pragmático y reinterpretar cuáles son las preguntas fundamentales de la población, cuál es la historia e identidad de nuestro pueblo, y cuáles son los símbolos que tienen poder de convocar a este pueblo para una tarea común. Todas estas son cuestiones de orden cultural antes de convertirse en problemas de mercadotecnia para las instituciones. Precisamente en estas cuestiones es donde podemos encontrar la dinámica fundamental requerida para vitalizar el quehacer democrático y darle sustento ético. Es aquí donde la Doctrina social de la Iglesia instala su discurso convocando a crear subjetividad social<sup>24</sup> para así gradual-*

---

<sup>24</sup> El término se refiere a la sociedad en cuanto integrada por personas que al poseer inteligencia y libertad tienen el derecho de vincularse solidariamente y de esta manera evitar ser objetos de uso o de abuso promoviendo sus legítimos intereses y colaborando a la construcción del bien común. La subjetividad social se fortalece cuando existen organismos que promueven la corresponsabilidad y la interdependencia basadas en la persona humana y sus derechos. Más aún, la subjetividad social permite que una comunidad no se tome masa anónima sino verdadero

*mente reorientar al Estado y al mercado en función del pueblo real, ien función de la nación! y no viceversa.*

Cuando descubrimos que la cultura del pueblo es el lugar donde se verifican los valores que le dan sentido a la existencia de las personas reales podemos encontrar entonces que la consistencia de un entramado institucional y legal depende de este “subsuelo” cualitativo. Al poder siempre se le ha dificultado pensar y reconocer la cultura, pero esto no es algo de suyo imposible. La lógica del dominio instrumental de las cosas y las personas puede ser ajustada en base a la lógica de la gratuidad propia de la vida real de nuestras sociedades.

Con esto no quiero afirmar que en el pueblo real no existan intereses, algunos de los cuales pueden ser particularmente mezquinos. Lo que deseo precisar es que la sociedad en sus estructuras básicas se construye a partir del afecto y las solidaridades fundamentales que le dan calidez y humanidad a la vida de todos los días. Si este espacio no existiera, la pura eficiencia del poder o la pura eficiencia del mercado harían de la vida humana una experiencia insostenible.

No nos referimos a la superficial amabilidad aparentemente conciliadora de la “gente bonita”. No hablamos de la brillante simpatía de un anuncio comercial. A lo que nos referimos es a la *empatía* que todos experimentamos cuando reconocemos que lo que le pasa al otro no me es ajeno. Cuando el rostro del hombre o la mujer que tengo junto dejo que me interpele no solo en su realidad física, orgánica, sino más bien en su contenido cualitativo, en lo que *significa* para

---

pueblo. Cuando la sociedad es sujeto activo de su propio destino las instituciones responden de una manera más adecuada a las necesidades auténticas de la población. Cf. Juan Pablo II, *Centesimus annus*, n. 13.

la vida más allá de las estadísticas y encuestas, entonces surge una valoración del pueblo como comunidad que no requiere de un discurso académico sino que más bien precisa de una cierta docilidad para permanecerle fiel a esa experiencia<sup>25</sup>.

Es esta vivencia la que construye la *subjetividad social* que fundamenta a la democracia. Sin pueblo unido por la solidaridad y por la historia, es decir, *sin nación la democracia se desploma*. La democracia requiere ser un *adjetivo de un sujeto no político sino cultural*. Este sujeto que le da ser y configuración a la democracia es el pueblo y su historia. Por ello en nuestra opinión, el único modo para fortalecer nuestras democracias en América Latina no reside fundamentalmente en optimizar las operaciones de nuestras instituciones... No bastan la reingeniería, la planeación estratégica o la calidad total...

Lo que nuestras democracias hoy necesitan es que se fortalezca un sujeto reconciliado con su historia y sus valores. Tenemos que evitar a toda costa una actitud vergonzante respecto de lo que somos y hemos sido con todas las contradicciones que esto implique.

*No son las cuotas de poder las que definen un proyecto para el sujeto de la democracia, sino que es el proyecto de vida que reside en la identidad cultural de las comunidades lo que tenemos que dejar que ocupe los espacios públicos hasta convertirse en una corriente cultural que emerja en el ordenamiento político.*

---

<sup>25</sup> Para una teoría sobre un método que permite recuperar la experiencia compleja del otro como sujeto con dignidad, véase: R. Guerra López, *Volver a la persona. El método filosófico de Karol Wojtyła*, Caparrós Editores, Madrid 2002.

La comprensión de este punto tiene especial importancia cuando consideramos que los proyectos sociales verdaderamente significativos son aquellos que comprometen a varias generaciones y que, por esta misma razón, no pueden fundarse en interpretaciones de coyuntura, sino *en experiencias históricas de largo alcance*.

La democracia sólo se puede construir con sujetos que se ven a sí mismos como protagonistas que tienen algo que ofrecer y algo que esperar. Algo que compartir y un espacio donde expresar su identidad profunda. En el caso de América Latina, la cultura fundamental que nos vitaliza hasta el día de hoy sigue siendo nuestra *peculiar interpretación híbrida del barroco*, es decir, de una modalidad cultural sumamente rica y compleja que presiente que el hombre no basta para el hombre, –y mucho menos la democracia–, sino que allende el esfuerzo humano existe otro esfuerzo que se ha introducido en la historia rebasando todas nuestras expectativas. El fenómeno cultural del mestizaje no se puede entender sin esta consideración. En nuestros pueblos la subjetividad social no claudica en sus esperanzas gracias a que permanece, a pesar de miles de incoherencias, un referente dentro de la cultura que le determina un horizonte mayor, y que no por mayor se evade de las vicisitudes del día con día. A este peculiar fenómeno intrínseco a la cultura latinoamericana le llamamos *cristianismo*<sup>26</sup>.

### **3. LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA: CONCIENCIA TEÓRICA DE UN MOVIMIENTO PRÁCTICO**

El cristianismo es un acontecimiento irreductible a la cultura que, sin embargo, la penetra y la transforma por dentro. El

---

<sup>26</sup> Cf. P. Poupard, *Iglesia y Culturas. Orientación para una pastoral de la inteligencia*, Edicep, Valencia 1988.

cristianismo ha acompañado a los pueblos latinoamericanos en sus diversas luchas aún cuando en ocasiones existan quienes han preferido no involucrarse en ellas, o lo que es más grave, han preferido coludirse con los intereses contrarios a la justicia social y al respeto irrestricto a los derechos humanos. El compromiso social motivado por la fe en Jesucristo no ha sido, pues, un fenómeno marginal sino que es uno de los elementos constitutivos de una comprensión integral y realista de la evolución histórica de las democracias latinoamericanas. Los cristianos al participar desde la fe en diversos desafíos sociales se insertan en la amplia y antigua corriente de quienes no aceptan limitar la experiencia cristiana a la mera vida privada constituyendo así una *resistencia creativa* que participa en la transformación de la historia. Precisamente, a esto se refiere Juan Pablo II al inicio de la Encíclica *Centesimus annus* cuando dice:

*De tales cosas que, incorporándose a la Tradición, se hacen antiguas, ofreciendo así ocasiones y material para enriquecimiento de la misma y de la vida de fe, forma parte también la actividad fecunda de millones y millones de hombres, quienes a impulsos del Magisterio social se han esforzado por inspirarse en él con miras al propio compromiso con el mundo. Actuando individualmente o bien coordinados en grupos, asociaciones y organizaciones, ellos han constituido como un gran movimiento para la defensa de la persona humana y para la tutela de su dignidad, lo cual, en las alternantes vicisitudes de la historia, ha contribuido a construir una sociedad más justa o, al menos, a poner barreras y límites a la injusticia<sup>27</sup>.*

---

<sup>27</sup> Juan Pablo II, *Centesimus annus*, n. 3.

Este texto es particularmente valioso ya que muestra que la Doctrina social de la Iglesia es la *conciencia teórica de un movimiento práctico*. Cuando la Doctrina social de la Iglesia se ha concebido como una teoría deontológica sobre lo social o como una propuesta abstracta y a-histórica siempre resulta difícil encontrar cómo implementarla. Pero cuando se cobra conciencia que la Doctrina social de la Iglesia nace de la experiencia de los cristianos-en-movimiento aparece con claridad que no puede ser entendida correctamente sin un sujeto que la realice. *El sujeto de la Doctrina social de la Iglesia es, pues, un primer elemento que debemos tener presente al momento de reconsiderar su valor en el contexto de la crisis de participación política contemporánea.*

No es posible afirmar el valor práctico de la Doctrina social de la Iglesia si la Iglesia no recupera su conciencia de pueblo de Dios, es decir, si no se recupera la comunionalidad en su modo de ser y de actuar. Esto significa principalmente vivir el cristianismo en comunidades sociológicamente identificables. Cuando el cristianismo no enfatiza la necesidad de pertenecer a una experiencia concreta de amistad se disuelve no solo como realidad empírica sino como realidad sacramental.

Esto que podría parecer un lugar común dentro de la retórica intraeclesial inmediatamente indica un desafío concreto: es necesario crear nuevas maneras de acompañamiento pastoral para que el pueblo de Dios cree comunidad y esta comunidad refleje la identidad de quienes la constituyen. Crear comunidad en estos términos implica que los diferentes ministerios poseen claridad respecto del modo como han de asumir sus responsabilidades sociales y de transformación del mundo. Siendo más precisos: los fieles laicos no estamos llamados a proyectar la dimensión social del cristianismo de la misma manera que los sacerdotes y consagrados. El llamado del Papa a darle un *rostro laical* a la Iglesia precisamente significa que los fieles laicos constituimos una

dimensión fundamental del sujeto que operativiza y repropone la capacidad del cristianismo de transformar el mundo de manera efectiva. Dicho de otro modo: *la Iglesia necesita asumir verdadera, práctica y operativamente hoy un rostro laical que permita que el cristianismo se exprese a través de numerosas iniciativas, opciones y compromisos con una agenda mínima teológica, axiológica y programática común.*

Realizar esto no es fácil ni sencillo. No sólo porque implica esfuerzos complejos de asociación sino porque es necesario reconocer que la secularidad de los laicos posee exigencias de difícil comprensión tanto para los clérigos como para los propios fieles laicos en el momento actual.

Miremos que la libertad política de los fieles laicos, la autonomía de nuestro quehacer en el orden temporal y la falibilidad de nuestras decisiones práctico-prácticas se dan habitualmente en medio de un *vacío pastoral*. Para ejemplificar esquemáticamente esta situación podríamos decir que los laicos nos vemos en una disyuntiva: si participamos en una estrategia organizada a favor de la justicia y que implique cierto riesgo pareciera que tenemos que olvidarnos de actuar como cristianos. No sólo porque el ambiente secularizado invita a ello, sino porque *no se nos ha provisto del camino educativo permanente para que sepamos transformar desde dentro el mundo según Cristo, respetando la autonomía de las realidades temporales y aplicando con eficacia la Doctrina social de la Iglesia.*

Si por el contrario, el laico desea afirmar su fe explícitamente, la única opción que parece encontrar en muchas diócesis es integrarse a un movimiento apostólico, la más de las veces ajeno a la incidencia socio-histórica que exige el momento presente y que parecería indicar el Magisterio social de la Iglesia. Dicho de otro modo: entre los contenidos del Magis-

terio Pontificio y Episcopal en materia social y los fieles laicos agentes de pastoral pareciera existir una brecha lo suficientemente grande como para que nos tengamos que preguntar nuevamente *¿Cuál es el sujeto de la Doctrina social de la Iglesia?, ¿quién está llamado a hacer todas esas cosas que indica el Magisterio social?, ¿quién debe de colaborar desde la fe a darle dirección y fundamento a los procesos democráticos en Latinoamérica a través de la acción y el compromiso directos? Los fieles laicos somos un segundo factor esencial al momento de reconsiderar la importancia de la Doctrina social de la Iglesia en el actual contexto de crisis de participación democrática.*

Los fieles laicos tenemos que ser presencia efectiva en el ambiente en el que nos desenvolvemos sin perder jamás nuestra *identidad secular*. Aún al participar en actividades al interior de la propia Iglesia, esta participación *debe darse desde nuestra secularidad constitutiva*, aportando la capacidad para ser y para hacer como miembros de la Iglesia bien adaptados a la cultura y a las exigencias de nuestro tiempo. Es simple formular estas palabras. Es complejo y requiere paciencia y esfuerzo hacerlas realidad. Muchos de las críticas recientemente formuladas al Magisterio de la Iglesia<sup>28</sup> pueden ser respondidas en la práctica precisamente si los fieles laicos buscamos una y otra vez afirmar el cristianismo como acontecimiento histórico que cuestiona e interpela a todos, que renueva a la Iglesia y que humaniza a la sociedad desde dentro a través de iniciativas culturales y políticas organizadas que posean pretensión de eficacia real.

---

<sup>28</sup> En México destaca el caso de R. Blancarte, "Iglesia y Estado: las dos espadas", en NEXOS, junio 2001, n. 282, p.p. 48-59. Una respuesta a esta crítica se puede encontrar en R. Guerra López, "Identidad nacional y laicidad estatal", en NEXOS, agosto 2001, n. 284, p.p. 15-20.

Para que los fieles laicos, *sin confesionalizar las instituciones*, podamos actuar con eficacia como cristianos al interior de las estructuras y de la cultura necesitamos aprender a crear “movimiento”, es decir, a crear comunidades en las que se viva la fe y desde esa experiencia se impulse la creatividad y la propuesta social. Este tipo de comunidades no pueden ser consideradas parte de los movimientos apostólicos que dependen de la Iglesia jerárquica en materia de dirección. Sin embargo, es importante que sí reciban acompañamiento pastoral explícito para que no pierdan, en la vorágine de la acción, su identidad católico-laical. Mientras los laicos no busquemos una pertenencia de esta naturaleza y las estructuras pastorales no se abran operativamente al acompañamiento de *iniciativas laicales autónomas*, el sujeto de la Doctrina social de la Iglesia será débil y deficiente, y el rumbo de la democracia seguirá estando en manos de quienes desde otras premisas sí se atreven a participar y a incidir.

A este respecto no basta la buena intención y el deseo sincero de aportar. Desde nuestro punto de vista, muchos hombres y mujeres que encuentran originalmente en la fe una motivación para ejercer una responsabilidad social, cívica o política al ingresar a un Partido, a un sindicato, a un organismo civil, a un movimiento popular, etc. se vuelven víctimas del propio proyecto y derivan con cierta facilidad hacia modalidades *semipelagianas* de comprensión del cristianismo<sup>29</sup>. En esto poco importa si en la geometría política se encuentran en la “derecha” o en la “izquierda”. El pelagianismo sigue generando adeptos sin importarles mucho la ideología. La falta de acompañamiento pastoral, la falta de

---

<sup>29</sup> El pelagianismo es una herejía que surgió en los primeros siglos de nuestra era y que consiste en afirmar que es posible alcanzar la plenitud de la vida con Dios a través de la sola fuerza de la voluntad, sin ayuda de la gracia. En esta perspectiva, Jesucristo es fundamentalmente un ejemplo moral antes que una presencia que salva.

*una amistad que nos recuerde la primacía de la gracia*, frustra el aporte cristiano de los cristianos a la democracia real. El pelagianismo es “correcto”, es “decente”, es “comprometido”, cuida de la “eficacia” y parece casi “evangélico” ya que habla de “valores”. Sin embargo, construye un proyecto al revés. Construye, a veces sin darse cuenta, el proyecto de la modernidad ilustrada en donde no hay cabida para la posibilidad de un Misterio que salve.

La propuesta de los cristianos al interior de la democracia debe pretender eficacia afirmando la primacía de la gracia. Para ello tampoco es suficiente la confesión retórica de la doctrina teológica sobre este tema. Es necesario el acompañamiento pastoral permanente. *El acompañamiento es un gesto que muestra la gratuidad de la vida de Dios en el hombre*. El acompañamiento es imprescindible para cobrar conciencia real, existencial, de que el Reino es fundamentalmente un *don gratuito*. Cuando la conciencia pierde este referente, el Reino se torna solo proyecto, solo esfuerzo personal, sola propuesta utópica construida desde la voluntad.

Por esto, nos parece que es preciso caer en la cuenta que la visibilidad de la fe en cierta medida ha quedado oscurecida cuando los fieles laicos no actuamos como tales. La sociedad se ha empobrecido cuando solo ha recibido por parte de la Iglesia el aporte clerical (mientras que el aporte católico-laical ha estado sofocado o débilmente propuesto). De hecho, *la propia Iglesia no alcanza una autocomprensión adecuada de sí misma cuando ha preferido caminar sin contar con el aporte de la identidad laical* o cuando este aporte solo ha sido apreciado o tolerado en la medida en que corresponde a la inercia que viene de atrás.

*Un tercer elemento útil al momento de tratar de reubicar el valor de la Doctrina social de la Iglesia en el contexto de la crisis democrática actual es el “lugar desde el cual” es preciso cons-*

*truir subjetividad eclesial y social y “desde el cual” es preciso vivir el propio compromiso laical. Vale la pena recordar que durante cierto tiempo existió la siguiente controversia al interior de la Iglesia en Latinoamérica: algunos afirmaban que es desde la fe que tenemos que mirar al mundo y actuar dentro de él. Otros, por su parte, insistían en que es desde los pobres y junto con ellos que tenemos que pensar y luchar.*

Esta controversia en algunos momentos parecía esconder la polémica entre una posición deductivista y a-histórica (la fe entendida de un modo no-encarnacionista) y otra de máxima inserción (situada dentro del compromiso activo). Sin embargo, las deficiencias (iluministas) de ambas posiciones pudieron ser resueltas cuando Juan Pablo II señaló que la solidaridad, –uno de los principios centrales de la Doctrina social de la Iglesia–, alcanza su plenitud precisamente en el *Misterio de la Encarnación* pues:

*mediante la encarnación el Hijo de Dios se ha unido en cierto modo a todo hombre<sup>30</sup>. Y por lo tanto: La Iglesia, en consideración de Cristo y en razón del misterio, que constituye la vida de la Iglesia misma, no puede permanecer insensible a todo lo que sirve al verdadero bien del hombre, como tampoco puede permanecer indiferente a lo que lo amenaza<sup>31</sup>.*

A su vez, esto facilita entender algo más: la comprensión del modo como Dios se ha unido al hombre adquiere una nueva dimensión al momento en que descubrimos que Él se ha *identificado especialmente con los más pobres y excluidos<sup>32</sup>*. Los pobres son un *lugar* privilegiado para el encuentro con Jesucristo:

---

<sup>30</sup> Juan Pablo II, *Redemptor hominis*, n. 13 y Concilio Vaticano II, *Gaudium et Spes*, n.

<sup>31</sup> Juan Pablo II, *Redemptor hominis*, n. 13.

<sup>32</sup> Cf. Mt 25, 35-36.

*en el rostro de cada hombre, especialmente si se ha hecho transparente por sus lágrimas y por sus dolores, podemos y debemos reconocer el rostro de Cristo (cf. Mt 25, 40), el Hijo del hombre*<sup>33</sup>.

Todos los textos de la Sagrada Escritura que nos recuerdan el amor preferencial de Jesucristo a los más pobres, y el modo como Él está presente en ellos de un modo misterioso pero real, constituyen una *página de Cristología* y no un mero exhorto a la caridad<sup>34</sup>. De este modo, podemos afirmar con seguridad que *la opción por los pobres es una dimensión constitutiva de la fe en Jesucristo*. Esto posee una importancia fundamental ya que precisamente: “Sobre esta página, *la Iglesia comprueba su fidelidad como Esposa de Cristo, no menos que sobre el ámbito de la ortodoxia*<sup>35</sup>.”

De este modo, el estilo que debe de caracterizar a la vida cristiana incluida la vida cristiana en la política esta marcado por *la opción por los pobres con los que Cristo se identifica*. Los pobres son un lugar teológico ineludible al momento de vivir la fe y actuar en consecuencia.

#### **4. DE LA UNIDAD POLÍTICA DE LOS CATÓLICOS A LA UNIDAD CATÓLICA DE LA POLÍTICA**

Desde el punto de vista de la Doctrina social de la Iglesia contemporánea una nueva participación política es posible cuando se reactiva la *subjetividad eclesial, la presencia laical y la opción por los pobres*. Si miramos atentamente estos

---

<sup>33</sup> Paulo VI, *Discurso en la última sesión pública del Concilio Vaticano II*, 7 de diciembre de 1965, n. 58.

<sup>34</sup> Cf. Juan Pablo II, *Novo millennio ineunte*, n. 49.

<sup>35</sup> *Ibidem*.

tres elementos podemos descubrir que indican una *metodología creyente para la participación política*.

Ahora bien, cuando los fieles laicos actuamos de manera organizada y eficaz por el bien común tenemos que evitar la tentación de creer que la única manera posible de hacerlo es a través de la *unidad política de los católicos*, es decir, a través de la sintonía total de los católicos en todas y cada una de las acciones y estrategias.

La unidad política de los católicos solo es posible en determinadas coyunturas históricas y ante temas particulares. Pretender que todos o la gran mayoría de los miembros de la Iglesia opten por una fórmula socio-política particular suele ser riesgoso tanto desde el punto de vista de la fe, como desde el punto de vista de la acción política en sí misma considerada.

Latinoamérica está conformada por sociedades plurales, diversificadas y en donde en no pocas ocasiones la propuesta cristiana se encuentra trivializada o marginada del debate público. Por eso, en nuestra opinión, es necesario descubrir la *unidad católica de la política*. Con este concepto deseamos indicar por un lado, que es propio de la fe respetar profundamente la opción personal que los fieles laicos podemos tener al momento de realizar opciones político-partidistas<sup>36</sup>. La Doctrina Social de la Iglesia nos ofrece a los fieles laicos principios, criterios y directrices para orientar nuestra libertad pero sin pretender jamás sustituirla. La solidaridad y el compromiso auténtico de la Iglesia con todos siempre debe

---

<sup>36</sup> “En las situaciones concretas, y habida cuenta de las solidaridades que cada uno vive, es necesario reconocer una legítima variedad de opciones posibles. Una misma fe cristiana puede conducir a compromisos diferentes”. Paulo VI, *Octogesima Adveniens*, n. 50.

salvaguardar la libertad de todos. Este respeto es fundamental. Por ello, la Iglesia no se cansará en insistir que *una misma fe puede dar lugar a diversos compromisos políticos, con los que Ella como institución jamás debe asociarse*<sup>37</sup>. Por otro lado, la expresión *unidad católica de la política* indica que es deseable que en términos prácticos exista una agenda mínima de contenidos axiológicos y programáticos fundamentales que los católicos desde nuestros diversos compromisos políticos podemos impulsar como columna vertebral en los procesos de Reforma del Estado<sup>38</sup>.

Esta es una acción estratégica que debe ser inspirada y animada por nuestros pastores pero que posee como protagonista central a aquellos fieles laicos que con conciencia de su vocación política desean lograr procesos de convergencia y de consenso entre las diversas fuerzas sociales. Es evidente que para ello es necesario cultivar continuamente una actitud de diálogo, encuentro y colaboración con personas e instituciones que no profesan formalmente la fe católica pero con las cuales es preciso trabajar para afirmar la dignidad humana y la justicia social.

---

<sup>37</sup> *Muchas veces sucederá que la propia concepción cristiana de la vida les inclinará (a los fieles laicos) en ciertos casos a elegir una determinada solución. Pero podrá suceder, como sucede frecuentemente, y con todo derecho, que otros fieles, guiados por una no menor sinceridad, juzguen del mismo asunto de distinta manera. En estos casos de soluciones divergentes, aun al margen de la intención de ambas partes, muchos tienden fácilmente a vincular su solución con el mensaje evangélico. Entiendan todos que en tales casos a nadie le está permitido reivindicar en exclusiva a favor de su parecer la autoridad de la Iglesia.* Concilio Vaticano II, *Gaudium et Spes*, n. 43.

<sup>38</sup> La Conferencia del Episcopado Mexicano, por ejemplo, ha propuesta una suerte de agenda de Reforma del Estado que respetando la legítima autonomía laical ayude a orientar los esfuerzos plurales por construir el bien común. Esta "agenda" se encuentra en los n.n. 288-303 de la Carta Pastoral *Del encuentro con Jesucristo a la solidaridad con todos*, marzo de 2000. Sobre el horizonte práctico que la Reforma del Estado puede y debe tener, véase: A. Athié Gallo-R. Guerra López, "Límites y alcances de la Reforma del Estado en México", en *Revista Fundación Arturo Rosenblueth*, n. 13, noviembre-diciembre 2000.

Los partidos políticos y sus miembros tienen una inmensa responsabilidad de brindar espacios para realizar estos menesteres. Sin embargo, la escuela fundamental de acción política, legítimo pluralismo y formación cívica se encuentra en *la sociedad civil organizada*. Decir esto no intenta brindar una visión excesivamente optimista respecto de la sociedad civil. También las organizaciones ciudadanas participan de la crisis que hemos descrito en materia de participación política. También ellas en ocasiones son víctimas de la antigua polarización ilustrada: “derechas vs. izquierdas”, “conservadores vs. liberales” que entrapa tanto la presencia de los cristianos en lo social. Sin embargo, cabe reconocer que en ellas se suelen encontrar las microexperiencias que permiten anticipar que el aporte cristiano a la vida política puede realizarse de una manera no-confesional y eficaz.

Las organizaciones civiles poseen un potencial político nada despreciable como mecanismos de intermediación entre la sociedad y el gobierno. En las últimas décadas muchas de ellas han logrado ser capaces de proponer o elaborar políticas públicas alternativas o vigilar procesos electorales delicados. De este modo, las organizaciones civiles se han convertido en espacios de articulación de intereses y grupos de cabildeo que, poniendo en el centro de su quehacer el bien de la sociedad en su conjunto, logran hacer una especie de bisagra que vincula campos sociales distintos en circuitos de mediación social y fabricación de consensos.

Los organismos civiles son una oportunidad para hacer de la democracia una experiencia participativa permanente superándose así la mera dimensión electoral. En varios países, incluido México, *las organizaciones ciudadanas son las responsables de haber hecho vigente el lenguaje de los derechos humanos en la sociedad*. Este solo hecho nos permite percibir que su potencial es muy alto y que sin ignorar los posibles riesgos de cooptación que pudieran llegar a darse,

ofrecen un espacio extraordinario para la creación de una cultura democrática<sup>39</sup>.

En mi opinión, los obispos mexicanos han contribuido de una manera singularmente acertada al afirmar que la democracia no debe de circunscribirse a la perfección en los mecanismos electorales sino que debe de hacerse precisamente una cultura. En la Carta Pastoral *Del encuentro con Jesucristo a la solidaridad con todos*, ellos indican que una auténtica cultura de la democracia posee tres pilares fundamentales: participación, representación y respeto a los derechos humanos. Textualmente afirman:

*Una auténtica cultura de la democracia es participativa y solidaria, representativa y subsidiaria, promotora de la dignidad y de los derechos humanos.*

*Con estos elementos la democracia se hace una propuesta humana capaz de vitalizar la sociedad y sus instituciones. Sin ellos, las instituciones, por perfectas que sean, carecen de vida y se convierten con facilidad en espacios para el arribismo y el oportunismo populista en cualquier ámbito de la vida social (N. 362).*

Luego, más adelante, los obispos mexicanos propondrán una amplia metodología educativa para crear una cultura democrática de este tipo a través del fortalecimiento de las personas y de los sujetos sociales, que de manera natural

---

<sup>39</sup> Véanse: V. Arredondo, *Hacia una nueva cultura democrática*, UIA, México 1996; A. Touraine, *¿Podremos vivir juntos?*, FCE, México 1998; C. Cansino, "¿En qué democracia viviremos? Reflexiones desde y para América Latina", en *Sociedad civil*. Revista científica cuatrimestral, 1998, N. 3, Vol. II.; R. Mesa Iturbide, "Sociedad civil o de cómo las palabras ya no nombran las cosas", en *Sociedad civil*. Revista científica cuatrimestral, 1996, N. 1, Vol. I.; A.A. V.V., *Sociedad civil e incertidumbre*, UIA-GC, Puebla 1997.

tienden a vivir la democracia como estilo en su ser y en su quehacer. Al analizar este texto del Magisterio episcopal, aparece con gran claridad la conciencia que la Iglesia ha ido adquiriendo respecto de la importancia de la sociedad civil organizada. Cuando Juan Pablo II ha hablado en innumerables ocasiones sobre la necesidad de crear *subjetividad social a través de la solidaridad*, su doctrina encuentra verificación en las experiencias de organización cívica que hoy nutren la vida de nuestras naciones.

Ahora bien, la *unidad católica de la política*, no se hará una realidad si no existe una nueva manera de organizarnos y de enriquecernos con nuestras diversas experiencias en materia de acción y en materia de fe. Es necesario, por ello, crear espacios dedicados *ex profeso* a la discusión y puesta en práctica de amplios procesos de convergencia y consenso. Más aún, es necesario crear espacios laicales especialmente dedicados a la discusión de las posibilidades éticas y prácticas para la conquista efectiva de las estructuras de poder en cada nación.

Para ello es preciso superar el individualismo y el sectarismo que en ocasiones nos invade a los grupos cristianos y que nos conduce a dialogar sólo con quienes consideramos “semejantes”. Es necesario aprender a encontrar espacios formales de diálogo y cooperación política que trasciendan nuestra propia visión de la realidad social. La fe en Jesucristo es un aliciente permanente para convocar precisamente al reencuentro y a la eventual *reconciliación* entre fuerzas en conflicto. *Reconciliar* no significa suprimir la identidad de los actores, significa encontrar vías diversas a aquellas basadas en la fuerza para dirimir nuestras pugnas y superar nuestros enconos.

En cierto sentido, los cristianos estamos precisamente llamados a dar testimonio de que esto último es posible hasta la

ofrenda de nuestra propia vida. Este tal vez es un aporte original que nadie más podría ofrecer a nuestras frágiles democracias. Si todos nos empeñamos en ello, una nueva lógica puede permear al interior del escepticismo y del pragmatismo postmodernos. Nos referimos a la lógica de la gratuidad y del perdón, que nunca es un ideal frívolo o ingenuo, sino que se nos brinda como una posibilidad para *construir nuevos sujetos capaces de renovar la vida social* de acuerdo a las exigencias de nuestra dignidad. Quisiera terminar esta reflexión con una cita de la mencionada Carta Pastoral *Del encuentro con Jesucristo a la solidaridad con todos* que resume algunos de los aspectos aquí expuestos:

*Los fieles laicos cumplen su vocación cristiana principalmente en las tareas seculares. Su colaboración en el ámbito intraeclesial, si bien es relevante, no debe suprimir aquello que constituye su misión propia y específica dentro de la sociedad y de la Iglesia.*

*Para los fieles laicos es una omisión grave abstenerse de ser presencia cristiana efectiva en el ambiente en el que se desenvuelven. No pueden eludir el compromiso de afirmar en todo momento con coherencia y responsabilidad los valores que se desprenden de la fe.*

*Es moralmente inaceptable que un laico traicione tácita o explícitamente los valores del evangelio en la vida social, y más si posee una responsabilidad pública de cualquier índole<sup>40</sup>.*

---

<sup>40</sup> No es menos grave el error de quienes, por el contrario, piensan que pueden entregarse totalmente a los asuntos temporales, como si éstos fuesen ajenos del todo a la vida religiosa, pensando que ésta se reduce meramente a ciertos actos de culto y al cumplimiento de determinadas obligaciones morales. El divorcio entre la fe y la vida diaria de muchos debe ser considerado como uno de los más graves errores de nuestra época. Concilio Vaticano II, *Gaudium et Spes*, n. 43.

*Las dificultades e incomprensiones que los fieles laicos experimenten al momento de dar testimonio público de la fe, son parte del camino de santificación que Jesucristo les propone al momento de invitarlos a su seguimiento. La santidad es una vocación a la que todos estamos llamados. Jesucristo y María Santísima nunca desamparan a quienes responden a la gracia con valor y decisión, sobre todo cuando los talentos recibidos de parte de Dios son requeridos para el bien del prójimo y de la sociedad en su conjunto. Más aún, los fieles laicos han de ver en la participación política un camino arduo pero privilegiado para su propia santificación.<sup>41</sup> La actividad política no es para los laicos el único modo de cumplir con su vocación. Sin embargo, sí es parte constitutiva e irrenunciable de sus responsabilidades ante Dios y ante la Nación (Nn. 270-273).*

---

<sup>41</sup> Cf. Juan Pablo II, *Ecclesia in America*, n. 44.



# PARTICIPACIÓN DE LOS CATÓLICOS EN LA POLÍTICA: EL CASO MEXICANO

---

*Manuel Díaz Cid\**

## 1. LIBERALES Y CONSERVADORES

Los últimos años del siglo XVIII vieron aparecer en el mundo nuevas ideas políticas y económicas que, de manera traumática, a través de la Revolución Francesa, inauguraban una época nueva en la que las vetustas instituciones del Absolutismo cedían el paso a las Monarquías Parlamentarias y a las nuevas Repúblicas:

Ciertas fechas llegan a constituirse, por la gracia del tiempo, en verdaderos parteaguas de la historia. Así, la caída del Imperio Romano, la toma de Constantinopla por los musulmanes, el descubrimiento del continente americano y unas cuantas más (...) Algunas de ellas corresponden sin embargo a acontecimientos cuya trascendencia no siempre

---

\* Director de la Facultad de Ciencias Políticas de la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla; Miembro del Consejo Pontificio para la Cultura. Autor de *Historia de la participación de los católicos en la política*, UPAEP, Puebla 2003; *Sociedades de pensamiento e Independencia*, Upaep, Puebla 1990; E-mail: invpolit@upaep.mx

fue percibida por los hombres que los vivieron, y que se fue descubriendo paulatinamente al correr de los siglos. Otros, al contrario, se impusieron en el acto como únicos y excepcionales ante sus mismos protagonistas y testigos. El 14 de julio parisino pertenece a ésta última clase de episodios, que divide el fluir de la historia en un antes y un después que viene continuado en un ahora (...) Porque en este final de siglo, el XX, doscientos años después de lo que se llama comúnmente “La Revolución Francesa” no es posible aún cerrar el capítulo de sus influencias, de su impacto (...) La Revolución Francesa suele aparecer entonces como origen y matriz de conceptos, formas y prácticas en campos de diversidad casi infinita. También puede aparecer como engendro, paréntesis maléfico cuya virtud consiste precisamente en convertirse en contra-modelo...<sup>42</sup>

Para finales del siglo XVIII la cristiandad en el mundo está fracturada en dos: la cristiandad protestante y la cristiandad católica, y ésta a su vez está dividida entre el catolicismo europeo y la cristiandad indiana. Ésta última era el producto de casi trescientos años de inculturación entre España y los pueblos del Nuevo Mundo, cristiandad que tenía una fuerte dosis de identidad hispánica y ubicaba su identidad política en la monarquía española.

Para asegurar la lealtad de los súbditos del reino en América se elaboraron documentos como la *Breve Cartilla Real*, cuyo propósito era educar a los niños. El texto, a base de preguntas y respuestas como un Catecismo decía entre otras cosas:

*¿Cuáles son [los cuatro caracteres de la autoridad real]? El primero ser sagrada la autoridad real. El se-*

---

<sup>42</sup> S. Alberró et al., *La Revolución Francesa en México*, Colegio de México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México 1992, p. 7.

*gundo, ser paternal. El tercero, ser absoluta. El cuarto, estar sujeta a la razón... ¿Qué pecado es cometer atentado contra la persona del Rey? Es sacrilegio...*<sup>43</sup>

Pero la corriente de pensamiento afín a la Revolución Francesa también estaba presente:

*En imitación asimismo de la enseñanza religiosa se publicó en cuatro hojas y probablemente en 1812 la Cartilla o Catecismo del Ciudadano Constitucional, que intentaba divulgar información sobre la Constitución de las Cortes de Cádiz y promover la adhesión a ella. Esta Cartilla presentaba el ‘Credo del Ciudadano’, que proponía ‘creer de todo corazón en la Constitución, pues que ella nos ha de redimir’; los diez mandamientos de la Constitución, el primero de los cuales era ‘Amar a Dios, y después a la Constitución sobre todas las cosas’; a los 14 artículos de fe, que en parte decían: ‘[..la Constitución] está sentada a la diestra del poder nacional... que ha de durar por siglos eternos...’ Las bienaventuranzas de la Constitución, algunas de las cuales eran:... ‘Bienaventurados los que lloraron en cárceles y calabozos por sostener la Santa Constitución porque ellos serán consolados y premiados por la Nación, y reverenciados por sus conciudadanos’...*<sup>44</sup>

Aparecía así la figura del súbdito católico conservador, monárquico y anti-ilustrado... y la del ciudadano católico, liberal-ilustrado y constitucionalista...

---

<sup>43</sup> Ib., p. 68.

<sup>44</sup> Idem.

En América la aparición de las nuevas naciones no está precedida de la aparición de movimientos nacionalistas, sino que es el resultado de la desintegración de dos Imperios originales: el Imperio Español y el Imperio Luso-Brasileiro. De ahí que la nación sea en los países latinoamericanos a la vez un punto de partida y un proyecto político inacabado. La Independencia aparece así menos como una “emancipación nacional” largamente anunciada, que como una crisis política provocada por la intervención napoleónica en España. En el complejo proceso de la lucha por la Independencia, cabe destacar que la causa eficiente de éste movimiento fue la “crisis cataclísmica” de la monarquía española, como la denomina Francois-Xavier Guerra, provocada por la invasión francesa a España<sup>45</sup>, hecho que puso inmediatamente en desventaja al catolicismo conservador que se encontraba privado de su sustento político que era la monarquía española. En esta etapa histórica conservadores y liberales se identificaron con dos propuestas encimadas, exclusivas y excluyentes: los conservadores se apostaron a favor de la *Autonomía Política* y los liberales se apostaron a favor de la *Independencia*.

Fue este momento cuando se produjo la ruptura de la “cristiandad indiana”<sup>46</sup> que se caracteriza por provocar en el mundo católico tres puntos de fractura:

1. La ruptura entre tradición y progreso
2. La ruptura entre las élites ilustradas y el pueblo

---

<sup>45</sup> F.-X. Guerra, y A. Annino, *Inventando la Nación*. Iberoamérica. Siglo XIX, Fondo de Cultura Económica, México, 2003, p. 123.

<sup>46</sup> Para ampliar el concepto de “cristiandad indiana” ver a A. Methol Ferré, *Iglesia y Cultura Latinoamericana*, CELAM, Bogotá 1982, p.p. 143 y s.s. especialmente el capítulo “La ruptura de la Cristiandad Indiana”.

3. La ruptura entre la religión católica y el secularismo liberal.<sup>47</sup>

Al finalizar la Independencia los católicos, liberales y conservadores, se dispusieron a aniquilarse unos a otros en una absurda y sangrienta guerra civil. Citando a Roberto Moreno de Arcos: “Lo que debatieron nuestros decimonónicos antepasados con las armas en la mano, fue el proyecto político de nación”.

El liberalismo planteó primero la separación entre la Iglesia y el Estado que tuvo una fuerte expresión anti-clerical, pero posteriormente esta actitud derivó en una definición jacobina y antirreligiosa que llevó a los liberales prácticamente a la apostasía.

El conservadurismo, a su vez tomó la defensa del clericalismo bajo la bandera “Religión y fueros”, que sirvió de pretexto para ignorar y menospreciar el legítimo reclamo de justicia social, convirtiéndose la defensa de la fe en un subterfugio para defender privilegios. Quien perdió más, finalmente, fue la causa católica que vio a unos y a otros extraviarse en los vericuetos de los reclamos “partidistas”, sordos al llamado a la concordia de los principios que ambos aseguraban defender.

## **2. DEL CATOLICISMO SOCIAL APOLÍTICO DEL PORFIRIATO AL PARTIDO CATÓLICO NACIONAL**

Durante 40 años (1870-1910) el catolicismo carece en México de expresión política. Solo la Encíclica *Rerum Novarum* movió a algunas conciencias, surgiendo así una

---

<sup>47</sup> Ib. p. 146.

vertiente social expresada en importantes reuniones que tuvieron lugar en Puebla, Oaxaca y Zamora, de las cuales se derivaron pujantes agrupaciones de trabajadores y una doctrina laboral que tomó la delantera en las ideas sociales de aquel tiempo.

Pero en lo político – dice Eduardo J. Correa –

*los católicos íntegros no pudimos sentirnos conformes de vivir como parias en nuestro país, privados del ejercicio de los derechos ciudadanos, y aún de algunos de los naturales, ya que no podíamos educar libremente a nuestros hijos, ante la tutela del Estado en materia de enseñanza; y los sociólogos que, consagrados al estudio, veían que la calma aparente en que se vivía anuncio era de tempestades, tampoco se resignaban a convertirse en augures de catástrofes sin cooperar a impedirlos<sup>48</sup>.*

Muchos otros, sin embargo, claudicaban de sus convicciones alegando que la ambigüedad era la mejor manera de conservar la paz:

*Fue una época de vergüenza y dolor. El general Díaz había seducido y sugestionado hasta producir la catalepsia (...) Fue la prudencia del siglo, el miedo que se apoderó de los espíritus, el horror al sacrificio y el apego a las comodidades mundanas. Fue la negación de Pedro...<sup>49</sup>*

*Esa ‘mayoría católica’ permaneció hasta los primeros años del siglo XX sin ninguna organización política.*

---

<sup>48</sup> E. J. Correa, *El Partido Católico Nacional y sus directores*, Fondo de Cultura Económica, México 1991, p. 61.

<sup>49</sup> Ib. p. 67.

*Los católicos mexicanos no pudieron, como los alemanes o belgas, sostener un partido que controlara o siquiera presionara al gobierno del país.<sup>50</sup>*

Fue entonces cuando por un pequeño período, confrontando la desconfianza aún de muchos obispos, un grupo de católicos encabezado por Victoriano Agüeros, Carlos Díaz de Sollano, Trinidad Sánchez Santos y otros, tomó la decisión de fundar un partido político que fuera capaz de expresar el pensamiento y propuestas de una mayoría silenciosa y acobardada.

Francisco Banegas Galván, por esa época Secretario de la Mitra de Morelia, escribió:

*con no poca extrañeza mezclada con temor vieron algunos de los nuestros, la aparición del Partido Católico Nacional. ¿Qué van a hacer estos hombres, dijeron, que, rompiendo añejas tradiciones se presentan a la lucha de donde nos habían alejado veneradas enseñanzas?... ¿No ven que su presencia en el campo de combate exaspera al enemigo?<sup>51</sup>*

Por primera vez desde la Independencia, el catolicismo enarbolaba la bandera de la democracia e incursionaba en la formación de un Partido, cuyo nombre

*...fue objeto de amplias deliberaciones y predominó la idea que puede llamarse de los radicales, que dijeron que su credo no era mercancía averiada ni de*

---

<sup>50</sup> J. Adame Godard, *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos (1867-1914)*, UNAM, México 1981, p. 100.

<sup>51</sup> F. Banegas Galván, *El Por qué del Partido Católico Nacional*, JUS, México 1960, p. 11.

*contrabando para que se ocultara; que en el momento histórico urgía hacer acto de presencia sin tapujos ni disfraces...*<sup>52</sup>.

A pesar de haber logrado el Partido Católico Nacional importantes triunfos electorales en sus pocos años de existencia (1911-1914) las controversias al interior de sus integrantes, las envidias y ambiciones dieron al traste con el proyecto:

*El Partido Católico, derrotado en los comicios, pudo haber llenado sus deberes y coronarse de gloria.*

*Pero su responsabilidad radica en que no ha luchado, en que ha asumido una conducta vacilante, indefinida en los momentos críticos de nuestra historia, en ésta etapa convulsiva de la vida nacional; en que no tuvo mirada penetrante para prever los acontecimientos;... y en que así ha permitido que la Revolución se abandere con enseña irreligiosa.*<sup>53</sup>

Esta “enseña irreligiosa” fue enarbolada por el anarquismo que convocó bajo la dirección de Belén Zárraga, exiliada española, a la integración de la Liga Anti-Religiosa, institución que, unida a la Casa del Obrero Mundial pretendió erradicar el cristianismo de México. Este fracaso de la experiencia democrática provocó en el catolicismo mexicano una gran indiferencia por esta vía de la participación, abriéndose así la etapa en la que surgieron las llamadas “derechas Católicas” empeñadas en la *lucha contra-revolucionaria* que debería llevar al poder a un caudillo militar autoritario.

---

<sup>52</sup> E. J. Correa, op.cit., p. 75.

<sup>53</sup> Ib., p.p. 195-196.

### 3. LA GUERRA CRISTERA Y LA APARICIÓN DE LA DERECHA CONTRA-REVOLUCIONARIA

El catolicismo social tuvo una creciente presencia en México, contando con el apoyo de numerosos obispos y el trabajo incansable de hombres y mujeres animados por el espíritu de solidaridad y de la caridad<sup>54</sup>.

En el campo de la participación política, la extrema radicalización anticatólica que se vive entre 1914-1929, unida al escepticismo frente a la participación democrática abrieron otros rumbos para la expresión católica. Una generación de intelectuales católicos mexicanos que abrevó de las fuentes del integrismo anti-democrático español y francés, en las obras de Charles Maurrás, J. Vázquez de Mella o Donoso Cortés, alentó la conformación del nacionalismo católico que apareció con gran fuerza en varios países del continente americano en ese período<sup>55</sup>.

A esto debe agregarse el enorme interés que provocó en México la lucha del catolicismo irlandés en contra del Imperialismo protestante de Inglaterra que culminó al inicio de los años veinte con la Independencia de Irlanda. Las dos líneas de acción empleadas por los católicos irlandeses: la resistencia civil (Boicot)<sup>56</sup>, y el levantamiento armado se presentarán en México en el conflicto cristero que sacudió y ensangrentó al país de 1924-1929. Las ideas de Michael Collins influyeron de tal manera que aquí se editó clandestinamente el libro *La Guerra Sintética* que proponía el asesinato de todos y cada

<sup>54</sup> Véase M. Ceballos y S. M. Romero, *Cien años de presencia y ausencia social cristiana (1891-1991)*, IMDOSOC, México 1992.

<sup>55</sup> Véase la colección de la revista *Lectura, Libros e Ideas*, editada en los años 30 bajo la dirección de Jesús Guisa y Azevedo.

<sup>56</sup> "Boicot" es el apellido de un militar inglés, cuyas acciones en Irlanda contra los católicos provocaron el acuerdo en éste país de no comprar productos ingleses.

uno de los líderes del movimiento anticatólico, tal y como lo había hecho Collins en Irlanda. El Episcopado Mexicano condenó el contenido del libro y prohibió a los dirigentes católicos aplicar semejantes conceptos.

La guerra cristera y el entorno persecutorio de la época fueron caldo de cultivo para *la aparición de organizaciones y movimientos secretos integrados por católicos que comprendían que no había otra manera de operar con eficacia, que ésta modalidad*. Pero aún concluida la etapa armada de la “cristiada”, la desilusión y frustración de los llamados “acuerdos” entre la Iglesia y el Estado crearon las condiciones para que se fundara la BASE<sup>57</sup> organización paradigmática de un catolicismo contra-revolucionario cuyas periferias se verán contagiadas por el Fascismo y el Nazismo con motivo de la Guerra Civil Española, que provocó en México un enorme impacto, dividiendo el campo católico entre Izquierdas y Derechas, coincidiendo ambas corrientes en su rechazo a la Democracia.

El surgimiento en ésta época del Partido Acción Nacional fundado por Manuel Gómez Morín provocó el rechazo abierto de esta opción, apareciendo libros como: *Acción Nacional es un equívoco* de Jesús Guiza y Azevedo, que utilizando los argumentos del francés R. Havard de la Montagne acusa a la democracia de ser una creación de la Revolución.<sup>58</sup>

La derecha radical, contagiada por los nacionalismos revolucionarios europeos asumió el *anti-semitismo* como la clave para comprender los acontecimientos políticos en el mundo y en México. Por su parte, las izquierdas católicas

---

<sup>57</sup> H. G. Campbell, *La Derecha Radical en México*, SEP, México 1976, p. 44.

<sup>58</sup> H. de la Montagne, *Historia de la Democracia Cristiana*, Ed. Tradicionalista, Madrid 1950.

iniciaban un acercamiento al marxismo que las marcaría hasta el fin de la modernidad. A éste respecto dice Gabriel Zaid:

*Esta incultura se volvió virtud, cuando sopló la racha marxista. Las preocupaciones culturales parecieron ociosas, elitistas, burguesas, un repliegue a las torres de marfil, mientras el pueblo sufre hambre, opresión, injusticia. Culturalmente, lo valioso fue el intento de crear una nueva teología: hacer con Marx lo que santo Tomás había hecho con Aristóteles. Pero ni Marx fue un Aristóteles, ni apareció santo Tomás. Marx no venía de un cultura heterogénea para el cristianismo, como Aristóteles: venía de Hegel, del romanticismo cristiano, de la crítica a la Revolución Industrial y a la Revolución Francesa, del resentimiento contra el progreso impuesto por el imperialismo de las armas extranjeras. Asimilar a Marx en el discurso católico era como volver al siglo XIX; recrear las discusiones teológicas del hegelianismo de izquierda y la situación romántica de la insurgencia armada. Camilo Torres revive la insurgencia del cura Hidalgo, más que al genio teórico de santo Tomás... además, indirectamente, mostrar que en ese punto hay muchas posiciones católicas; desde el integrismo que bendice a Franco, hasta el integrismo que bendice a Castro, pasando por posiciones más autónomas y todo un abanico de preferencias intermedias. No es bueno para el catolicismo ni para la sociedad que ser católico resulte una definición política<sup>59</sup>.*

Desde los años cuarenta hasta fines de los ochenta, “derecha” e “izquierda” católicas asumieron su papel de entidades

---

<sup>59</sup> G. Zaid, *Muerte y Resurrección de la Cultura Católica*, IMDOSOC, México, 1992, p. 47.

exclusivas y excluyentes y se confrontaron con gran radicalismo, descalificando de paso el intento de desarrollar una cultura democrática y el trabajo de los muy numerosos grupos del catolicismo social y pastoral.

#### **4. EL PARTIDO ACCIÓN NACIONAL Y LA BÚSQUEDA DE UNA OPCIÓN DEMOCRÁTICA**

Con la aparición en 1929 del Partido Nacional Revolucionario, la democracia en México era una demanda cuya voz comenzaba a atenuarse. Había procesos electorales formales pero no se respetaba el sufragio. La democracia estaba lejos de ser una realidad y muy cerca de ser una simulación.

Para el año de 1938, el sistema político mexicano, seguía su proceso de consolidación. El general Lázaro Cárdenas había logrado dotar al Partido de la Revolución Mexicana de una dirección única que recayó en la figura del Presidente de la República quien a su vez, constitucionalmente, era jefe del Estado y jefe del gobierno. Durante mucho tiempo no quedaron bien definidos cuáles eran los límites del partido en su relación con el poder político formal. Había inequidad en los procesos electorales.

Por su parte Manuel Gómez Morín, pensaba que Cárdenas había dividido a la sociedad y provocado el desorden en la economía. Había que crear instituciones que pudieran oponerse al régimen y a los caudillos. Diez años antes, Gómez Morín había propuesto a José Vasconcelos la creación de un partido político que fuera actor de la construcción democrática en México e impulsar institucionalmente su candidatura. Vasconcelos lo ignoró.

Para los años de 1938 y 1939 Gómez Morín (en cuyo pensamiento rondaban las ideas de Charles Péguy, Henri

Bergson y José Ortega y Gasset) decidió hacer realidad su proyecto, sólo faltaba dotarlo de una doctrina. El trabajo fue encargado a Efraín González Luna, hombre influenciado por la encíclica *Rerum Novarum* y por pensadores como Charles Maurras y Jacques Maritain. De esta manera, una buena parte de los principios de doctrina del Partido Acción Nacional están inspirados en la Doctrina Social Católica.

*A diferencia de muchos católicos militantes de su época, Manuel Gómez Morín tenía una visión secularizada de la política (...) Veía en el catolicismo la esencia de la nacionalidad y uno de los componentes de una identidad política y cultural, mientras que para un intelectual católico como González Luna la religión y la doctrina de la Iglesia eran el marco general de una reflexión amplia, entre cuyos apartados estaban la cultura y la política.<sup>60</sup>*

En los hechos, la polarización entre revolucionarios y contrarrevolucionarios, lo fresco aún de las profundas huellas que dejó la guerra cristera y la convicción de que el partido debía ser un partido de militantes voluntarios y con vocación democrática, hizo que el partido se definiera como laico y no confesional. El mismo González Luna comenta la relación entre Acción Nacional y los católicos:

*Deliberadamente el PAN ha cuidado de evitar toda confusión, que conduzca a atribuirle el carácter de partido católico u órgano oficioso de acción política del catolicismo en México, y no ha implicado nunca en sus actividades a la Jerarquía, ni, en general a la*

---

<sup>60</sup> S. Loaeza, *El Partido Acción Nacional: la larga marcha, 1939-1994*, Fondo de Cultura Económica, México 1999, p. 116.

*Iglesia. Al mismo tiempo, dentro de él tiene el católico plena tranquilidad de conciencia, disponibilidad de medios y libertad de acción para servicio de su fe y de su patria.*<sup>61</sup>

Esto ha hecho que al interior de este partido se respire un cierto aire de pluralidad, valor esencial de toda democracia.

*En el PAN – llegó a comentar quien fuera uno de sus dirigentes nacionales, Carlos Castillo Peraza, – hay liberales que no son católicos, conservadores que no son católicos, católicos democráticos con tradición social o con tradición guerrillera (los cristeros)*<sup>62</sup>.

Todos ellos unidos por una estela de ideas y principios inspirados en el pensamiento católico.

## **5. PERSPECTIVAS DE LA PARTICIPACIÓN CATÓLICA EN UNA NUEVA REALIDAD**

Se puede pensar que el compromiso católico en la política está simplificado por la existencia de la Doctrina social cristiana, pero cuando hablamos de doctrina política nos encontramos con el hecho de que la Iglesia no traza una doctrina del “Estado ideal”, porque *no hay un “Estado ideal” que sirva para todo tiempo y lugar y que haya que reproducir en la historia.*

Además, la modernidad ha permeado en la cultura católica la tendencia a ideologizar los principios y valores, creando con ello la visión de una *utopía* de la cual se pueden imaginar

---

<sup>61</sup> E. González Luna, *Los Católicos y la Política en México*, Jus, México, 1988, pp. 68-69.

<sup>62</sup> E. Krauze, *Partido Acción Nacional*, Colección México Siglo XX, Clío, (Video).

muchas cualidades, pero que no tiene que ver con la realidad. Así, se han llegado a crear la falsa percepción, entre algunos creyentes y no creyentes, de que la Doctrina social cristiana constituye un ideal inalcanzable e impracticable, aunque admirable, que deja al gobernante en el derecho de ignorar los valores cristianos en nombre del realismo político.

Otros creyentes en cambio, desarrollan sesudas interpretaciones para llevarnos a la idea de que el orden político cristiano, en abierta oposición al mundo plural que hoy vivimos, solo podría ser cambiado por regimenes autoritarios que impusieran un fundamentalismo religioso identificado con el “Estado confesional”.

Pareciera así establecerse una contradicción insoluble entre quienes se embarcan a favor del proyecto de secularización total, y quienes creen que solamente una dictadura religiosa puede implementar las iniciativas de orden económico, social y cultural que establezcan una política católica. Es Juan Pablo II en su exhortación apostólica *Christifideles Laici*, quien señala en primer lugar que: “A nadie le es lícito permanecer ocioso”<sup>63</sup>, añadiendo que el mundo secularizado y complejo que conocemos, con todas sus oportunidades y todos sus riesgos: “es ésta la viña, y éste es el campo en que los fieles católicos están llamados a vivir su misión”<sup>64</sup>.

La Iglesia, en nombre de Cristo, vuelve a lanzarnos en el campo político “como corderos en medio de los lobos”, no para que formemos parte del menú de los lobos, sino para que con el testimonio de nuestra fe, que puede llegar a exigirnos el martirio, seamos capaces de lograr, con ayuda de Cristo, el milagro de convertir a los lobos en ovejas.

---

<sup>63</sup> Juan Pablo II, *Christifideles Laici*, nn. 3-2.

<sup>64</sup> Ib., nn. 3-5.

Explícitamente el Papa nos indica la importancia de la vida política y la inexcusable acción de los católicos en la misma:

*La Iglesia alaba y estima la labor de quienes al servicio del hombre, se consagran al bien de la cosa pública y acepta el peso de las correspondientes responsabilidades*<sup>65</sup>.

*Los fieles laicos que trabajan en la política han de respetar, desde luego, la autonomía de las realidades terrenas, rectamente entendida*<sup>66</sup>.

Esto “es de suma importancia, sobre todo allí donde existe una sociedad pluralista”<sup>67</sup>. “La Iglesia que por razón de su misión y de su competencia no se confunde en modo alguno con la comunidad política ni está ligada a sistema político alguno”<sup>68</sup> es sin embargo la que aporta al cristiano su Doctrina Social que sólo es aplicable en la medida en que el político católico de hoy, no sólo cree en ella y en sus valores, sino que dé testimonio de ella con su vida y su obra, defendiendo aún al precio de la misma vida “la Libertad, la Justicia, la Solidaridad y el Amor preferencial por los pobres y los últimos”<sup>69</sup>.

Solamente cuando los principios de la Doctrina Social impregnen la cultura evangelizada por la acción de los católicos, los políticos podrán responder al reto de configurar una nueva realidad, un nuevo orden político, social y económico, que no sólo sea diferente, sino mejor.

---

<sup>65</sup> Ib., nn. 42-43.

<sup>66</sup> Ib., nn. 42-47.

<sup>67</sup> Ib., nn. 42-47.

<sup>68</sup> Ib., nn. 42-66.

<sup>69</sup> Ib., nn. 42-47.

# ÍNDICE

---

## PRESENTACIÓN

*Mons. Carlos Aguiar Retes – Rodrigo Guerra López* ..... 5

## HACIA NUEVAS PRESENCIAS CATÓLICAS EN LA POLÍTICA

<i>Jean Meyer</i> .....	9
1. Nueve puntos recordatorios .....	9
2. De la revelación a la revolución; de la revolución como revelación .....	21
3. El radicalismo «liberacionista» .....	25
3.1 Las etapas de la carrera .....	26
3.2 No todos corrieron a la misma velocidad .....	32
3.3 Teología de la Liberación ¿o de la Revolución? ....	34
3.4 El marxismo .....	36
4. ¿Mutación? .....	39
5. Conclusiones .....	42

## POLÍTICOS CATÓLICOS: TESTIGOS DE CRISTO EN LA GESTIÓN DEL BIEN COMÚN

<i>Ricardo Antoncich, sj</i> .....	45
Introducción .....	45
1. Visión retrospectiva del aporte de los políticos católicos en cuanto tales .....	46
1.1 Evaluación global del problema desde la perspectiva de las Conferencias .....	46
1.2 Causas históricas de la contradicción entre fe e injusticia .....	48
1.3 La experiencia histórica de las cuatro últimas décadas .....	49

1.4 Los políticos católicos como testigos de la fe y propulsores de las aplicaciones de la Doctrina social de la Iglesia .....	59
2. Visión prospectiva hacia la V Conferencia .....	61
2.1 La identidad del político católico en cuanto tal ....	62
2.2 La formación y desarrollo de la identidad política ...	74
2.3 El servicio del discernimiento de las alternativas políticas .....	78
2.4 Tensión entre el testimonio de la fe y la sociedad pluralista moderna .....	83
2.5 La Iglesia del Tercer Milenio en el pensamiento de Juan Pablo II .....	88
3. Conclusiones .....	91

#### CONSTRUIR NUEVOS SUJETOS

<i>Rodrigo Guerra López</i> .....	95
Introducción .....	95
1. Rasgos de una crisis: de la ideología al escepticismo pragmático .....	96
2. La democracia como adjetivo: la necesidad de un sujeto social .....	101
3. La Doctrina social de la Iglesia: conciencia teórica de un movimiento práctico .....	106
4. De la unidad política de los católicos a la unidad católica de la política .....	114

#### PARTICIPACIÓN DE LOS CATÓLICOS EN LA POLÍTICA:

##### EL CASO MEXICANO

<i>Manuel Díaz Cid</i> .....	123
1. Liberales y conservadores .....	123
2. Del catolicismo social apolítico del porfiriato al Partido Católico Nacional .....	127
3. La guerra cristera y la aparición de la derecha contra-revolucionaria .....	131
4. El Partido Acción Nacional y la búsqueda de una opción democrática .....	134
5. Perspectivas de la participación católica en una nueva realidad .....	136