

TEOLOGÍA Y VIDA

Teología y Vida

ISSN: 0049-3449

cmejiasm@uc.cl

Pontificia Universidad Católica de Chile
Chile

Berrios, Fernando

Manuel Larraín y la conciencia eclesial latinoamericana. Visión y legado de un precursor

Teología y Vida, vol. L, núm. 1-2, 2009, pp. 13-40

Pontificia Universidad Católica de Chile

Santiago, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32214691004>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Fernando Berríos

Universidad Alberto Hurtado

Centro Teológico Manuel Larraín

Facultad de Teología

Pontificia Universidad Católica de Chile

Manuel Larraín y la conciencia eclesial latinoamericana. Visión y legado de un precursor

INTRODUCCIÓN

Manuel Larraín Errázuriz, obispo de la diócesis de Talca entre 1938 y 1966, año de su trágica muerte en un accidente automovilístico, es hoy una figura señera de la Iglesia en Chile y, sobre todo, un precursor destacado de la Iglesia latinoamericana. Precursor en el camino emprendido por esta Iglesia, con especial claridad tras el Concilio Vaticano II, hacia una identidad más definida y hacia una toma de conciencia cada vez más clara y más profunda sobre las especificidades de su presencia y de su misión en este vasto y complejo continente. Un continente que pervive hasta hoy en la dualidad de ser la región en que se encuentra aproximadamente la mitad de los católicos del mundo y en el que, a la vez, imperan la pobreza y la inequidad social.

Manuel Larraín nació en el año 1900 y su vida transcurrió, así, al ritmo de un siglo decisivo para la Iglesia católica universal y latinoamericana. Para la Iglesia universal, por el proceso de redescubrimiento de sí misma que ella experimentó en su apertura al mundo moderno, después de varios siglos de una relación difícil y por momentos francamente hostil. En el vértice de este proceso está, sin duda alguna, y tras la confluencia de diversos y decisivos movimientos de renovación eclesial, el Concilio Vaticano II, en los albores de la segunda mitad del siglo (1962-1965). Y para la Iglesia latinoamericana, por la manera peculiar e intensa como, desde ciertos núcleos cristianos visionarios, se preparó, se recepcionó y se vivió todo ese inmenso y significativo acontecimiento de la Iglesia universal.

En las siguientes páginas el esfuerzo central es poner de relieve no tanto hechos o circunstancias de la vida de este notable obispo chileno, sino su comprensión teológica de la realidad y su visión del sentido y del cometido de la Iglesia que está inserta y vive en ella. Comenzaremos por una visión de conjunto del contexto de origen de Manuel Larraín: el catolicismo chileno de la primera mitad del siglo XX en sus principales rasgos culturales, teológicos y sociales, que marcaron su formación inicial (1.1). En un segundo momento intentaremos una ampliación del círculo contextual, describiendo, también a grandes rasgos, el camino arduo que le tocó recorrer a Manuel Larraín, así como a otros contemporáneos suyos, hacia una redefinición más

abierta, menos apologética y más serena de la relación de lo que podemos llamar la “cultura católica” con la sociedad moderna (1.2).

En un paso ulterior y a la vista del contexto descrito, la invitación es a identificar y analizar algunos grandes hitos de la praxis eclesial de don Manuel Larraín, que tienen relación con importantes y complejas problemáticas de la Iglesia católica en el curso del siglo XX (su relación con la política y con la cuestión social), así como con grandes temas eclesiológicos vinculados al evento del Concilio Vaticano II: la significación general de este acontecimiento para la Iglesia en Latinoamérica y, más en particular, el decisivo tema de la relación entre Iglesia local e Iglesia universal en la perspectiva de la colegialidad episcopal y de la capacidad de las iglesias particulares para definir con un necesario grado de autonomía los contornos específicos de su misión propia (2.). El propósito aquí es considerar estos hitos como situaciones paradigmáticas de la vida de este gran obispo, en las que su visión eclesiológica y pastoral se han manifestado de un modo especialmente nítido.

Por último, a modo de recapitulación, una formulación sintética de lo que podemos llamar el “legado eclesiológico” de Manuel Larraín, para a partir de allí esbozar algunas líneas de reflexión acerca de su vigencia en nuestra propia experiencia eclesial latinoamericana y, sobre todo, acerca de los desafíos que hoy se plantean a la Iglesia chilena en aquellas grandes temáticas que este obispo supo asumir entre sus preocupaciones pastorales.

La intuición que atraviesa estas reflexiones es que los cristianos chilenos y latinoamericanos de hoy podemos encontrar en don Manuel Larraín una fuente de inspiración y una orientación para nuestra propia mirada sobre la vinculación concreta de la Iglesia con la realidad social y cultural latinoamericana en que le ha correspondido insertarse y servir desde el anuncio del Evangelio de Jesús.

1. CONTEXTO DE ORIGEN: EL CATOLICISMO CHILENO EN LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO XX

1.1 *Un catolicismo de Cristiandad*

Sería pretencioso intentar aquí una caracterización complexiva del catolicismo chileno que le correspondió vivir a Manuel Larraín Errázuriz en su infancia y juventud, pero una somera presentación de ese contexto nos resultará iluminador. Por cierto, no es posible describirlo como un todo homogéneo e indiviso. Al interior de una cierta “cultura católica” extendida y predominante desde los orígenes más remotos de la nación, habría que distinguir, al menos, a comienzos del siglo XX un catolicismo popular con diversas expresiones, junto al catolicismo de las élites, formadas en establecimientos educacionales de congregaciones u órdenes religiosos tradicionalmente abocadas a esa finalidad apostólica, o bien de alguna de las variadas congregaciones llegadas a Chile con ese propósito a partir de la segunda mitad del siglo XIX. Además, como veremos luego, en el paso del siglo XIX al XX, aquel predominio de una cultura católica experimentará en Chile trizaduras profundas que llevarán, finalmente, a un proceso muy complejo y no poco conflictivo de redefinición de la identidad católica en el contexto cultural y sociopolítico.

La ciudad de Talca, sede de la diócesis homónima, se encuentra ubicada a 257 km al sur de Santiago. Tradicionalmente ha sido un centro de actividad agrícola y el reducto de grandes familias terratenientes de tradición católica y conservadora. El mismo Manuel Larraín perteneció por su origen familiar a ese círculo social. En su genealogía materna y paterna destacan varios presidentes de la república, obispos y arzobispos, importantes protagonistas de la construcción de la nación chilena (1). Este contexto de su formación personal más temprana y luego de su experiencia y acción pastorales fue, como lo constataremos en varios momentos, no poco importante en su vida y ayuda a entender mejor su clarividencia, la radicalidad de sus opciones y su determinación para defenderlas y llevarlas adelante. Sin duda, tuvo que superar las reticencias o la franca hostilidad que suele despertar la apertura a desafíos nuevos; reticencias y hostilidad que a él le vinieron, sobre todo, de parte de *los suyos*, ese mundo social y cultural que lo vio nacer.

¿Qué tendencias y qué tensiones marcaron al catolicismo chileno del siglo XX que a Manuel Larraín le correspondió vivir al ritmo de su propia edad y dentro del cual tuvo que tomar tan importantes opciones? Para responder adecuadamente a esta pregunta es importante volver la mirada al origen: el enraizamiento del catolicismo latinoamericano en el modelo de Cristiandad propio de las potencias católicas española y lusitana que, a partir del siglo XVI, llevaron adelante, en forma simultánea y unitaria, la triple tarea de conquistar, colonizar e introducir la religión cristiana en el Nuevo Mundo. Aquí interesa resaltar la comprensión de la realidad subyacente a este gran proyecto: un modelo basado en la pretensión de un orden social, político y cultural determinado por el elemento religioso-católico (2).

Con los movimientos independentistas del siglo XIX y el surgimiento de los Estados republicanos en Latinoamérica, la Iglesia debió aprender a situarse en un contexto completamente nuevo, pero, pese a ello y a las tendencias anticlericales de origen ilustrado que estuvieron estrechamente ligadas a tales procesos, en la mayoría de las repúblicas nacientes la institución eclesiástica logró mantener hasta bien adentrado el siglo XX, aunque en una nueva versión, dicho modelo de Cristiandad, sobre todo mediante su presencia y su influencia en las *élites* e incluso a través de partidos políticos católico-confesionales. En el caso de Chile, recién en el año 1925, mediante la aprobación de una nueva Constitución política, se concretó la separación formal de Iglesia y Estado; y, como sabemos, con gran desazón del episcopado de la época (3). En el avance del siglo XX y hasta prácticamente el Concilio Vaticano II, la mentali-

-
- (1) Cf. P. de la Noi, *Mons. Manuel Larraín E.: Escritos Completos*, Vol. 1: "La Iglesia en su vida íntima", Ed. Paulinas, Santiago 1976, 495s. Los siguientes volúmenes de esta colección son Vol. 2: "La Iglesia en su Liturgia" (1977); Vol. 3: "La Iglesia en su espiritualidad – El laico cristiano" (1978); Vol. 4: "La Iglesia en su espiritualidad: el sacerdocio y el religioso" (1986); Vol. 5: "La Iglesia en el mundo" (1988). En adelante, todos los textos de Manuel Larraín serán citados de esta colección. Simplemente se indicará el volumen con número romano (I, II, III, etc.) y el número de página(s) a continuación de una coma. Cuando sea necesario, se indicará también el año del escrito y/o su título.
 - (2) Cf. M. A. Huerta – L. Pacheco, *La Iglesia chilena y los cambios sociopolíticos*, Santiago 1988, esp. 39-121.
 - (3) "El Estado se separa en Chile de la Iglesia; pero la Iglesia no se separará del Estado y permanecerá pronta a servirlo; a atender al bien del pueblo; a procurar el orden social, a acudir en ayuda de todos, sin excepción a sus adversarios en los momentos de angustia en que todos suelen, durante las grandes perturbaciones sociales, acordarse de ella y pedirle auxilio". ("Declaración conjunta del

dad de Cristiandad continuará dominando, en lo esencial, los esquemas pastorales de la Iglesia en Chile, aunque incorporando nuevos matices.

1.2 *Hacia una redefinición del vínculo Iglesia-sociedad moderna*

Aquella experiencia de “republicanismo católico” o de “catolicismo republicano”, recién descrita, fue históricamente posible debido a un rasgo que distinguió al desarrollo del sistema republicano en Latinoamérica, y especialmente en Chile, de la experiencia europea, a saber, que aquí la República, a diferencia de su versión europea, incluyó una cierta relativización del principio de la soberanía popular, lo que le permitió convivir mejor con la tradición política católica de Cristiandad. Ello habría hecho posible incluso una integración de dicha tradición a nivel institucional, en la definición de la relación Iglesia-Estado, hasta la promulgación de la Constitución de 1925. Por otra parte, en el catolicismo autóctono no se impuso sin contrapeso, como tendió a ocurrir en Europa, una postura antimodernista y apologética a ultranza, sino que tuvo también un nivel de influencia considerable un sector católico laico ilustrado, más abierto a las tendencias culturales modernas (4).

No obstante, es innegable que en la primera mitad del siglo XX se vivieron todavía en la sociedad chilena repercusiones de la tensión decimonónica entre liberales y conservadores, en un escenario público en que estos últimos reivindicaron para sí —con el apoyo de representantes de la Jerarquía, pero a la vez con consecuencias por ellos insospechadas—, la representación política exclusiva del catolicismo y de los derechos de la Iglesia (5). Una proyección de esta problemática marcará, tiempo después, uno de los momentos más conflictivos y a la vez más decisivos en la experiencia episcopal de don Manuel Larraín.

En aquel contexto general, un elemento que constituyó un verdadero punto de quiebre en el desarrollo de la autoconciencia católica en Chile fue la promulgación de la encíclica *Rerum novarum* (1891) del Papa León XIII, sobre la situación de los obreros en el capitalismo industrial. Ligado a ella, hay que considerar todo un movimiento de “catolicismo social” chileno, que no sólo promovió la recepción de este documento magisterial, sino que luchó —y este es su principal aporte— por el desarrollo de una nueva y más profunda sensibilidad católica ante la problemática social.

Es sabido que *Rerum novarum* no es la primera manifestación de solicitud pastoral de la Iglesia ante el tema del trabajo y de la situación de los pobres, pero sí representa claramente una nueva mirada sobre estas realidades. En Chile se había desarrollado ya con fuerza durante el siglo XIX toda una tradición social católica que provenía de las “cofradías” coloniales y de las Conferencias de San Vicente de Paul, y que se había prolongado, hacia fines del mismo siglo, en un nuevo tipo de iniciativa social: los

Episcopado chileno”, en F. Araneda, *Cien años del Arzobispado de Santiago. 1840-1940*, Santiago 1940).

- (4) Cf. mi artículo “El catolicismo social: inculturación del Evangelio en Chile”, *Mensaje* 564, Vol. LVI (2007) 35-40 (547-552).
- (5) Por ejemplo, el Obispo de Concepción monseñor Gilberto Fuenzalida defendió derechamente en dos escritos pastorales de 1923 y 1934 la tesis de que la militancia en el Partido Conservador debía considerarse un verdadero “deber político” de los fieles católicos. Cf. A. Magnet, *El Padre Hurtado*, 3ª edición, Ed. Los andes, Santiago 1994, 110.

Patronatos. El primer modelo había puesto su acento en la práctica de la caridad como beneficencia hacia los pobres; los Patronatos habían abierto una nueva perspectiva, agregando la intuición de la necesidad de educar para promover (6). Pero la profundización del catolicismo social que influyó y acompañó el nacimiento de esta nueva vertiente del Magisterio pontificio proponía a los fieles algo más radical: una comprensión de la pobreza ya no sólo como desafío a la caridad sino como una interpelación a la justicia; y una consideración ya no meramente individual del trabajo humano, como vehículo posible de santificación personal, sino *política* en sentido amplio: como núcleo de la cuestión proletaria en el capitalismo industrial o, como lo diría posteriormente otro Papa, como “clave de toda la cuestión social” (7), la que es así reconocida formalmente, por primera vez, como tema propio del Magisterio oficial de la Iglesia (8).

Evidentemente, en esta nueva mirada eclesial sobre esta problemática juega un papel importante, además de un claro desarrollo en la consideración del alcance social de la caridad cristiana, una profunda inquietud ante el “prurito revolucionario que desde hace ya tiempo agita a los pueblos”, como lo describe en su comienzo la encíclica *Rerum novarum*, y que no es, en definitiva, otra cosa que el temor fundado de que se produjera un abandono masivo de la fe y de la Iglesia por parte de las muchedumbres proletarias, seducidas por los apóstoles de “la fantasía del socialismo” (n. 11). Se trata, en este sentido, de un catolicismo que si bien se abre a la cuestión social y descubre sus especificidades en el capitalismo moderno industrial, no cuestiona propiamente a éste en su “legitimidad natural”, en lo que respecta al tema de la propiedad privada, base del sistema y a la vez punto neurálgico de los enfoques socialistas de la problemática social.

Manuel Larraín perteneció a una generación de jóvenes formados por los jesuitas en el Colegio San Ignacio de Santiago entre el primer y el segundo decenio del siglo XX, período en que dejó una huella muy profunda la labor de un gran apóstol chileno del catolicismo social, el padre Fernando Vives, S.J. Como es sabido, uno de los condiscípulos del joven Manuel en los círculos de estudios del padre Vives y gran amigo de toda la vida, fue Alberto Hurtado Cruchaga. En el libro *Moral Social*, escrito por el padre Hurtado al final de su vida pero publicado recién el año 2004, se alude a las incomprendiones que tuvieron que sufrir los “católicos sociales” al interior de la Iglesia chilena por parte de un sector del Partido Conservador (9). El mismo padre Vives, por de pronto, fue alejado de Chile por sus superiores religiosos en dos

(6) Para una descripción más completa de las primeras iniciativas de los “católicos sociales” en Chile, incluso con anterioridad a *Rerum novarum*, bajo la influencia de algunas de las grandes figuras del catolicismo social europeo del siglo XIX, cf. *Ibid.*, 27-50.

(7) Juan Pablo II, en su encíclica sobre el trabajo humano, *Laborem exercens*, n. 3.

(8) Cf. F. Berrios, “La problemática social del trabajo como desafío a la misión de la Iglesia”, en M. Eckholt – D. Michelini (Eds.), *El trabajo y el futuro del hombre. Reflexiones sobre la crisis actual y perspectivas desde la encíclica Laborem exercens*, San Pablo, Buenos Aires 2006, 123-152.

(9) “Los católicos sociales tuvieron que soportar amargas críticas y contradicciones aun de los mismos católicos que no se resignaban a admitir las enseñanzas sociales de la Iglesia: algunos llegaron hasta a oponerse al propio Romano Pontífice, como lo lamenta Pío XI en *Quadragesimo Anno* al referirse a la obra de León XIII (cf. QA 2-3)”. A. Hurtado, *Moral Social* (obra póstuma), Escritos inéditos del Padre Alberto Hurtado, Vol. 3, Ed. por P. Miranda, Santiago 2004, 39.

ocasiones, por las quejas que despertaron en ciertos círculos influyentes sus ideas social-católicas (10).

En este punto debemos retomar lo que decíamos anteriormente acerca de la contienda entre liberales y conservadores en la sociedad chilena. La recepción de *Rerum novarum* y, más tarde, la de la segunda encíclica social, *Quadragesimo anno* de Pío XI (1931) tuvo no pocas resistencias en importantes círculos conservadores; los mismos que, como dijimos, reivindicaban para sí la representación exclusiva y excluyente de la identidad católica en la política contingente. Por eso, con razón se ha planteado la pregunta de si en Chile puede considerarse que los únicos o los principales adversarios de la Iglesia en este período hayan sido los representantes de las corrientes liberales decimonónicas y posteriores, con sus tendencias agnósticas y anticlericales, o si no hay que reconocer también al interior de ella misma a grandes contradictores, guiados por una radical resistencia a todo cambio en la valoración de la situación social desde la perspectiva creyente. Ello refleja a un sector católico que, si bien manifestaba un sentido religioso de la realidad, la cual incluía la pretensión de un orden social determinado por los ideales y los valores cristianos, articulaba todo ello dentro de una concepción del mundo más bien estratificada, dualista y sostenida por un iusnaturalismo de corte neoescolástico (11).

Sintetizando, podríamos decir que Manuel Larraín nace y se desarrolla en su niñez y juventud en el seno de una estructura familiar y social profundamente impregnada por la fe católica de origen colonial y, por lo tanto, concebida en el sentido del proyecto tradicional de la Cristiandad. Paralelamente, las contiendas ideológicas que venían del período de la independencia y del nacimiento del régimen republicano impulsarían a esa cultura católica a confrontarse con el ideario liberal, primero, y con las corrientes socialistas, después, y a buscar nuevos mecanismos para defender y legitimar su presencia en el nuevo escenario y, sobre todo, para repensar a fondo la visión católica de la sociedad moderna. El surgimiento de la doctrina social

(10) Cf. T. Zaldívar, “Fernando Vives Solar, un jesuita en tiempos de cambios”, *Mensaje* 553, Vol. LV (2006) 20-23.

(11) Como ilustración, las muchas veces citadas palabras de don Héctor Rodríguez de la Sota, presidente del Partido Conservador, en el congreso del conglomerado en 1932: “Que hay pocos ricos y muchos pobres es un hecho natural inevitable, que existirá mientras el mundo sea mundo. Está dentro del plan providencial que así sea y todos los esfuerzos por evitarlo serán infructuosos. Y si estos esfuerzos llegaran a fructificar, alteraríamos en tal forma el orden natural, que la humanidad quedaría condenada a desaparecer. Porque si todos fuéramos ricos o, por lo menos gozáramos de un relativo bienestar, ¿quién se prestaría para hacer los trabajos más duros y humildes en la escala económica?... La humanidad llena de bienestar se moriría de hambre y pagaría así su rebelión contra el castigo divino que la condenó a ganar el pan con el sudor de su frente. Para que haya hombres sobre la tierra es indispensable que haya ricos y pobres. Así unos trabajarán por el incentivo de la riqueza y otros lo harán por el aguijón de la pobreza. Y este contraste, al parecer injusto y doloroso, de la abundancia de los ricos y la estrechez de los pobres, que para los socialistas no tiene sentido, lo tiene y profundo para nosotros los cristianos, de la misma manera que lo tiene el dolor y la muerte” (citado por C. González, *Manuel Larraín: un obispo sorprendente*, Talca 2004, 55. La versión completa del “Discurso ante la convención” se encuentra en *El Diario Ilustrado*, 25 de septiembre de 1932, 5). Acerca de cómo el enfoque iusnaturalista neoescolástico está también presente en el magisterio social pontificio hasta al menos la década de los sesenta, cf. F. Berríos, “Trabajo y ley natural en la Doctrina Social de la Iglesia. De la prescindencia al encuentro de la cultura moderna”, en VV. AA., *Pluralidad en la teología* (V Jornada Anual de la Sociedad Chilena de Teología), Santiago 1995, 187-215.

pontificia y los movimientos de catolicismo social jugarán aquí un rol preponderante. En el plano institucional, la separación de la Iglesia y el Estado establecida en la Constitución Política de 1925 será un momento culmen de todo ese proceso de redefinición de la presencia católica en la sociedad, en un doble sentido: como término formal del régimen oficial de cristiandad y solución concordada tras una historia de tensiones entre dos proyectos de sociedad; y, también, como inauguración de un contexto que impulsará a la Iglesia a la búsqueda de fórmulas nuevas de presencia en una sociedad que iniciaba así un camino sin retorno hacia un orden cada vez más abierto y plural.

2. GRANDES HITOS DE LA PRAXIS ECLESIAL DE MANUEL LARRAÍN

A Manuel Larraín y a otros representantes destacados de esa generación de católicos chilenos les correspondería ser, desde su rol en la Iglesia, protagonistas de este nuevo contexto en lo que restaba del convulsionado y decisivo siglo XX. Precisamente, los grandes hitos de la acción pastoral y eclesial de Monseñor Larraín serían, como lo he ido ya anunciando, prolongaciones y desarrollos de las principales problemáticas planteadas a la Iglesia chilena en el paso del siglo XIX al XX. Se trata de circunstancias históricas desafiantes en las que el obispo de Talca supo ver, en toda la trascendencia de los temas de fondo que se planteaban, auténticos “signos de los tiempos”, una interpelación del Señor de la historia a reconocer su llamado; desafíos epocales que llamaban no a meros juegos estratégicos superficiales, sino a una auténtica y profunda renovación de la autocomprensión de la Iglesia, de su misión y de sus concretas opciones pastorales.

A continuación abordaremos algunos de estos grandes temas en los que la figura eclesial de Manuel Larraín se manifestó de manera especialmente relevante. No es posible hacer aquí en cada caso un análisis detallado que dé cuenta de todos los matices, por lo que el esfuerzo se centrará en destacar los criterios y las intuiciones de fondo y más permanentes que guiaron su pensamiento y su acción.

2.1 *Iglesia y política: a propósito de la controversia sobre la Falange Nacional (1947)*

Una primera cuestión de importancia es la concepción de la relación entre Iglesia y política. Por lo ya expuesto acerca del contexto general del catolicismo en la primera mitad del siglo XX, es comprensible que este tema haya tenido un lugar especial entre las preocupaciones pastorales del obispo Larraín, ya sea como dimensión de la inserción general de los cristianos en la sociedad, ya sea como actividad concreta para la que era necesario establecer ciertos criterios, tanto en lo referente a los católicos laicos como en lo que respecta a la praxis política de los miembros del clero (12).

(12) Cf. diversos escritos sobre el tema en V, 253-300.

En la mentalidad de Cristiandad en la que fue educada la generación a la que perteneció Manuel Larraín, la política contingente constituía el vehículo por excelencia para el establecimiento de un orden público que fuera la cristalización de los valores morales y de las formas de convivencia propugnadas por la fe en su mediación eclesial. El concepto de “orden social cristiano”, así entendido, era un concepto clave y el objetivo último de toda esta visión de la realidad social de inspiración religiosa y, por lo tanto, también de la aún incipiente doctrina social de la Iglesia y de los movimientos de catolicismo social que la acompañaron. Por cierto, es un concepto que podemos encontrar a menudo en los escritos del obispo Manuel Larraín, si bien –nótese– no en los últimos años de su vida (13). Como ya hemos dicho, la nueva sensibilidad católica ante la “cuestión social” estuvo impregnada, desde sus primeras manifestaciones, por la preocupación fundamental y permanente de que fueran otras visiones de la realidad, otras filosofías o ideologías, las que llegaran a dominar, con resultados funestos, el orden social: primero, el liberalismo, sobre todo en su dimensión ideológica; y luego, el socialismo.

Por otra parte, una cierta mirada más pragmática fue desarrollándose en el curso del siglo XX en lo que podemos llamar la “filosofía social católica”. Un enfoque que, sin abandonar el ideal último del orden social cristiano, percibía que en la sociedad moderna no sería ya factible, sin más, una cristiandad “sacra”, es decir, sustentada de forma inmediata por la autoridad, aunque fuera básicamente moral, de la jerarquía de la Iglesia católica. En este punto la influencia del proyecto de “nueva cristiandad” del pensador francés Jacques Maritain (1882-1973) fue clara (14). El mismo obispo Larraín reconocería alguna vez este influjo (15). Como lo he expresado en otro lugar (16), en este nuevo enfoque “el ideal es hacer de la sociedad moderna una cristiandad, pero una cristiandad diferente de la medieval; ‘una ciudad laica vitalmente cristiana’, ‘un estado laico cristianamente constituido’ (17). En definitiva, una nueva cristiandad no ‘sacro-cristiana’, sino ‘profano-cristiana’” (18), dado que en ella el elemento laico no es entendido ya como un instrumento de la jerarquía eclesiástica, sino como un protagonista por sí mismo de la construcción del orden social cristiano, aunque subordinado al plan de Dios y fiel a la enseñanza de los pastores de la Iglesia.

(13) La expresión se encuentra en escritos de muy diversos períodos, pero sólo hasta el año 1961: 1936 (II, 92-103, esp. 99); 1946 (IV, 58-115; 1942 (III, 135-137); 1956 (III, 236-278); 1961 (IV, 151-176).

(14) Cf. M. A. Huerta – L. Pacheco, op. cit., esp. 125-213.

(15) En una carta personal a su amigo Monseñor Francisco Vives, en agosto de 1946, expresaba con ironía: “tú y yo hemos caído en el horrible pecado de leer a Maritain y lo que es aún peor, gustar de él y admirarlo. ¡Cuántas personas piadosas habrán rogado por nuestra conversión! Nunca olvidaré la impresión que me hizo la lectura de su *Religión y Cultura*; era como aflorar de algo que sentía hondo pero que en mi torpeza no sabía expresar” (V, 267). Además, en varios de sus escritos o alocuciones citó directamente al pensador francés: cf. I, 187-205; I, 311-317; II, 92-103; III, 236-278, V, 140-149, etc.

(16) F. Berrios, “La problemática social del trabajo...”, 135s.

(17) J. Maritain, *Humanisme Intégral: problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, Paris 1936, 181, 182, 186, 258.

(18) “...posconstantiniana y profana” (cf. M. Vidal, *Moral de Actitudes*, tomo III: *Moral Social*, Madrid 1981, 49-51; G. Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Salamanca 1990, 105-107).

En estas nuevas perspectivas, asociadas a la recepción de la doctrina social de la Iglesia y a las ideas del catolicismo social, confluyen diversos impulsos que reflejan en su conjunto una renovación eclesiológica profunda que se está gestando en esta época y, sobre todo, una transformación en la concepción del vínculo Iglesia-sociedad. Habría que mencionar aquí el ya aludido redescubrimiento del laicado como factor cristianizador del mundo, principalmente a través del esquema pastoral de la Acción Católica; una nueva valoración de las realidades terrenas en su consistencia propia, que se expresa en importantes movimientos teológicos, como la reacción al dualismo en la “cuestión del sobrenatural” o la “teología de las realidades terrenas”, inaugurada en 1947 con el libro homónimo de Gustave Thils y que se proyectará en la década siguiente en diversas “teologías del genitivo”; y, como consecuencia de lo anterior, una nueva valoración de la inserción eclesial en el mundo proletario, ya no sólo como arma para contrarrestar la acción concientizadora de los comunistas, sino como una acción profética, evangelizadora y eclesial valiosa por sí misma (19). A lo largo de todo el siglo XX se observa, sobre todo en Europa, un impulso verdaderamente novedoso en la comprensión teológica de la realidad, que consecuentemente irá teniendo sus concreciones en el plano de la presencia y de la acción pastoral de la Iglesia en la sociedad. En el Chile de la primera mitad de ese siglo hubo en la Iglesia hombres visionarios y adelantados, como Fernando Vives y, entre sus discípulos más connotados, Manuel Larraín y Alberto Hurtado, muy atentos a esos procesos decisivos que se estaban dando en otras latitudes y cuyo núcleo esencial supieron reconocer y encarnar para la renovación del catolicismo local. Una de las concreciones más importantes de esta renovación se dio, precisamente, en el ámbito de la participación de los católicos en la acción política.

En el espíritu de la búsqueda de la “nueva cristiandad”, el jesuita Alberto Hurtado, siempre muy cercano a Manuel Larraín, llegó a formular una distinción, cuyo basamento en el Magisterio él recalca y que resultaría decisiva para el panorama político en los medios católicos de la época: la distinción entre “la *Acción Católica*, que será la obra de los seglares actuando bajo la Jerarquía de la Iglesia para cristianizar las personas y las instituciones, y a la *acción social temporal*, obra de los seglares que, conscientes de su fe y en plena armonía con ella, obran bajo su propia responsabilidad, corriendo todos los riesgos y peligros de la empresa. Tal es el campo de trabajo de los sindicatos, de las cooperativas, de los partidos políticos. La acción de los católicos será así completa: unos se esforzarán por bautizar este mundo, y los otros por construirlo sano, digno de su bautismo. Las dos acciones, la religiosa y la temporal, contribuyen a la creación del mundo que reclaman los principios del Evangelio” (20).

Esta distinción, que fue defendida con ahínco por Alberto Hurtado y por Manuel Larraín (21), estuvo lejos de ser aceptada unánimemente en el mundo católico, porque

(19) Para una descripción más completa de estos diversos impulsos, aplicado a una temática específica, cf. F. Berríos, “La problemática social del trabajo...”, 134-139.

(20) A. Hurtado, *Moral Social*, 44. Los destacados son míos.

(21) Cf., por ejemplo “Acción católica y acción política” (carta personal a Adolfo Donoso, IX-1942), V, 257-262; la declaración “Posición política de los católicos” (17/03/1944), V, 264; la declaración “La acción católica y la política” (6/08/1946), V, 272; y varios otros textos en el mismo volumen.

contradecía, con aquella referencia a “la propia responsabilidad” de los laicos, la pretensión de ciertos círculos conservadores de ser la opción política partidista exclusiva para los fieles católicos en Chile. El argumento que tanto laicos como prelados esgrimieron para justificar dicha pretensión, fue la necesidad de salvar como objetivo prioritario la unidad de las fuerzas católicas en la arena política, a través de un partido único que lo representara. Tal finalidad hacía, para ellos, necesario que todos los católicos se adscribieran al Partido Conservador y que, derechamente, ello se promoviera entre los miembros de la Acción Católica. Manuel Larraín se opuso clara y tenazmente a ello. El principio que guió esta posición se resume bien en estas palabras suyas: “La Iglesia y la A. C. (*sic*) quedan fuera y sobre la política de partidos. No es la Iglesia, ni las organizaciones que dependen de Ella las que deben ejercer actividad política, sino los ciudadanos en cuanto tales” (22). El mismo criterio del “fuera y sobre la política de partidos” el obispo lo aplicaría con especial insistencia al caso específico del clero (23).

La libertad de los católicos en política fue también, en el fondo, el tema de la polémica que rodeó al origen de la Falange Nacional, polémica en la que al obispo de Talca le correspondería una activa y no poco conflictiva actuación. Como él mismo aclarara en una conferencia dictada en 1961 (24), el problema de la falta de unión entre los católicos en Chile no se reducía a la división entre conservadores y falangistas y era en realidad anterior a la fundación de la Falange. El momento culminante de la polémica se había dado en el año 1934, con la célebre carta del Cardenal Eugenio Pacelli, Secretario de Estado del Vaticano, al Nuncio en Chile, con su planteamiento del principio de la libertad de militancia política de los católicos, siempre y cuando el ideario del conglomerado elegido no estuviera en contradicción con los valores cristianos ni atentara contra los derechos de la Iglesia. El contexto del catolicismo chileno en que se inscribió esa carta era no poco complejo. No se trataba meramente de una situación de división al interior del partido tradicionalmente católico en Chile, como luego sería el conflicto entre conservadores y falangistas, sino una discusión más de fondo acerca de la mejor manera de encarnar un auténtico “orden social cristiano”, siguiendo las enseñanzas de la jerarquía de la Iglesia. Esto supone que en ese momento el espíritu del catolicismo social y de la doctrina social de la Iglesia había penetrado ya profundamente, aunque con diversos matices, entre los católicos chilenos, con excepción de un núcleo conservador que se mantuvo más resistente a reconocer las exigencias de la fe en el plano de la justicia social, sobre todo, al parecer, por el temor a la infiltración de ideas socialistas en el catolicismo. Cabe la pregunta acerca de cuánto de ello era una auténtica preocupación eclesial y cuánto una inquietud por la posible desestabilización de un orden social que hasta ahora había sido legitimado ideológicamente por una cierta cultura católica predominante en las esferas del poder político y económico.

En esta discusión intervinieron diversos grupos católicos y de hecho, como lo menciona el mismo Obispo Larraín, la carta del Cardenal Pacelli habría sido motivada más bien “por la presión de otros sectores (...) que no querían ver a la Iglesia unida

(22) V, 258.

(23) Varios escritos sobre el respecto, fechados entre 1940 y 1958, en V, 287-294.

(24) V, 279-285.

con ningún partido político” (25). No identifica claramente a esos “otros sectores” y se limita a aclarar que a la fecha de esta conferencia, 1961, eran personas o grupos que no militaban en el Partido Conservador ni en el Partido Demócrata Cristiano. En este punto, el grupo de los “ligueros”, así llamados por su pertenencia a la Liga Social de Jóvenes, fundada bajo la inspiración y la guía del P. Fernando Vives, habría sido decisivo (26). A la fecha de la carta del Cardenal Pacelli, los “ligueros” eran en su mayoría jóvenes que compartían con otros grupos católicos la inquietud por la problemática social, pero que prefirieron no involucrarse en la política contingente. Desconfiaron de los partidos políticos, sobre todo de su capacidad para canalizar efectivamente los ideales asociados al catolicismo social y a las enseñanzas de las encíclicas sociales (27). El grupo se disolvió en 1935, a la muerte del P. Vives, pero su espíritu pervivió por 20 años a través de la revista *Estudios*, fundada en 1932 (28).

En 1947, monseñor Larraín escribió una célebre carta abierta (más bien, sin el impedimento de que fuera publicada) a Eugenio Cruz Donoso, dirigente de la Falange en la ciudad de Talca (29). Un cercano suyo ha llegado a decir que al obispo la declaración contenida en esta carta lisa y llanamente “le cambió la vida” (30), pues le valió el reproche y la incompreensión de muchas personas, incluso al interior del episcopado chileno, dado que la mayoría de los obispos estaba en desacuerdo con las ideas de la Falange.

En la carta a Cruz Donoso, Manuel Larraín deja sentados, a la luz de los antecedentes mencionados, algunos grandes criterios para la toma de decisiones de los católicos en el ámbito de la acción política. Algunos de ellos el obispo los menciona en referencia a su propia persona, pero bien pueden ser entendidos como principios de validez general: en primer lugar, que es un deber propio del cargo pastoral de un obispo el referirse a las divisiones políticas que afectan a las personas (no especifica que sólo a los católicos), con el propósito de buscar “sólo la unión en la verdad y en el amor”. En segundo lugar, siguiendo el principio de la libertad de los católicos en política sostenido por la carta del Cardenal Pacelli, cuando una organización política tiene las características por ésta mencionadas, como es aquí el caso de la Falange, no hay razones que justifiquen un llamado de la Iglesia a su disolución. En tercer lugar, que incluso si hubiera en esa agrupación algún acto reprochable, se ha de considerar que “la censura de un acto determinado no incluye la condenación del Partido a quien

(25) *Ibid.*, 280.

(26) Cf. A. Botto, “Algunas tendencias del catolicismo social en Chile: reflexiones desde la historia”, *Teología y Vida*, Vol. XLIX (2008) 499-514.

(27) Andrea Botto menciona entre los “ligueros” “al propio padre Vives, Eyzaguirre, Philippi, su madre Sara Izquierdo (suegra de Eyzaguirre), Clemente Pérez, el doctor Roberto Barahona, Alfredo Bowen, Clarence Finlayson, Gustavo Fernández del Río, el padre Osvaldo Lira, el presbítero Emilio Tagle, Mario Góngora (en una segunda o tercera etapa), etc.” (*Ibid.*, 510).

(28) Junto a los “ligueros”, a los conservadores “tradicionalistas” y a una primera expresión de lo que serían los “falangistas”, Andrea Botto distingue en su estudio además al grupo de los conservadores “social cristianos”, cercanos a los ideales de los “falangistas”, pero más matizados y, sobre todo, mucho más preocupados de no afectar la unidad de los conservadores en Chile (*Ibid.*, 507s).

(29) Mons. Carlos González, op. cit., 59, data esta carta el 22 de noviembre de 1947, mientras que P. De la Noi, V, 236, consigna sólo el mes y el año. Esta misma edición indica que la carta habría sido publicada en la revista *Política y Espíritu*, pero no se consigna la referencia exacta.

(30) C. González, loc. cit.

se ha censurado dicho acto”. Cuarto: agrupaciones políticas católicas que buscan “la implantación de un verdadero orden social... en la línea de fiel cumplimiento de la Doctrina Social Cristiana”, no sólo no pueden merecer la desconfianza de la jerarquía de la Iglesia, sino que por el contrario deben ser alentados por ella. Y quinto: que en relación a las actividades meramente políticas, la jerarquía de la Iglesia no debe pronunciarse, porque ellas escapan a su competencia.

A partir de todo lo anterior, la pregunta decisiva que se plantea es por qué y en qué sentido el tema de la actividad política fue relevante en la praxis pastoral de monseñor Larraín. Y la misma pregunta podría plantearse a los sectores católicos que por este motivo se le opusieron tan tenazmente. En definitiva, el tema de la concepción de la acción política de los católicos tiene que ver ante todo con el resultado que se espera de esa acción, esto es, con un determinado orden social. La polémica sobre la libertad de los católicos en política podría, tal vez, no haberse planteado, si la cuestión de fondo, la instauración de un auténtico “orden social cristiano”, basado en el principio de la justicia, revitalizado en el discurso eclesial por el socialcatolicismo y por las encíclicas sociales, hubiera empapado realmente la conciencia y la praxis de todos los católicos, sobre todo de los más influyentes en la sociedad.

En este mismo sentido, el testimonio concreto que significó la postura del obispo Manuel Larraín ante la cuestión agraria, fue de primera importancia para la Iglesia en Chile, pero también ocasión de nuevos conflictos en su vida. Obviamente, su pensamiento social no se agota en su aplicación a este tema, pero lo consideraremos aquí con una especial atención, dada la importancia que tuvo en su vida pastoral y en el acontecer nacional.

2.2 *Iglesia y sociedad: precursor de la reforma agraria en Chile (1962)*

Manuel Larraín fue obispo de una diócesis eminentemente agrícola y él mismo provenía de una familia de agricultores. Esto último podría haber implicado que él se identificara espontáneamente con la visión del sistema agrario característica de la cultura de los grandes propietarios, en la que él fue educado. Pero ya en 1946, a ocho años de haber asumido la diócesis, en una carta dirigida a su amigo monseñor Francisco Vives (31) se refiere al problema del campesinado como algo que él sufre y vive como “una terrible espina pastoral” (32). Su diagnóstico es sombrío: “el campo se encuentra moral y espiritualmente postrado”. Pero lo que resulta especialmente interesante es su percepción, ya en ese momento, de las causas y su opinión acerca de la mejor solución del problema. Las causas, para él, son varias, pero “una de las más graves es el sistema social que ahí impera”. No profundiza en este lugar sobre los alcances de esa comprensión estructural de la problemática, sino que simplemente la deja planteada. En cuanto a la solución, su respuesta es ya a estas alturas de su vida, sorprendentemente clara: “Hay que ir a una reforma agraria honda, justa, sin demagogias, sin atropellos, pero hay que hacer dicha reforma”. Reconoce la complejidad

(31) V, 265-271.

(32) *Ibid.*, 270.

y la dificultad del problema, pero a la vez tiene la certeza de que ni la una ni la otra quitan el deber de abordarlo y resolverlo (33).

Estas convicciones básicas, formuladas ya tan claramente a mediados de los años 40, se concretarían en julio de 1962 de un modo literalmente paradigmático, en la pionera realización de una reforma agraria en el fundo Los Silos, del obispado de Talca, que a partir de entonces pasaría a ser cooperativa agrícola. ¿Cómo y por qué fue posible que un obispo de la Iglesia católica llegara a estas convicciones, a esta visión de la realidad agraria chilena y latinoamericana y a semejante concreción práctica? Estas son las preguntas de fondo que aquí se plantean. Se trata de una visión que no sólo remeció las bases de toda una estructura social de muy profundas raíces, sino que cuestionó y desafió a la misma Iglesia, como institución inserta y activamente participante en el régimen agrario tradicional. Si ya en 1947 Manuel Larraín se vio en el centro de innumerables críticas por su visión del vínculo entre catolicismo y política, esta vez, a comienzos de los intensos años sesenta, el nivel de conflictividad sería aun más alto, enfrentado a una cuestión decisiva de la problemática social. La tierra es y ha sido siempre un tema especialmente sensible en la sociedad chilena (34).

En 1953, es decir, poco más de un decenio antes del traspaso del Fundo Los Silos a los trabajadores, Manuel Larraín tuvo una importante participación en el Primer Congreso de la Vida Rural, llevado a cabo en Manizales, Colombia. En esta participación, y de un modo especial en la ponencia preparada para la ocasión (35), muestra la amplitud de su conocimiento del problema agrario y la profundidad de su preocupación por el mismo; pero sobre todo, nos permite acceder a las que él entendió como las razones de fondo de la necesidad de una activa participación de la Iglesia en la búsqueda de una solución de fondo para dicho problema.

El primer paso es una mirada franca sobre la realidad. El objetivo de este congreso era “buscar los medios para dar al trabajador agrícola el lugar que le corresponde, en un orden social inspirado por el cristianismo” (36). Pero para Manuel Larraín la evidencia inmediata es que los trabajadores rurales latinoamericanos están, en su gran mayoría, muy lejos de una situación como la buscada. Constata, más bien, la existencia un “proletariado rural”, una “inmensa masa proletaria”, innumerables seres humanos cuya principal característica no es tanto la pobreza cuanto “la conciencia de haber sido desplazados de su lugar ancestral en la sociedad”. Cuando se habla aquí de “proletariado rural” se está aplicando al mundo agrario lo que desde sus orígenes la doctrina social de la Iglesia caracterizó, en el mundo urbano industrial, como

(33) Todas las citas en loc. cit.

(34) “Las relaciones de la familia con el campo, con los fundos y sus historias, con las casas patronales y su mitología, no son comparables en absoluto con las del industrial con su fábrica o el profesional con su oficina. Ahí intervienen tradiciones, apegos, emociones, instintos que no pueden reducirse a una pura cuestión de propiedad y de inventario...”. Y concluye, en referencia al modelo de reforma agraria aplicado por el gobierno de la Unidad Popular en Chile: “Destruir el latifundio, por la vía rápida, sin destruir a la vez la convivencia pacífica entre los chilenos, era como encontrar la cuadratura del círculo” (Jorge Edwards, citado por C. González, op. cit., 82). Guardando las proporciones, mucho de ello debió padecer el obispo Larraín al aventurarse en esta reforma agraria.

(35) En V, 201-221 se nos ofrecen dos entrevistas, la ponencia misma y el discurso con que monseñor Larraín clausuró el congreso de Manizales.

(36) V, 201.

“el estado de inseguridad y de servidumbre” en que estaba sumida la clase obrera (37). En el mundo rural, tal estado de cosas es, a su juicio, el fruto de un problema de fondo: la concentración de la propiedad de la tierra en muy pocas manos y la dependencia y consecuente inseguridad de las muchedumbres que con su trabajo hacen posible que esas tierras den su fruto.

Frente a esto, explica el obispo en esta conferencia, la enseñanza social de la Iglesia es “expresión del sentido profético esencial al cristianismo”, que se resume en un gran imperativo: “la redención del proletariado” (38). Y este imperativo se confirma con la evidencia de una realidad que se impone: “asistimos a la gran gigantesca revolución de la historia; la ascensión de las masas populares a la conciencia social. Negarla sería desconocer el sentido de nuestro tiempo y de nuestra época... Carecería de una visión dinámica del mundo, sería totalmente extraño al sentido de la historia aquel que pensase que la crisis actual es sólo una crisis temporal, una alteración pasajera, una enfermedad que una vez curada permitiría volver al mundo a su situación anterior” (39). Por lo mismo, sería un profundo error pensar que las enseñanzas de las encíclicas sociales se orientan a “curar superficialmente males ligeros”, porque, lejos de ser un hecho efímero o superficial, la ascensión de las masas proletarias es más bien, a su juicio, un “factor determinante de un nuevo orden social en gestación” (40) y, en este sentido, un auténtico “signo de los tiempos” (41).

Entonces, ¿qué corresponde hacer como cristianos, como Iglesia, frente a esta evidencia? Citando al Papa Pío XII, Manuel Larraín responde: reconocer en el grito de las masas proletarias un clamor de justicia y de fraternidad; un grito de la justicia que clama por ser cumplida, como condición de posibilidad de una auténtica relación con el Dios de Jesucristo: “no podemos recitar piadosa y sinceramente cada día la plegaria sublime ‘hágase tu voluntad, en la tierra como en el cielo’, si pensamos que la voluntad del Padre Celestial es violada cada vez que hijos suyos se ven obligados por la situación material y moral impuesta a grandes sectores del mundo del trabajo a exponer su alma para poder comer su pan ... no podemos recitar cada día el ‘venga a nosotros tu reino’ si no trabajamos con toda nuestras energías para que esa redención llegue en toda su amplitud y profundidad a la (clase) trabajadora” (42). La “redención proletaria” es necesaria e ineludible, porque “mientras haya proletariado no habrá orden social que merezca llamarse ni orden, ni cristiano” (43).

¿Pero en qué consiste exactamente esta redención proletaria a que está llamada la Iglesia? Esta es una pregunta de fondo, que también y en términos muy semejantes se planteó en su momento Alberto Hurtado: ¿cambiar al hombre o cambiar a la

(37) V. 202s. En su escrito de 1961, “El problema del agro y del campesinado en América Latina” (V, 222-227), agrega a su diagnóstico el problema indígena (p. 225). Aparte de este aspecto, en lo fundamental este texto refleja la misma perspectiva y desarrolla los mismos principios de la ponencia de Manizales del año 1953.

(38) V, 203.

(39) Loc. cit.

(40) V, 204.

(41) En su artículo “Rasgos del mundo moderno” de 1951 (V, 89-93), consideraba ya “el advenimiento de la clase obrera” como uno de los principales signos de los tiempos que los cristianos debían discernir en ese momento de la historia (pág. 91).

(42) Loc. cit.

(43) Loc. cit.

sociedad? ¿Se trata de finalidades alternativas, sucesivas, complementarias? (44). En lo inmediato, la respuesta de Manuel Larraín es sorprendentemente tajante: lo que hay que buscar es el establecimiento de un orden humano, que sólo será posible mediante la “desproletarización del trabajador” (45). Pero esta desproletarización el cristianismo la cree posible como el resultado de un proceso complejo e integral. Monseñor Larraín alude con esto a las doctrinas que confían en que ese fin será alcanzado meramente mediante “revoluciones externas”, es decir, sólo a través de transformaciones a nivel de la estructura social. ¿Y los cristianos? “Nosotros la buscamos más profunda, es una revolución que cambia el espíritu y la mente y de ahí se refleje en la vida económica, política y social... Las reformas de la estructura social tendrán éxito en la medida que se establezca esta redención interna” (46).

No niega, por cierto, el momento de la transformación estructural. De otro modo, el obispo de Talca no hablaría tan concretamente del objetivo de una redención como “desproletarización”. Pero ésta, para él, será un proceso que integre “tres planos íntimamente unidos entre sí: el espiritual, el económico y el social” (47). Esta integración mutua no es pura retórica, sino que se manifiesta en cómo se entiende a cada uno de estos tres planos. El plano *espiritual*, por de pronto, parte del reconocimiento de la dignidad del ser humano como hijo de Dios y llamado a la plenitud de su visión. Esto implica rechazar todo materialismo antropológico individualista y toda esperanza sesgada de una redención meramente externa (48). Pero como contrapartida está la convicción de que la redención espiritual implica “proclamar no solamente en la doctrina sino en la práctica la defensa de la dignidad del hombre, la defensa de la dignidad del cristiano, la defensa de los derechos del trabajador, la defensa de la justicia y de la verdad donde quiera que se encuentren. Consecuencia lógica de esta posición doctrinal es la imposibilidad de defender un estado de cosas inaceptable... La alianza de los cristianos con los autores de injusticias es siempre un grave escándalo” (49).

En consecuencia, el abordaje de la dimensión *económica* de la redención del proletariado, en este caso, rural, debe partir por afinar la sensibilidad de los cristianos ante las injusticias; saber constatarlas. Pero no sólo eso, porque “nada hay tan lejano al espíritu cristiano como la acción meramente conformista con un orden social viciado” (50). Hay que saber reconocer los problemas y actuar para solucionarlos. En este caso, el gran problema de fondo es la mala distribución de la riqueza. Con ello se plantea la cuestión, más abarcante y compleja, del derecho de propiedad.

(44) Cf. S. Fernández, “¿Reformar al individuo o reformar la sociedad? Un punto central en el desarrollo cronológico del pensamiento social de San Alberto Hurtado”, *Teología y Vida*, Vol. XLIX (2008) 515-544.

(45) V, 204.

(46) Loc. cit.

(47) V, 205.

(48) “Marx dijo que había que transformar al mundo y que de ello resultaría la transformación del hombre. Y pone como base una revolución económica y social. San Pablo afirma que hay que transformar al hombre y al mundo por el hombre. Y pone como base una renovación del espíritu” (V, 206).

(49) V, 207.

(50) V, 208.

En este tema sigue también estrictamente la enseñanza de la Iglesia, la cual, si bien defiende este derecho como “consecuencia natural del trabajo y medio eficaz de asegurar la dignidad y progreso de la persona humana” (51), no promueve simplemente el concepto “capitalista” de propiedad, es decir, la propiedad como mera acumulación egoísta, “un derecho a usar de mi propiedad como me plazca”, sino el concepto de propiedad que está en función del principio mayor del destino universal de los bienes (52). Concretamente –y este es el resorte inmediato de la decisión del obispo Manuel Larraín de aventurarse en una acción concreta de reforma agraria en un fundo de la Iglesia diocesana– es que dicha función social de la tierra tiene que expresarse en un “régimen económico jurídico” específico que permita el acceso al mayor número de personas a la propiedad de la misma. Y pone acento en que esto es “una de las aquellas metas sociales que la Iglesia constantemente propugna” (53). Dicho brevemente: “Al grito marxista: ningún propietario, nosotros oponemos el cristiano: todos propietarios” (54).

En definitiva, para monseñor Larraín el latifundio como tal es un problema para la conciencia cristiana. Más claramente: “el latifundio no responde a la distribución cristiana de la propiedad... no es el régimen cristiano de la propiedad” (55). ¿Por qué? Porque según la enseñanza social permanente de la Iglesia, la finalidad última de la posesión de bienes y de toda forma de empresa, no es la mera acumulación ni el lucro, sino la vida (56). Ante la realidad del latifundio, hay que preguntarse: “¿Por qué si ambos (el capital y el trabajo) son factores de producción, uno solo de ellos tiene el dominio total de la empresa?... El capital aporta a la empresa el material; el trabajador aporta su vida y la de su familia. ¿Por qué, entonces, no crear una solidaridad total entre el capital y el trabajo haciendo a este último solidario y asociado a la empresa, a sus frutos y a su gestión?” (57).

Todo lo anterior desemboca, en fin, en el plano *social* de la redención del proletariado rural. Aquí se inscribe su célebre afirmación: “el cristianismo o es social o no es” (58), que apunta a un desafío mayor: el compromiso necesario de los discípulos de Jesucristo con una transformación radical de la sociedad en todo lo que ésta tiene de contrario a la voluntad de Dios. Este compromiso no debe traducirse en un mero activismo, pero tampoco puede ser un “paliativo superficial”. Debe partir de

(51) Loc. cit.

(52) “No es conforme a la justicia aquel orden social que niega en principio o hace imposible en la práctica el derecho de propiedad. No es tampoco conforme a la justicia aquel orden social que se arroga sobre la propiedad un derecho ilimitado y sin subordinación al bien común”. (Loc. cit.).

(53) V, 209.

(54) Loc. cit.

(55) Loc. cit.

(56) “No se produce primariamente para ganar; se produce para vivir” (V, 210).

(57) Loc. cit.

(58) V, 211. Meses antes, en una semana social en Uruguay, había desarrollado la misma idea: “El cristianismo o es social o no es... Todo es social en el Cristianismo. Social su plegaria en la maravillosa unidad de su liturgia. Social su dogma centrado en la redención, donde Cristo en nombre de la humanidad repara y su sangre alcanza a todos los hombres. Social su vida de gracia que les llega por los Sacramentos. Social su concepción de la ciudad terrestre basada en la doble fraternidad humana y cristiana. Social también la gloria de sus elegidos, donde seremos coronados en la comunión eterna de vida de la Trinidad”. (V, 112-126, 118s).

una “visión” de la sociedad y de sus principales componentes, a la luz del “principio supremo” de la dignidad de la persona humana que corresponde a la antropología cristiana. Y a partir de esta visión, en este caso derechamente luchar por “sustituir ese proletariado rural por un orden económico social donde el hombre pueda vivir como hombre y el cristiano realizar una sublime vocación de hijo de Dios” (59). A este respecto, Manuel Larraín insistió en algo que todavía era difícil de asimilar para los católicos chilenos de mediados del siglo XX: que este desafío no apela a la caridad en un sentido paternalista, sino a la justicia: “No habrá paz social sin justicia social. No habrá orden social sin justicia” (60). Tema para otra reflexión sería el análisis de las dificultades y de las resistencias que, por otras consideraciones, este concepto sigue suscitando hoy.

Finalmente, a los principios de caridad y de justicia, Manuel Larraín, el obispo pionero de la reforma agraria en Chile, agregaba el valor de la libertad, atributo esencial de todo ser humano en su dignidad de hijo de Dios. Pero al hacer esta reflexión tiene en mente no el concepto liberal individualista de libertad, la libertad del sujeto moderno, autosuficiente y emancipado, sino la libertad que se reclama desde aquel que está privado de ella, desde el pobre: “toda servidumbre, bajo cualquier nombre que se haga, es inaceptable para el cristiano. El proletariado rural engendra esclavitud económica; la esclavitud y el temor, tiranía” (61).

Para Manuel Larraín, todo este planteamiento es no sólo conforme a la doctrina social de la Iglesia, sino que, además, brinda a ésta una oportunidad única para enseñar esa doctrina también con el ejemplo, asumiendo los costos que ello implica y desafiando así de paso a aquellos que hasta ahora se han quedado ante los pobres en meros discursos (62). A fin de cuentas, el nuevo orden que Manuel Larraín sueña para su patria y sobre todo para las muchedumbres que constituyen el “proletariado rural”, sólo puede tener un fundamento firme en la justicia, en la libertad y en la caridad, que es el mandamiento supremo de Cristo. Esta convicción básica lo consuela y lo confirma a él mismo, enfrentado a tantas incomprensiones por esta gran decisión de su vida:

(59) V, 211. En una entrevista concedida a un medio norteamericano en 1961, ante la pregunta de cuál era a su juicio, en ese entonces, “la necesidad más grande de Latinoamérica”, el entonces presidente del CELAM respondió sin dudar: “un mejor sentido de la justicia social; un orden económico y social que haga posible para todos la vida en un nivel humano y, en consecuencia, les permita desarrollar enteramente su vocación cristiana”. Y concretando en la misma línea: “no hay cosa tan urgente como una elevación del nivel de vida de las poblaciones rurales. Este mejoramiento incluye una repartición más equitativa de la tierra”. (“La gran urgencia de América Latina”, entrevista publicada en *La Voz*, 19 de marzo de 1961; V, 434-439, 43s).

(60) V, 212.

(61) Loc. cit.

(62) Hablando a los campesinos en la inauguración de la primera cooperativa agrícola en el fundo Los Silos, en julio de 1962, lo expresa con mucha claridad: “A la Iglesia le corresponde ante todo enseñar... Pero cuando a sus palabras de enseñanza puede unir el ejemplo de los hechos, lo hace gozosa, sin reparar en sacrificios, sin temor a las incomprensiones, sin mirar otra cosa que el ser fiel a la doctrina que profesamos y predicamos... Con sacrificio os estamos diciendo lo que muchos os dicen con palabras, pero sin sacrificio; que amamos al pueblo, que anhelamos con sinceridad la redención proletaria, que hoy como ayer y como siempre, estamos al servicio de las grandes causas populares”. (V, 228-231, 228s.).

“Pasarán estas horas en que, al nacer de un nuevo orden, la humanidad busca a tientas su camino. Pasarán las pasiones que ofuscan hoy la mente y llegará el día que todos comprendan que la felicidad del hombre, el orden nuevo que se anhela, sólo puede cimentarse en la justicia que pacifica, en la libertad que hace digna la vida y en el amor que borra las diferencias y aún en un mismo haz las voluntades” (63).

2.3 *Iglesia latinoamericana e Iglesia universal: la fundación del CELAM (1955)*

En sus reflexiones y orientaciones pastorales sobre los ámbitos específicos de la acción política y de las opciones sociales, Manuel Larraín trasunta ante todo una manera de leer la realidad y de interpretarla a la luz de la fe. En ambos planos, sus enseñanzas y sus actitudes son claramente –aunque algunos lo pusieron en duda–, las del pastor que busca responder a las interpelaciones de Dios que se manifiesta y actúa en la historia. No intervenciones de un político calculador. Por el contrario, ya hemos constatado que cuando abordó el ámbito de la política se ganó la antipatía no sólo de los conservadores más recalcitrantes sino también de católicos muy cercanos a él y de miembros del clero, incluso de obispos, por su adhesión irrestricta al contenido de la carta del Cardenal Pacelli. En ese sentido, podríamos decir que fue, más bien, muy poco político. Y con mayor dramatismo, en el plano de lo social la radicalidad de sus planteamientos y, sobre todo, de sus concreciones, como en la cuestión de la reforma agraria, pusieron de manifiesto a un hombre desapegado del poder, valiente ante las críticas –no por eso menos dolorosas para él– y con una gran libertad ante las previsibles consecuencias de su actuar, considerado por muchos como lesivo para los intereses de connotados católicos y bienhechores de la Iglesia.

Por ello, en esos dos campos la figura del obispo de Talca refleja mucho de los grandes impulsos que confluían en el gran acontecimiento del Concilio Vaticano II y que, a partir de él, se proyectarían en una intensa renovación eclesial. Es, en ese sentido, un precursor: un hombre de Iglesia y de su tiempo, que descubre en la reflexión profunda, que pone en práctica y que transmite a los demás una nueva mirada del mundo y de la sociedad moderna, en la convicción, contraria a la de la visión apologética que había predominado largamente en el catolicismo, de que es posible y necesario descubrir en ese mundo interpelaciones de Dios, signos de su Reino que piden ser discernidos para un servicio más fiel al Evangelio de Jesús (64).

La pregunta que debemos plantearnos ahora es en qué medida y de qué modo esa comprensión de la realidad del mundo moderno y del rol de los cristianos en ella

(63) V, 212. Esta preocupación honda por la problemática social y en especial por la problemática rural en Latinoamérica, monseñor Larraín la expresó muchas veces también en entrevistas a medios de comunicación; cf. por ejemplo “La gran urgencia de América Latina”, en *La Voz*, 19 de marzo de 1961 (I, 434-439).

(64) En su “instrucción pastoral... al regreso de la III sesión”, “Hagamos realidad el Concilio Vaticano II”, expresaba: “¿Cuál es el espíritu que anima el Concilio? Respondamos en palabras de Juan XXIII: ‘Una renovación evangélica de la vida’. ¿Qué significa esta frase?... En primer lugar una profundización teológica. La Constitución ‘De Ecclesia’ nos da el material. En vez de la visión apologética, de la Iglesia que se defiende –la visión dogmática– a una Iglesia que se muestra en toda su riqueza a ser misterio salvador”. (I, 144-147, 146).

correspondió, en Manuel Larraín, a una determinada manera de entender la vida interna y las estructuras de la Iglesia. En los dos últimos acápites de este estudio se intentará responder en lo fundamental a esta pregunta.

Su activa participación en la creación y en los decisivos primeros años del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) (65), piden ser evaluados en esta perspectiva. ¿Qué visión de la Iglesia universal y latinoamericana lo movió a participar con tanto ahínco en esta gran empresa?

No hay que perder de vista el contexto general: Manuel Larraín fue un católico, un sacerdote y un obispo formado en la eclesiología del Concilio Vaticano I (1869-70), que había acentuado fuertemente el rol central del Papa en la Iglesia, tanto frente a las que se percibía como fuerzas disolventes del mundo moderno, como frente a los posibles resabios, dentro de ella misma, de tendencias disgregadoras que habían comprometido en el pasado la unidad de la Iglesia occidental por la vía del cuestionamiento o del franco debilitamiento del primado romano (conciliarismo, galicanismo, regalismo, etc.). Ello había llevado a que se impusiera en el catolicismo una concepción fuertemente centralizada de la comunión universal, concepción que, en consecuencia, promovía la comunicación directa de las iglesias particulares con Roma y no alentaba, en cambio, con el mismo ímpetu las relaciones entre ellas. El Concilio Plenario de América Latina de 1899 se había celebrado, de hecho, en Roma. Algunas ocasiones especiales, como congresos eucarísticos internacionales o de otro tipo, fueron situaciones extraordinarias de encuentro entre obispos y arzobispos de diversos países latinoamericanos; pero claramente era más fuerte la valoración del rol del Romano Pontífice como centro y garante de la comunión de la Iglesia universal. Sintomáticamente, cuando en el contexto de la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Río de Janeiro, en 1955, hubo que someter a votación la elección de la sede permanente del naciente Consejo Episcopal Latinoamericano, la ciudad de Roma, aun cuando no estaba entre las alternativas, fue la opción más votada... (66). Finalmente, como sabemos, se optó por la segunda opción con mayores preferencias, la ciudad de Bogotá. El mismo Papa Pío XII habría considerado inapropiado que el nuevo organismo estuviera asentado en Roma, toda vez que había nacido de la iniciativa de los obispos del continente y como un claro acto de valoración de la colegialidad (67).

En tal contexto resulta, pues, interesante situar la pregunta acerca de las concretas razones que movieron a Manuel Larraín a lanzarse, junto a otros obispos visionarios del continente, en esta iniciativa precursora. Es de destacar el hecho de que ella fue planteada desde el inicio y permanentemente en una actitud de fidelidad muy profunda al sucesor de Pedro y desde un reconocimiento muy sincero de la importancia del rol de la iglesia de Roma en el caminar de la Iglesia universal. Ello es, por lo demás, coherente con la cultura eclesial predominante en ese momento y que

(65) Fue uno de los dos primeros vicepresidentes, junto a Dom Helder Camara, hasta 1963; y luego, a partir de 1964 y hasta su muerte se desempeñó como presidente del organismo.

(66) L. F. Escalante, *La estructura jurídica y sinodal del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) y de la "Reunión de los Obispos de la Iglesia en América"*, tesis de doctorado en derecho canónico, Pontificia Universidad de la Santa Cruz, Roma 2002, 71.

(67) Cf. J. Botero, *El CELAM: elementos para su historia*, Bogotá 1982.

acabamos de destacar. Testimonio de esta actitud permanente en el mismo Manuel Larraín son las frecuentes alusiones, en sus escritos pastorales, a la importancia de la adhesión al Romano Pontífice para la vida de la Iglesia (68).

Un especial reconocimiento de la solicitud de la iglesia romana por el desarrollo y crecimiento de la Iglesia latinoamericana, él lo expresaría en su discurso del 20 de noviembre de 1958 en Roma, con ocasión del centenario del Colegio Pío Latino Americano (69). El *Leitmotiv* de este discurso es que el gran aporte de este instituto ha sido la formación de sus alumnos, representantes destacados del clero de Latinoamérica, en una auténtica “romanidad”. Por romanidad se entiende aquí el sentido de la comunión universal, expresado mediante la adhesión al Papa y a la iglesia de Roma, y que luego habría de realizarse y afianzarse en el ejercicio del apostolado en tierras americanas. Pero la “romanidad”, para Manuel Larraín, no es la sola adhesión obediente al Papa, sino algo más profundo: una expresión de la convicción de que el Señor ha querido hacer de Roma “la encrucijada de la historia humana y el eje de su plan divino, precisamente para darnos aquí la lección de nuestra doble presencia, al crecer del mundo y al expandirse de la Iglesia” (70). La auténtica “romanidad” consiste, entonces, en el sentido misionero de toda la Iglesia en el “nuevo mundo”, el mundo moderno, en un espíritu de comunión universal. Porque “ese mundo –vislumbra el obispo Larraín–... hay que enfrentarlo misioneramente. Una pastoral de mera preservación no basta para salvarlo...” (71). Y por lo tanto, la cuestión relevante, a la que la unidad de la Iglesia universal en torno al Romano Pontífice debe servir, es que “hay que estar presentes a las inquietudes y anhelos, al dolor y a la angustia de nuestros pueblos” (72). En consecuencia, una auténtica “romanidad” católica no excluye, sino que más bien apremia a la misión de cada Iglesia en su propio contexto. La fórmula correcta es: *comunión en y para la misión*. Latinoamérica –insiste el obispo Larraín en 1958– lo sabe bien, enfrentada a “una etapa decisiva de su desarrollo... El cristiano debe saber en los signos de los tiempos, las disposiciones providenciales de Dios. Y nosotros sentimos que en el cuadrante de este siglo veinte está sonando la hora de América” (73).

(68) Cf., como ejemplos más explícitos, los cinco breves textos pastorales sobre el tema común de la “adhesión al Sumo Pontífice”, entre los años 1940 y 1958: III, 71-78; también al comienzo de su “Testamento Pastoral”: I, 29-31; o en su carta circular “El amor de la Iglesia” (sin indicación de fecha): I, 35-41. Y en lugar especial, el “Discurso ante S.S. Paulo VI en el decenio del Consejo Episcopal Latinoamericano”, en su calidad de presidente del CELAM, en la ciudad de Roma, el 23 de noviembre de 1965 (I, 445-447).

(69) “Centenario del Pío Latino”, I, 405-413.

(70) *Ibid.*, 411.

(71) Loc. cit. Nótese la cercanía de esta reflexión con el llamado del reciente documento de Aparecida: “La conversión pastoral de nuestras comunidades exige que se pase de una pastoral de mera conservación a una pastoral decididamente misionera” (n. 370). Una reflexión semejante había hecho el obispo Larraín en Río de Janeiro en 1955: “(La) posición misionera consiste, a mi entender, en la conciencia viva que debe existir entre el clero y fieles de que nuestra labor apostólica no debe partir tanto de la base de conservar un mundo cristiano protegiéndolo de contaminaciones que lo debilitan, cuanto de cristianizarlo por un espíritu misionero de conquista y de penetración”. (“Colaboración en el campo del apostolado en América Latina” – Ponencia, julio-agosto 1955: I, 401-404, 402).

(72) I, 411.

(73) *Ibid.* 413.

Este texto explica, pues, muy claramente lo que, en el fondo, había motivado, años antes, a Monseñor Larraín a buscar una fórmula que permitiera una mayor colaboración entre las iglesias de América Latina. Como se sabe, este esfuerzo culminaría, con el concurso de otros, en la creación del CELAM en 1955, tras la primera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Río de Janeiro. No se trataba de una mera estrategia de coordinación. Se trataba de que el mismo sentido de la comunión universal debía concretarse al interior del continente americano, precisamente porque se había hecho patente que una apropiada respuesta misionera a los desafíos locales no sería factible mediante un esquema de unidad de la Iglesia meramente centralizado. Reconociendo, en cambio, una unidad fundamental en la realidad de los pueblos latinoamericanos, el llamado del naciente CELAM era hacer todo un trabajo conjunto en pos de un mejor cumplimiento de la misión. Era necesario reconocer los problemas comunes, para luego fijar ciertos criterios pastorales compartidos que permitieran finalmente elaborar un plan de acción que respondiera a los concretos desafíos latinoamericanos a la evangelización. Se debía poner fin al aislamiento entre las iglesias particulares en el continente, redescubriendo y valorando de un modo nuevo el sentido eclesial en la colaboración (74). En otras palabras, lo que estaba aquí en juego desde la especificidad de la realidad de Latinoamérica, era un auténtico redescubrimiento de la dimensión colegial del *munus* pastoral en la Iglesia.

Adelantándose así a la recuperación de la índole colegial del episcopado en la eclesiología del Concilio Vaticano II, se planteaba en ese momento, inevitablemente, un tema delicado para una cultura eclesial eminentemente centralizada. Resulta al menos llamativo que sólo tres años después de la institución del CELAM se haya creado en Roma la Pontificia Comisión para América Latina, con el encargo de ocuparse de los variados asuntos de la Iglesia en este continente y remitirlos a los diversos organismos de la curia vaticana. Probablemente ello indicaba que no se había creado todavía en Roma una conciencia clara del sentido de un consejo episcopal a nivel del continente latinoamericano. De hecho, ¿cómo debían coordinarse los roles de ambos entes? Al parecer, en la práctica el CELAM estaba haciendo su tarea, pero bajo un régimen de estricta supervigilancia y regulación desde Roma. Hay testimonios de fuertes tensiones entre personeros del Vaticano y la directiva del CELAM por este motivo, pues esta situación implicaba un desconocimiento del espíritu de la colegialidad subyacente a la creación misma de este consejo episcopal y un acto de desconfianza acerca de la mayoría de edad de las iglesias representadas en él (75).

La primera gran expresión histórica del espíritu eclesial que motivó la creación del CELAM sería la 2ª Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín, Colombia, en 1968. Una vez más, la figura de Manuel Larraín estaría a la base de la iniciativa y de sus primeros preparativos. La Conferencia debió celebrarse sin él, pero fue fuerte en ella la presencia de su visión de la Iglesia, de esa hora

(74) "Colaboración en el campo del apostolado...", I, 402-403.

(75) ¿Cuál fue la actitud de monseñor Larraín en estas tensiones? Una respuesta fundada requeriría de una información directa que, por alguna razón que desconozco, no se encuentra entre sus *Escritos completos* editados por el P. De la Noi. C. González, *Manuel Larraín, un obispo sorprendente*, 121, consigna algo de esto, pero sin indicar nombres ni fuentes.

decisiva de Latinoamérica y del camino que era necesario seguir para una auténtica encarnación del espíritu del Concilio Vaticano II en el continente americano.

2.4 *La Iglesia latinoamericana y el Concilio Vaticano II*

Todo lo anterior lleva a una conclusión importante: el Concilio Vaticano II no fue tan sólo, como tiende a pensarse, la culminación de grandes impulsos que se dieron y se desarrollaron durante todo el siglo XX en los ambientes eclesiales y teológicos europeos, sino que también hubo en otras latitudes hombres visionarios, como Manuel Larraín y otros en Latinoamérica, que, a su modo y atendiendo a los desafíos de su propio contexto, supieron preparar este gran acontecimiento y, en el caso de algunos de ellos, participar en él de un modo destacado y liderar, luego, su recepción y puesta en práctica. Es cierto que en el caso de Manuel Larraín, de Alberto Hurtado y de otros precursores en la Iglesia chilena, aquella obra de preparación remota –y por cierto implícita– fue posible en gran medida por sus contactos, directos o a través de lecturas, con los diversos movimientos de renovación teológica y eclesial que se estaban dando en la Europa de la primera mitad del siglo XX. Pero no es menos cierto que su asunción creativa de las intuiciones centrales de esos impulsos en el contexto local fue, probablemente, el factor que más contribuiría posteriormente a la intensa recepción del Concilio Vaticano II en el continente.

Mostrar con detalle lo recién dicho en la vida y en los escritos de Manuel Larraín resultaría aquí casi redundante. En el conjunto de sus opciones pastorales y en particular en los tres asuntos de su experiencia episcopal que hemos destacado en estas páginas, se manifiesta su carácter precursor de las grandes líneas-fuerza del Concilio Vaticano II: apertura de la Iglesia al mundo moderno y necesidad de un replanteamiento de su presencia en él; toma de conciencia de la gravedad de los grandes procesos en curso en la sociedad moderna y de la necesidad de que la Iglesia, los cristianos, hicieran ahí su aporte mediante opciones concretas de transformación social; importancia del laicado en la Iglesia, pueblo de Dios sacerdotal, de su compromiso apostólico, pero también de la especificidad de sus compromisos temporales bajo su propia responsabilidad; y, en el plano de la dimensión universal de la misión de la Iglesia en el mundo, una renovada valoración de la colegialidad episcopal, que no debía comprometer sino más bien confirmar, desde y para la misión particular, la comunión de toda la Iglesia en torno al sucesor de Pedro. Y todo ello desde la concreta realidad Latinoamericana, destacando la importancia del contexto vital en la definición de la acción pastoral y misionera. El punto de partida y gran tema de fondo aquí es una auténtica teología de los signos de los tiempos. Todo ello se encarnaría en Medellín.

Más que la activa participación directa que tuvo el obispo Larraín en el acontecimiento mismo del Concilio (76), llama la atención su grado de compromiso con el espíritu que en él se iba gestando y su comunión profunda con la visión y con los objetivos eclesiales que allí se iban planteando. Como es comprensible, las alusiones al Concilio son numerosas en sus escritos, pero aquí resultan especialmente interesantes

(76) Cf. la detallada reseña consignada en I, 87s.

aquellos escritos breves en los que dejó consignadas de una manera más directa sus impresiones y reflexiones sobre la preparación del evento (77), sobre el avance de sus trabajos (78) y, sobre todo, acerca de los desafíos que plantearía su recepción (79). A todos ellos subyace la toma de conciencia del gran momento para la Iglesia que el Concilio estaba significando y, en la mayoría de los casos, el entusiasmo del pastor por comunicar esa convicción y esas impresiones a su comunidad eclesial. Sólo a modo indicativo, por razones de espacio, destaquemos aquí sus principales intuiciones.

Al regresar de una de las reuniones plenarias preparatorias del Concilio, concede una entrevista a un periódico local en Talca. Entre las diversas impresiones que comparte, llama especialmente la atención la conciencia acerca de la importancia que tendría en el Concilio el tema del “mundo”. Este sería un concilio ecuménico que se distinguiría de los anteriores por la gran cantidad de naciones y culturas que estarían representadas por obispos de muy variados lugares. Ante semejante representación prevista, estaba claro que los problemas reales y concretos de todo ese mundo diverso se plantearían en toda su crudeza y complejidad. En consecuencia, el gran desafío del Concilio sería “mostrar más que nunca a la Iglesia unida, no sólo en torno a la doctrina esencial, que ya lo está, sino, sobre todo, a la comprensión del mundo de hoy y a la solución que los cristianos debemos presentar. Muchas veces, el peligro mayor no es tanto la audacia de los enemigos de la Iglesia, cuanto la inconsistencia de los cristianos para comprender la misión que Dios exige de ellos en este mundo de hoy” (80).

Esa previsión se confirmaría en el desarrollo de los trabajos conciliares. Al compartir sus impresiones en un estadio temprano del Concilio, ya estaba claro para Manuel Larraín que a la Iglesia se le plantearían tres grandes desafíos relacionados con ello: la necesidad de redescubrir ante todo su carácter de signo de Cristo, luz de los pueblos; la urgencia de dialogar con el mundo moderno y dejar de estar tanto a la defensiva frente a él; y, por último, un llamado radical que tendría en Latinoamérica un eco tal vez no previsto por él: el llamado a ser “sobre todo la Iglesia de los pobres”, como “un aspecto esencial” de su peregrinación en la tierra. “La Iglesia es de todos, pero en especial de los pobres... debe estar en el primer sitio del

(77) “Apreciaciones en torno al Concilio y su preparación” (11/XI/1961), I, 96-99.

(78) La carta pastoral “El Concilio Ecuménico Vaticano II (agosto 1962), I, 100-104; sus “impresiones” sobre la primera etapa del Concilio (diciembre 1962), I, 92-95; la ponencia en la 54ª Congregación General, en el contexto de la discusión del esquema “De Ecclesia”, “La función profética del pueblo de Dios” (23/X/1963), I, 89-91.

(79) La alocución al clero de Talca “Vivir el espíritu y las orientaciones conciliares” (1965), I, 104-118; la carta privada al mismo clero “Concilio Vaticano II. Revisión apostólica de vida a la luz de la primera etapa” (sin fecha), I, 119-127; el esbozo de un estudio concebido para ser enviado a los obispos de Chile, “La etapa postconciliar. Los problemas de Chile y la planificación de la Iglesia Chilena” (9/II/1966), I, 127-134; la entrevista, sin fecha, para *Incunable*, titulada “El Concilio: las transformaciones en la Iglesia y su relación con el mundo”, I, 134-138; el documento, sin fecha, a pedido de la Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Chilena, para ser tratada en una Asamblea Plenaria, “De Ecclesia Pauperum”, I, 139-144; el manuscrito de una “instrucción pastoral”, sin fecha (“al regreso de la III sesión del Concilio”), titulada “Hagamos realidad el Concilio Vaticano II”, I, 144-147; por último un brillante texto, más extenso, sin fecha, que denota una reflexión suya más asentada sobre la eclesiología del Concilio, “El laico en la Iglesia según el Concilio Vaticano II”, I, 147-164.

(80) I, 97.

movimiento mundial que busca el mejoramiento de la suerte de los pobres y de los oprimidos” (81). La misma intuición sería retomada en su documento “De Ecclesia Pauperum”, en el tiempo postconciliar, en la convicción de que “la razón de ser” del Concilio ha sido proponer a los hombres de este tiempo “el misterio íntimo de la Iglesia, que es como el gran sacramento de Cristo, Verbo de Dios revelándose, habiendo, viviendo y trabajando entre los hombres... el misterio de Cristo en la Iglesia es siempre, pero sobre todo hoy día, el misterio de Cristo en los pobres, porque la Iglesia, como lo dijo el Santo Padre Juan XXIII, es en realidad la Iglesia de todos, pero sobre todo la ‘Iglesia de los Pobres’” (82).

Esos y otros tantos grandes desafíos exigirían una muy profunda redefinición de la Iglesia como pueblo de Dios, a partir de una buena teología del bautismo, que ayudara a recuperar en todos los cristianos su dignidad de tales y la conciencia de la gravedad de la misión exigida a toda la Iglesia. En su inserción en el mundo esto implicaría para la Iglesia un especial esfuerzo testimonial. De ahí la necesidad de subrayar especialmente la dimensión profética de todo el pueblo de Dios (83) y la urgencia, que él formula especialmente ante el clero, de no retrasar sino comenzar ya una profunda revisión y renovación apostólica de la vida eclesial (84). En el transcurso del Concilio, monseñor Larraín adquiere una conciencia creciente de la magnitud y de la profundidad de la tarea que se estaba planteando a la Iglesia.

Por lo mismo, es comprensible el grado de radicalidad y de intensidad que tienen sus llamados a vivir el postconcilio como un momento de gran trascendencia para toda la Iglesia y para el mundo en que ella debe existir y servir. Un momento de meditación profunda, pero también de incertidumbre y de grandes decisiones (85). El Concilio, definitivamente, había puesto a la Iglesia y a cada uno de sus hijos en una encrucijada nada fácil, que exigía discernimiento y una difícil combinación de prudencia y valentía.

En su documento “La etapa post-conciliar...”, elaborado en 1966 para sus hermanos en el episcopado, abunda en los matices que esta gran tarea implica. Uno de los que más resalta es la “creación o renovación de algunos organismos” promotores del gran proyecto de la Iglesia del Concilio Vaticano II. Entre ellos y en primer lugar, la “Facultad teológica”, con tres grandes objetivos: “interesar a todas las congregaciones religiosas”, “poner al Episcopado más en relación con ella” y, por último, como un especial llamado al episcopado nacional, que “la primera ayuda en dinero y personal que necesitamos es para una óptima Facultad teológica” (86). Es clara aquí la convicción de que una formación teológica sólida y una reflexión profunda sobre la misión de la Iglesia en el mundo, debía estar en la base misma de la recepción del Concilio en Chile y por ello monseñor Larraín, tal vez representando a otros miem-

(81) I, 92-95, 94.

(82) I, 139-144. Con todo, a renglón seguido tendrá que reconocer que esa intuición no está presente en ninguno de los esquemas que en ese momento circulaban.

(83) I, 89-91. Cf. I, 100-104.

(84) I, 119-127.

(85) I, 104-118, 107.

(86) I, 133 s.

bros del episcopado, esperaba tanto de esta facultad (87). Tema para otra reflexión sería evaluar el aporte de la misma a dicho proceso de recepción del Vaticano II en la Iglesia chilena (88).

La sorpresiva muerte de don Manuel Larraín a la edad de 66 años, dejó a la Iglesia chilena y latinoamericana sin uno de los hombres que probablemente más hubiera podido aportar en los complejos primeros años del postconcilio. En esos años, la comunidad eclesial necesitó más que nunca de la lucidez, de la audacia y de la inteligencia abierta de Manuel Larraín. Pero debió conformarse con su legado, hasta hoy mismo, intentando recoger de él orientaciones e intuiciones para una Iglesia que vive en plena intensidad los grandes desafíos que él supo vislumbrar.

REFLEXIONES FINALES: EL LEGADO ECLESIOLOGICO DE MANUEL LARRAÍN Y SU VIGENCIA

“Los recuerdos de la Iglesia no son meros arranques de nostalgia. La Iglesia recuerda para poner en presente el amor. Ella sabe que el amor de Cristo es más fuerte que la muerte, y que los que han vivido y muerto por Cristo siguen acompañando a la Iglesia, en comunión de gracia y de destino, iluminándola y urgiéndola con la vigencia de sus propios carismas”.

Son palabras del Cardenal Raúl Silva Henríquez, en su homilía en la catedral de Talca al conmemorarse el décimo aniversario de la muerte de don Manuel Larraín Errázuriz. En seguida, el Cardenal hace presente que el gran carisma, el gran legado, del recordado obispo de Talca es el amor a Cristo encarnado en un amor radical e incondicional a la Iglesia. Por eso el *Testamento Pastoral* de Manuel Larraín gira en torno a esta idea:

“Quiero que mi última palabra sea para la Iglesia, el gran amor de mi vida sacerdotal. En ella he vivido y he encontrado a Cristo. Por ella únicamente he trabajado y sufrido” (89).

El resto del *Testamento* es una exhortación apasionada a compartir esta experiencia fundamental.

En estas páginas se ha intentado mostrar –no en su totalidad, pero sí en algunos aspectos centrales de su ministerio pastoral– cómo este obispo chileno supo realizar en la práctica este amor a la Iglesia. Y el resultado de nuestra mirada es que lo supo hacer asumiendo riesgos, abriéndose a lo nuevo en el mundo, dejándose interpelar

(87) Los otros “organismos” mencionados por monseñor Larraín en este contexto son el Instituto Catequético y el Instituto Litúrgico. Finalmente agrega en la lista a las “Semanas Sociales”, de gran tradición y que siempre habían constituido instancias especiales de reflexión sobre temas relevantes de la misión de la Iglesia en la sociedad.

(88) Esta evaluación ya fue hecha, en parte, del lado de la Facultad a través de un proyecto colectivo realizado entre 1998 y 2000 con motivo de su cuadragésimo aniversario y que concluyó en el volumen XLI/3-4 (2000) de la revista *Teología y Vida*.

(89) I, 29-31, 29.

como cristiano y como obispo, sin dar por supuesto que lo que era claro en el pasado o lo que era la opinión mayoritaria fuera, necesariamente, lo que Dios quería.

Con su cuota de razón, algunas personas que lo conocieron personalmente se han resistido a su catalogación como hombre “progresista” o como “el obispo de lo social”. Más bien, como sería su propio testimonio, muchos de los grandes pasos que tuvo que dar como pastor de la Iglesia, fueron para él ocasiones de gran esfuerzo y sacrificio, no momentos gloriosos, ni menos aun de brillo. Hemos podido constatar la atmósfera más bien tradicional y conservadora que primó en el mundo social y cultural que lo vio nacer; y hemos visto, asimismo, cuántos sinsabores e incomprensiones le costaron algunas de sus grandes decisiones como pastor. Pero que fue alguien en definitiva capaz de dar esos grandes pasos, eso difícilmente alguien podría negarlo.

Con todo, el legado más importante de Manuel Larraín no es lo que él mismo supo hacer en y por la Iglesia, en y por el Chile y el continente americano en que le correspondió vivir y trabajar. Más que trazar un camino que muchos pudieran recorrer, de idéntica o semejante manera, tras su huella, el gran legado suyo es el convencimiento de que es necesario trazar siempre caminos nuevos, según tiempos y lugares, como resultado de una actitud fundamental y permanente de los cristianos: auscultar los signos de los tiempos, en la convicción inquebrantable de que el reinado de Dios anunciado por Jesús está siempre presente e interpelando en el corazón del “mundo de hoy”, en los claroscuros de la historia en que transitan los hombres y que la Iglesia comparte. En otras palabras, es de sumo interés conocer las opciones concretas que supo tomar el obispo en momentos apremiantes de su vida; pero mucho más iluminador es intentar develar las perspectivas de fondo que lo llevaron a tales opciones.

Una primera perspectiva, que atraviesa toda su vida, es su visión cristiana del mundo moderno. Probablemente gracias a la marca de su formación social temprana en los “círculos de estudio” del jesuita Fernando Vives, junto a Alberto Hurtado y otros compañeros del Colegio San Ignacio, Manuel Larraín desarrolló desde muy joven esta actitud que marcaría su enfoque pastoral de los grandes problemas de su tiempo. Esta actitud fundamental fue la que le permitió salir del enfoque apologético, defensivo, que predominaba todavía en el catolicismo de la primera mitad del siglo XX, para pasar a una visión más abierta de los grandes procesos sociales y culturales que estaban teniendo lugar en la historia contemporánea. Ello a su vez le permitió entender el carácter desafiante de tales procesos para la vida cristiana y descubrir cuán apremiante era discernir desde la fe formas concretas de asumirlas. Esto, lo hemos visto, lo experimentó muy vivamente frente a temas tan complejos como el “ascenso del proletariado”, como solía decir, del comunismo y del liberalismo ideológico. Puede parecernos hoy algo bastante obvio, pero en realidad es algo que debió suponer en su momento para Larraín un gran esfuerzo de estudio, de lectura, de apertura a mundos intelectuales y culturales muy distantes del suyo de origen. A nosotros hoy nos corresponde vivir una cultura globalizada, postguerra fría y postmoderna y, por lo mismo, mucho más compleja e inabarcable, pero de todos modos esta perspectiva fundamental nos desafía y nos insta, de un modo incluso algo impertinente, a mirar alrededor y preguntarnos qué cristianismo estamos propiciando, qué teología estamos enseñando y a partir de qué preocupaciones.

Una segunda perspectiva fundamental que podemos identificar en la praxis eclesial y pastoral de Manuel Larraín es su capacidad para analizar la realidad y llegar a conclusiones radicales, a la luz de la fe. En sus textos trasunta una familiaridad cultivada con nociones sociológicas, económicas, filosóficas y teológicas renovadas que dan cuenta, desde sus particulares enfoques, de la realidad social contemporánea y de sus grandes problemáticas. Y él aparece tomando partido, formando opinión, arriesgando hipótesis de trabajo. Tema para otro estudio, sin duda muy interesante, sería analizar desde esas y otras disciplinas la rigurosidad, en el pensamiento de Manuel Larraín, del uso de las mediaciones epistemológicas, más o menos conscientes o explícitas, en sus análisis de la realidad. Pero independientemente de ello, llama la atención el grado de audacia y de decisión que él pone en sus juicios y en las consecuencias que de ahí saca para la acción cristiana en general, y para la pastoral en particular.

Una tercera y última perspectiva fundamental del pensamiento eclesiológico de Manuel Larraín que quisiera aquí destacar, es su audacia para poner en obra, en decisiones muy concretas, el resultado de su juicio sobre las realidades del mundo. Nosotros hemos considerado aquí un par de ejemplos concretos, en el plano de la acción política de los cristianos y en el análisis de la “problemática del proletariado rural” en América Latina y Chile. En ambos ámbitos hemos constatado no sólo la claridad de su juicio, sino también la contundencia de las decisiones que llegó a tomar. Una vez más debemos esforzarnos por no perder de vista el contexto concreto y real que rodeó cada una de esas opciones. Ello permite entender el grado de conflicto que tuvo que enfrentar en ambos casos. En la distancia del tiempo, será fácil para muchos juzgarlo con severidad por su posible apresuramiento, ingenuidad y falta de consideraciones técnicas, sobre todo en el tema de la reforma agraria. Pero ello no debería apartarnos del punto central de que en Chile fueron este obispo y el entonces arzobispo de Santiago, Raúl Silva Henríquez, los pioneros de la reforma que intentó buscar una salida concreta y radical a una problemática social que para muchos clamaba al cielo. Esto, sin duda alguna, interpela a la Iglesia hoy.

Casi al final de la vida de Manuel Larraín, el Concilio Vaticano II incorporaría en su constitución sobre la Iglesia en el mundo actual algunas de las categorías centrales que guiaron en el obispo su visión de la Iglesia y de su misión: sobre todo, la teología de los signos de los tiempos (en *Gaudium et spes*, 4 y 11) y el método ver-juzgar-actuar, en el que durante tanto tiempo se había formado a los militantes de su querida Acción Católica. De algún modo, la Iglesia universal se abría a una nueva era de su misión, en una renovada mirada del mundo contemporáneo, acogiendo intuiciones vividas ya con mucha antelación por este obispo chileno.

En América Latina y en Chile queda, pues, ante todo este legado de Manuel Larraín: que más importante que trazar caminos para otros, es transmitir la conciencia de la necesidad de trazarlos permanentemente, en cada tiempo y lugar, en espíritu de discernimiento y, como dijo el mismo obispo en su *Testamento*, siempre en y con la Iglesia de Jesucristo: orando, trabajando y sufriendo cada vez que los pobres sientan que no tienen un lugar de privilegio en ella.

RESUMEN

Manuel Larraín Errázuriz, obispo de Talca, Chile, entre 1938 y 1966, es una de las principales figuras de la Iglesia latinoamericana del siglo XX y uno de los más importantes precursores del Concilio Vaticano II en este continente, sobre todo por su actitud de apertura a los desafíos y complejidades del mundo moderno desde una profunda fidelidad al Evangelio. El artículo busca destacar su aporte, en ese horizonte, a la conformación de una conciencia eclesial auténticamente latinoamericana. La primera parte es una presentación del catolicismo chileno tradicional en que él se formó y que más tarde se abriría a perspectivas más amplias por diversos influjos históricos. La segunda parte se refiere a cuatro grandes temas y circunstancias en los que Manuel Larraín jugó un destacado rol como pastor, forjando así esa conciencia eclesial que ha quedado como su principal legado. El texto concluye con una breve reflexión sobre este legado y sobre los desafíos que él plantea hasta hoy a la Iglesia del continente.

Palabras clave: Iglesia, Catolicismo, Sociedad, CELAM, Vaticano II.

ABSTRACT

Manuel Larraín Errázuriz, bishop of Talca, Chile, between 1938 and 1966, is one of the principal figures of the Latin American Church in the 20th century, and one of the most important forerunners of Vatican Council II on this continent, above all for the openness of his attitude while facing the challenges and complexities of the modern world from a position of deep faithfulness to the Gospel. This article seeks to emphasize his contribution, on that horizon, to the conformation of an authentically Latin American ecclesial consciousness. The first part of this article is a presentation of the traditional Chilean Catholicism in which he was brought up and which, later on, would open itself to wider perspectives thanks to different historical influences. The second part refers to four great themes and the circumstances in which Manuel Larraín played an important role as pastor, thus forging that ecclesial consciousness which has remained as his principal legacy. The text concludes with a brief reflection on this legacy and on the challenges that he presents even today to the Church of this continent.

Key words: Church, Catholicism, Society, CELAM (*Consejo Episcopal Latinoamericano*-Latin American Council of Catholic Bishops), Vatican II.