



Historia

ISSN: 0073-2435

revhist@uc.cl

Pontificia Universidad Católica de Chile
Chile

FERNÁNDEZ LABBÉ, MARCOS

"LA TIERRA NO ES EL CIELO, PERO EL CIELO COMIENZA AQUÍ EN LA TIERRA". LA
CUESTIÓN DEL CLERICALISMO EN EL CAMPO POLÍTICO Y EL PENSAMIENTO
CATÓLICO CHILENO, 1960-1964

Historia, vol. I, núm. 50, enero-junio, 2017, pp. 11-47

Pontificia Universidad Católica de Chile

Santiago, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=33452275001>

- 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

MARCOS FERNÁNDEZ LABBÉ*

“LA TIERRA NO ES EL CIELO, PERO EL CIELO COMIENZA AQUÍ EN LA TIERRA”.
LA CUESTIÓN DEL CLERICALISMO EN EL CAMPO POLÍTICO
Y EL PENSAMIENTO CATÓLICO CHILENO, 1960-1964¹

RESUMEN

El objetivo del presente artículo es reconstituir e interpretar un conjunto de opiniones y juicios referidos a la acción política de la Iglesia Católica, emitidos en el marco del espacio público y destinados a argumentar o poner en cuestión los alcances de dicha intervención a lo largo de la primera mitad de la década de 1960 en Chile, todo ello a partir de un marco interpretativo referido al proceso de secularización. Las fuentes utilizadas son en lo fundamental publicaciones emanadas desde el campo católico, así como de los sectores políticos presentes en el ámbito de la política formal del periodo. Como conclusiones se resaltan la eficacia y visibilidad de la opinión de inspiración religiosa en el espacio político del periodo y la evidencia de la persistencia del anticomunismo, el distanciamiento con respecto a las organizaciones políticas relacionadas con la derecha tradicional y la persistencia de fundamentos trascendentales para la comprensión de los objetivos de la acción política católica.

Palabras claves: Historia de Chile, Iglesia Católica, secularización, pensamiento político, anticomunismo.

ABSTRACT

The aim of this article is to reconstitute and interpret the group of opinions and judgments referred to as political action by the Catholic Church, which were submitted within the public space framework and destined to make a case for or put into question the reaches of said intervention during the first half of the 1960's in Chile. This is all interpreted within a secularization process framework. Sources used include the main publications of Catholic studies as well as those from political sectors involved in the period's formal politics. Significant conclusions include the efficiency and visibility of religiously-inspired opinion in the period's political arena and the evidence of the persistence of

* Doctor en Historia por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Académico del Departamento de Historia de la Universidad Alberto Hurtado. Correo electrónico: mfernand@uahurtado.cl

¹ Este artículo es resultado del proyecto FONDECYT regular N° 1120251, 2012-2014 “De la reforma a la solidaridad: vocabulario político-conceptual de la Iglesia Católica chilena, 1960-1985” y contó con la colaboración de Daniela Belmar, Pablo Geraldo, Javiera Letelier y Matías Placencio. Del mismo modo, agradezco de forma especial a todos aquellos que trabajan en la biblioteca de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile por su excelente disposición.

anti-communism, distancing from political organizations related to the traditional right and the persistence of transcendental foundations for the understanding of the aims of Catholic political action.

Keywords: History of Chile, Catholic Church, Secularization, Political Thought, Anti-communism.

Recibido: Septiembre 2015.

Aceptado: Mayo 2016.

INTRODUCCIÓN:
SECULARIZACIÓN, ACCIÓN POLÍTICA Y CLERICALISMO

Una de las conclusiones más relevantes a las que llega la historiadora Sol Serrano en su investigación referida a las relaciones entre la Iglesia Católica y el Estado en Chile en el siglo XIX es el hecho de que “la privatización del catolicismo, es decir su alejamiento forzoso del Estado, fue su publicidad en la esfera pública moderna”². En la práctica, ello derivó en que a partir de la última parte del siglo XIX y gran parte del siglo XX la Iglesia Católica chilena haya multiplicado sus formas, organizaciones y circuitos de opinión y participación activa en la vida política y social del país, produciéndose un proceso de adaptación del mundo católico que ha puesto el acento en la influencia que puede ejercer desde el ámbito de la sociedad civil³. Es decir, y de modo, a primera vista, paradójico, lo que el imperio de la laicidad del Estado provocó no fue el repliegue de las instituciones religiosas del espacio público y su refugio en la privacidad de las creencias devotas, sino que, por el contrario, la ampliación de los mecanismos de presencia de la opinión religiosa en el campo político⁴. En ese cuadro, las características de un campo político laico deben ser analizadas con mayor complejidad que la sola suposición de autonomía o indiferencia entre política y religión a la que puede hacer referencia la noción de separación Iglesia-Estado.

De forma sistemática, la comprensión del fenómeno de la laicidad como modelo de relación entre el Estado y las instituciones de inspiración religiosa modernas ha sido emprendida al alero del debate, aún mayor, referido a la secularización, cuyas posiciones centrales pueden ser apretadamente sintetizadas en dos proposiciones antagónicas: aquella que sostiene que el proceso de secularización operó como una teología de la

² Sol Serrano, *¿Qué hacer con Dios en la República? Política y secularización en Chile (1845-1885)*, Santiago, FCE, 2008, p. 23

³ Sol Serrano, “Espacio público y espacio religioso en Chile republicano”, en *Teología y Vida*, revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile, N° 44, vol. 2-3, Santiago, 2003, p. 348. (En adelante *TyV*).

⁴ La complejidad de este debate en torno a los alcances tanto conceptuales como históricos del modelo de laicidad para entender las relaciones entre Estado e Iglesia en Chile y América Latina ha sido abordado en una reciente compilación editada por la historiadora Ana María Stuven, *La religión en la esfera pública chilena: ¿laicidad o secularización?*, Santiago, Ediciones UDP, 2014. El caso de los países con tradición católica europea ha sido también recientemente visitado, desde una perspectiva filosófica, en el texto editado por Daniel Gamper, *La fe en la ciudad secular. Laicidad y democracia*, Madrid, Editorial Trotta, 2014.

modernización, en términos de que la salida –o expulsión– de los contenidos religiosos del campo político sería un proceso propio de la modernización, dado que las sociedades modernas articulan y resuelven sus diferencias a partir de formulaciones racionales dotadas de neutralidad religiosa. Una segunda afirmación sostiene que el tipo de secularización a la que hace referencia la definición anterior debe ser comprendida como un modelo aplicable solo a algunas experiencias históricas concretas, y que en la práctica gran parte de las sociedades han conservado y ampliado la presencia de contenidos religiosos en sus esferas públicas, y por esto el escenario de lo político sería incomprensible sin dar cuenta de este tipo de elementos⁵.

Es en ese contexto de debate en el cual se ha articulado en años recientes la noción de sociedades post-secularizadas, en las cuales la relevancia de la religión en la cultura política no se evalúa a partir del criterio de la incidencia político-partidista directa (de acuerdo con el tradicional ultramontanismo que sitúa en el objetivo de la Iglesia Católica el control del gobierno), ni en la abierta lucha anticlerical, en términos de hacer desaparecer a las entidades religiosas como tales y promover su reemplazo por otras creencias o “religiones públicas”⁶. Más bien, lo que el mundo contemporáneo –nuestros tiempos quizá– experimentaría sería el reconocimiento de la legitimidad de la expresión religiosa pública, pero más que articulada de manera institucional, remitida al comportamiento de cada uno de los ciudadanos y ciudadanas, que encontrarían y aportarían –siempre en la esfera de lo público– contenidos éticos relevantes para el proyecto social del bien común, y no argumentarían en la arena política desde la intolerancia ni el fundamentalismo, es decir, desde el objetivo de la imposición de una creencia por sobre otras⁷. Es a partir de lo anterior que se pueden volver a revisar las categorías y funciones de la opinión política católica en el campo político general, y puede hacerse a partir del reconocimiento tanto del papel estructurante de la esfera pública que los agentes religiosos han tenido históricamente, como de los distintos intentos de “traducción” de las opiniones católicas al lenguaje político contingente⁸.

⁵ Siendo el debate muy voluminoso y de muy contingente vigencia, se cita aquí solo un conjunto de obras de referencia: Jürgen Habermas, *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós, 2006; José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, University of Chicago Press, 1994; Charles Taylor, *Una Edad Secularizada*, Barcelona, Gedisa, 2009; Jean-Calude Monod, *La querelle de la sécularisation. Théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel a Blumenberg*, Paris, J. Vrin, 2012. Una suma muy interesante de comentarios, y precisiones, y aplicaciones al contexto de mayoría católica iberoamericano en los textos antes citados editados por Ana María Stuven y Daniel Gamper.

⁶ Para el fenómeno del anticlericalismo (solo posible en sociedades marcadas por una larga tradición de injerencia política católica), son muy interesantes de revisar la compilación de los historiadores argentinos Roberto Di Stefano y José Zanca, *Pasiones Anticlericales. Un recorrido iberoamericano*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2013; y la reseña historiográfica de María Pilar Salomón Ch., “Poder y ética. Balance historiográfico sobre el anticlericalismo”, en *Historia Social*, vol. 19, N° 4, Madrid, 1994, pp. 113-128.

⁷ Representante de esta última posición es Charles Taylor, cuyas propuestas pueden ser revisadas en *Las variedades de la religión hoy*, Barcelona, Paidós, 2003. La puesta en debate de las mismas se encuentra compilada en el texto editado por Eduardo Mendieta y Jonathan van Antwerpen, *El poder de la religión en la esfera pública*, Madrid, Trotta, 2011.

⁸ El concepto de traducción ha sido recogido del artículo del filósofo Sebastián Kaufmann, “El estatuto de las creencias religiosas en el espacio público: desafíos a la noción de traducción”, en Ana María Stuven, *La religión en la esfera pública chilena: ¿laicidad o secularización?*, Santiago, Ediciones UDP, 2014, pp. 27-49. En un planteo de carácter sociológico, una de las cualidades centrales de lo religioso en el mundo contemporáneo.

En fin, los alcances de este tipo de definiciones y debates se han mostrado, desde hace ya más de una década, muy propicios para la renovación de los estudios en torno al fenómeno religioso en América Latina y, en particular, a las relaciones entre la Iglesia Católica y la política en el continente. En tal sentido, junto a los trabajos antes citados de Sol Serrano y Roberto Di Stefano, es imprescindible dar cuenta de la reflexión de autores como Daniel Levine, Fortunato Mallimaci, José Zanca y Claudia Touris, entre muchos y muchas otras investigadoras que han visto en las relaciones entre política y religión un universo de fenómenos de naturaleza simbólico, ideológico e institucional que refleja la circulación y contradicciones del ideario católico en la segunda mitad del siglo xx, con hitos como el Concilio Vaticano II y su recepción en América Latina, los procesos de conflictividad social de la segunda parte del siglo xx y el ascenso, en gran parte, de la región de dictaduras militares en el mismo periodo. Del mismo modo, desde hace años que distintos autores han destacado la utilidad que los esquemas teóricos, propios de la nueva historia intelectual, la renovada historia política y la historia conceptual, entre otras corrientes, tienen para abordar este tipo de procesos⁹.

En el marco de este ciclo de renovado interés historiográfico por las relaciones entre la política y la religión, es que esta investigación debe inscribirse, dado que uno de los debates más intensos y persistentes en la primera parte de la década de 1960 –y de forma muy aguda ante la inminencia de la elección presidencial de 1964– fue aquel relacionado con el papel que las autoridades religiosas debían o podían representar en la acción política contingente. El alcance de la participación político-católica produjo la resurrección de un fenómeno que se había dado por extinto: el clericalismo, entendido como la visibilización crítica de la injerencia activa y proselitista de sujetos vinculados a la Iglesia Católica en el debate y la actividad política contingentes. Como es de imaginar, la acusación o defensa de este nuevo clericalismo dependió de la posición política que asumieran los agentes políticos intervenientes y de la ubicación en el espectro partidista desde el cual emanara la vindicación o el anatema. Junto a ello, la acción polí-

ráneo sería –siguiendo en esto la opinión de Danièle Hervieu-Léger– su capacidad de actuar como línea de continuidad y memoria para distintas comunidades que, en los marcos de sociedades formalmente secularizadas, encuentran en estos “linajes de creencias” un lugar de sentido para su propia existencia y, en el plano de lo público, una legitimidad para emitir opiniones de valor ético posibles de ser proyectadas al conjunto de la sociedad. Danièle Hervieu-Léger, “Producciones religiosas de la modernidad”, en Fortunato Mallimaci (compilador), *Modernidad, religión y memoria*, Buenos Aires, Colihue, 2008, pp. 15-39.

⁹ Daniel Levine, “Religion and Politics, Politics and Religion. An Introduction”, in *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, Nº 21, vol. 1, Miami, 1979, pp. 5-29; Ana María Bidegain, “De la historia eclesiástica a la historia de las religiones. Breve presentación sobre la transformación de la investigación sobre la historia de las religiones en las sociedades latinoamericanas”, en *Historia Crítica*, Nº 12, Bogotá, 1996, pp. 5-16; Fortunato Mallimaci (editor), *Religión y política. Perspectivas desde América Latina y Europa*, Buenos Aires, Biblos, 2008; Fortunato Mallimaci, *El mito de la Argentina Laica. Catolicismo, política y Estado*, Buenos Aires, Capital Intelectual, 2015; José Zanca, *Los intelectuales católicos y el fin de la Cristiandad, 1955-1966*, Buenos Aires, FCE, 2006; Claudia Touris (editora), *Dilemas del catolicismo contemporáneo en Europa y América Latina*, Rosario, Prohistoria, 2013; Claudia Touris, Mariela Ceva (coordinadoras), *Los avatares de la “nación católica”. Cambios y permanencias en el campo religioso de la Argentina Contemporánea*, Buenos Aires, Biblos, 2012; Miranda Lida, *Historia del catolicismo en la Argentina entre el siglo xix y el xx*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2015; Cândido Rodrigues, Gizele Zanotto y Rodrigo Coppe Caldeira (editores), *Manifestações do pensamento católico na América do Sul*, Rio Grande do Sul, Fonte-FAPERGS, 2015.

tica efectiva fue una causa de querella al interior del pensamiento católico y el debate intraeclesial al respecto articuló argumentos de la más variada índole, pero inscritos de acuerdo con sus promotores en potenciales interpretaciones sostenidas a partir del Evangelio. Dentro y fuera del campo político formal se organizaron opiniones en torno a la facultad de orientación política que las autoridades eclesiásticas ejercían y la licitud de estas. Independiente de la asertividad de los contenidos políticos emitidos, lo que resalta es que su sola existencia dejaba en evidencia que en la configuración del campo político chileno de la década de 1960 la opinión de inspiración católica poseía un lugar reconocible por los agentes que formaban parte de él y era parte fundamental de las relaciones de poder que a su interior se confrontaban.

**EL CLERICALISMO REDIVIVO:
LA CRÍTICA DE LOS ACTORES POLÍTICOS FORMALES A LA INJERENCIA POLÍTICA
DE LA IGLESIA CATÓLICA**

A lo largo de los primeros años de la década de 1960 se volvió corriente el que las distintas fuerzas políticas participantes del campo político chileno denunciaran la intervención eclesiástica a favor de alguna tienda contraria. Este reflejo de los actores políticos tradicionales dejaba en evidencia al menos dos factores que son relevantes de anotar aquí: daban cuenta de la percepción de que la Iglesia Católica chilena como institución albergaba a su interior –y exteriorizaba– convicciones de índole política, las que podían llegar a dividir al clero en distintas corrientes de opinión y que el electorado y la opinión pública chilena podía ser receptiva –o influida– por la opinión política que emanase desde instancias eclesiásticas, dotando a esta de una eficiencia política digna de tener en cuenta e, incluso, temer, más aún si uno de los partidos políticos del espectro nacional se autorrepresentaba como explícitamente “cristiano” y, por ello, legítimo portador de las orientaciones episcopales en lo que a acción política se refería. La operatividad de ambos factores se evidencia al observar la reacción que distintos agentes políticos formales tuvieron ante la opinión político-eclesial, en lo central: liberales, conservadores, socialistas y comunistas. Junto con ello, y es importante destacarlo desde ya, las autoridades de la Iglesia consideraron siempre la intervención en la arena política un deber como un derecho, por lo que cada alegato secular fue respondido con una reivindicación en torno a la legitimidad de la opinión político-católica¹⁰.

Para el universo político liberal y conservador del periodo los juicios críticos en torno a la intervención política de la Iglesia Católica chilena estuvieron centrados en lo fundamental en tres aspectos: el rechazo a muchas de las iniciativas de apoyo a la refor-

¹⁰ En este sentido, y como factor de contextualización, es importante recordar que a partir de la década de 1920, y hasta 1964- ninguno de los gobiernos chilenos había manifestado una explícita identificación con el campo religioso, ya que las administraciones radicales hicieron gala de una suerte de “laicismo de Estado” que debe ser investigado con más atención; y la presidencia de Jorge Alessandri fue depurada de componentes propios del conservadurismo asociado a la Iglesia Católica, predominando un compromiso de modernización capitalista por sobre la sensibilidad que un reducido sector de la derecha chilena habría mantenido con el social-cristianismo. Sobre este último punto Sofía Correa, *Con las riendas del poder. La Derecha chilena en el siglo xx*, Santiago, Sudamericana, 2004.

ma de estructuras económico-sociales que el episcopado chileno y sus agentes religiosos manifestaron de forma explícita; la desazón por el posicionamiento crítico que muchos miembros del clero hicieron de manifiesto con respecto al capitalismo en general y los componentes ideológicos que lo sustentaban; finalmente –y a partir de las premisas anteriores mencionadas– la percepción de cercanía de segmentos del clero chileno al Partido Demócrata Cristiano, y más allá de ello, a posturas de tolerancia implícita con sectores de la izquierda.

Para esta, la crítica a la Iglesia Católica era parte de sus convicciones ideológicas centrales, a partir de factores de índole filosófica, así como por la asociación de esta institución con las clases dominantes, los intereses conservadores y el apoyo al imperialismo estadounidense. En el periodo aquí estudiado las críticas a la Iglesia Católica se centraron mucho más que en aspectos “anticlericales”, en poner en cuestión la facultad eclesiástica de injerencia política, pero no la existencia o legitimidad del catolicismo como religión, y el derecho que tenían los creyentes de mantenerse en ella. En el fondo, ambas vertientes de crítica a la visibilidad política de la Iglesia Católica y sus agentes se desenvolvían en un marco de percepciones en el cual la incidencia de las creencias religiosas era clave para el desempeño electoral y de acción política de la ciudadanía, y en esa lógica estaban dispuestos a exigir el repliegue político del catolicismo organizado.

De esa forma, para el Partido Comunista de Chile la práctica del clericalismo era una constante de la Iglesia Católica chilena, que había históricamente unido sus intereses a los de las clases dominantes, por lo que su estructura institucional era calificada como “reaccionaria”, en oposición a la fe de los católicos, que muchas veces podía ser compatible con las luchas del pueblo chileno, tal y como se señalaba en una carta de Luis Corvalán (1916-2010) a Eduardo Frei Montalva (1911-1982), a inicios de la década de 1960¹¹. La opinión del Partido Comunista podía resumirse en el principio de que: “bajo un futuro gobierno del pueblo esperamos que la Iglesia no se inmiscuya en los asuntos políticos. Sobre la base de esta prescindencia política estaremos dispuestos a respetarla y otorgarle todas las garantías que sean necesarias para el desarrollo de su culto”¹². Es decir, primaría un respeto basado en la negación del carácter político de la acción religiosa y su subordinación al “gobierno del pueblo”. Pocos meses más tarde este tipo de opinión fue reafirmada por el mismo Luis Corvalán en los marcos del XII Congreso del Partido Comunista, donde expresó la necesidad de diferenciar entre la Iglesia Católica como entidad económica y como expresión de religiosidad. En su opinión: “la Iglesia Católica es en Chile un gran terrateniente y está fuertemente vinculada a los capitales monopolistas extranjeros”, lo que no anulaba el hecho de que: “no hay pocos clérigos interesados, no tanto en salvar los intereses económicos eclesiásticos que pueden respetarse hasta cierto grado, como en mantener su derecho a predicar su credo, lo que es enteramente respetable”. Como corolario, para el líder comunista era de “conveniencia

¹¹ Citada en el semanario del Arzobispado de Santiago *La Voz*, Santiago, 7 de mayo de 1961, p. 19. (En adelante *LV*).

¹² “Carta dirigida por el Secretario General del Partido Comunista, Senador Luis Corvalán, al Presidente del partido Demócrata Cristiano, Senador Eduardo Frei”, en *Política y Espíritu*, revista del Partido Demócrata Cristiano de Chile, N° 260, Santiago, mayo de 1961, pp. 37-43. (En adelante *PyE*).

para todos el que la Iglesia Católica chilena y cada uno de sus sacerdotes adopten, en lo sucesivo, una conducta de prescindencia política. Tal conducta será la que garantizará, antes que nada, lo que deseamos muy de veras: que el movimiento popular en Chile y su futuro gobierno no tengan dificultades con el clero”¹³.

Comentando la misma cita, la revista *Mensaje* destacaba que esta definición implicaba “eliminar la presencia de los cristianos en la conducción de la sociedad, porque ‘política’ para un comunista abarca todo lo que se refiere al bien común”. Para afirmar su opinión, la publicación jesuita citaba al diputado del Partido Comunista José Cademartori (1930-), que en una conferencia frente a estudiantes de la Universidad Católica habría sido consultado en torno a la “función social” que la Iglesia tendría en Chile en un hipotético gobierno comunista, entendiendo por “función social” la acción social cristiana y la suma de instituciones a ello dedicadas. La respuesta del parlamentario habría sido: “el programa de los comunistas chilenos persigue precisamente hacer innecesarias las llamadas funciones sociales”¹⁴. Como contrapartida, *Mensaje* y *La Voz* reivindicarían un papel en la acción política activa, rechazando la pretensión de replegar el ámbito de lo religioso a aspectos íntimos o limitados al culto, alegando la necesidad de una “función social” que a juicio de sus críticos debía ser superada por la intervención estatal y la organización centralizada de la vida económica y social.

La consonancia o disonancia de la opinión católica con las propuestas programáticas de uno u otro actor político partidista era lo que a la larga definía la opinión que se emitiera en relación con la figuración política de los clérigos. Por ejemplo, con motivo de la redacción por parte de quince sacerdotes de Aconcagua de una carta solicitando la urgente implementación de la Reforma Agraria en el país, el senador liberal Pedro Ibáñez (1913-1999) no dudó en emparentar a estos párrocos con los agentes comunistas que agitaban a los campesinos, advirtiendo la necesidad de que aclarasen sus posiciones. Ante ello, el senador democristiano Radomiro Tomić (1914-1992) replicó legitimando la intervención de los sacerdotes, dado que el problema de la situación campesina no era solo político sino “eminente moral”, y “quienes tienen ‘cura de almas’ no pueden callar sin faltar a su deber”. Además, se permitió recordar a Pedro Ibáñez –que se había autodefinido como “feligrés de Aconcagua”– que la jerarquía eclesiástica se iniciaba en el párroco, por lo que era este su autoridad religiosa, y como tal la debía respetar¹⁵. De esa forma, la crítica al clericalismo se radicaba en esta ocasión en la derecha liberal y la defensa de la intervención de agentes religiosos, en el Partido Demócrata Cristiano.

¹³ Citado en “Congreso Comunista. 1964, año de la victoria (por cualquier vía)”, en *LV*, 25 de marzo de 1962, p. 6. En opinión del redactor de la nota –el periodista Dario Rojas (1924-2011)– “esta es la libertad religiosa con la que sueña el comunismo: el clero en sus iglesias, los fieles vinculados a su fe solo en el culto. El católico, tanto el sacerdote como el laico, no tiene por qué tener escuela para educar a sus hijos dentro de la fe; medios de publicidad para difundir los múltiples aspectos de la fe vivida y para ampliar los campos apostólicos; no tienen por qué trabajar activamente en la acción pública (política, económica y social) porque, de acuerdo al molde comunista, el cristianismo es culto y fe y consiste solo en reunirse en un templo a orar. Nada más”.

¹⁴ “Los partidos comunistas y la Iglesia”, en *Mensaje*, revista de la Compañía de Jesús en Chile, N° 111, Santiago, agosto 1962, pp. 367-370 (en adelante *RM*). Se cita el comentario de José Cademartori a partir del boletín *Machitún* de la Pontificia Universidad Católica de Santiago, del 15 de mayo de 1962.

¹⁵ “Carta de los párrocos desata tormenta agraria”, en *LV*, 20 de agosto 1961, p. 13.

Un hito relevante en el fenómeno que aquí se analiza fue la publicación, el 18 de septiembre de 1962, de la carta pastoral titulada “El deber social y político en la hora presente”, ya que el documento episcopal se concentraba en revisar las opciones que los cristianos disponían para afrontar su responsabilidad política contingente. Por esta razón fueron las mismas fuerzas políticas que se sintieron puestas en cuestión por la opinión de la jerarquía católica las que primero reaccionaron contra la intervención política de las autoridades católicas¹⁶. Tal como reseñaba el semanario del Arzobispado de Santiago, el Partido Comunista se manifestó sorprendido por el hecho de que el documento incursionara “abiertamente por los terrenos de la política, abanderizando a la alta jerarquía en los dominios de las luchas temporales” y opinando sobre la “desastrosa situación del país”. Al hacerlo no procedía el Episcopado como el redactor de *El Siglo* esperaba: “denunciar a los culpables: el imperialismo y sus oligarquías. Prefieren proclamar que solo Dios juzga. Curiosa mezcla de Macartismo y de citas de Pío XI, utilizadas para echar leña a la hoguera anticomunista”. La condena al liberalismo, del mismo modo, motivó la entrevista de seis diputados del Partido Liberal con el cardenal Raúl Silva Henríquez (1907-1999), reunión en la cual este afirmaba que los dichos de la carta pastoral no hacían referencia a su organización, sino “a la ideología condenada hace cien años por los Papas”. Los conservadores y el gobierno alessandrista, por su parte, pusieron el acento unos en la firmeza de la crítica al comunismo, los primeros, y la cercanía de las medidas reformistas del gobierno con las proposiciones episcopales, el segundo. La Democracia Cristiana, por su parte, fue señalada por sus críticos como la gran beneficiada por la pastoral, y la fuente que se cita solo reseñó el comentario a favor del documento por parte del senador Tomás Pablo E. (1921-1999), que lo sintetizaba como “un llamado a la acción para realizar un cambio de estructuras”¹⁷.

Al parecer, las cosas no se detuvieron ahí, ya que la pastoral de 1962 provocó una insólita alianza entre liberales y socialistas que habrían intentado citar a la Cámara a una sesión extraordinaria con el fin de analizar su “alcance y oportunidad”. Ambas agrupaciones, de igual forma, emitieron multitud de opiniones en referencia al documento: el diputado socialista Clodomiro Almeyda (1923-1997) lo habría calificado como una “clara intervención política a favor de la reacción”, siendo “una ayuda más para quienes desean detener a toda costa el vigoroso avance de las clases populares”. Para el diario de la misma agrupación *Noticias de Última Hora*, era evidencia de que “la Iglesia Católica parece dispuesta a recuperar el poder que tenía en la Edad Media” y liderar la

¹⁶ Para un primer comentarista de *Teología y Vida*, “desde el Decreto del Santo Oficio, de 1 de julio de 1949, condenando al comunismo ateo, que un documento eclesiástico no producía un impacto tan notable en la opinión pública, para ser objeto de entusiastas adhesiones, de laudatorios comentarios, de reservadas y abiertas y agrias críticas, y de discusiones llevadas intensamente por la prensa y la radio, y de interesantes y positivas exposiciones en conferencias universitarias y centros apostólicos. Esta semana se agotaron 4 mil ejemplares de la Editorial Universidad Católica, a pesar de haber aparecido simultáneamente íntegro el texto de la pastoral en *El Mercurio* y *El Diario Ilustrado* en Santiago y luego en otros rotativos, y pocos días después en diversos diarios de provincias, como en *El Sur* y *La Patria* de Concepción. El texto, además, fue profusamente difundido en el extranjero”. “Pastoral de pastores”, en *TyV*, N° 3, vol. 4, cuarto trimestre 1962, pp. 256-259. En lo fundamental –y en lo que aquí interesa– la pastoral daba cuenta de tres grandes problemas: la necesidad de reformas profundas a las estructuras económico-sociales de Chile, el rechazo al materialismo que el capitalismo liberal entrañaba y la oposición explícita al comunismo como camino viable para llevar a cabo estas reformas.

¹⁷ “La Pastoral y lo político”, en *LV*, 30 de septiembre 1962, p. 6.

lucha contra el marxismo. Por parte del Partido Comunista fueron diversas las voces que respondieron a la jerarquía. En primer lugar, Volodia Teitelboim (1916-2008) ante el pleno rechazó la intención de “dividir a los chilenos entre católicos y anticatólicos, entre creyentes y librepensadores. La línea divisoria justa se traza entre los partidarios del imperialismo, del latifundio y de los monopolios, por un lado y, por el otro, de sus víctimas”. Dicho eso, el orador comunista continuaba reiterando que los comunistas no harían “nada por ofender los sentimientos religiosos de los creyentes, pero no aceptarán que se use la religión como arma de lucha política”, siempre y cuando “no se tome, pues, la fe como pretexto para combatir al socialismo y abogar, en forma encubierta o no, por el capitalismo y por la explotación del hombre por el hombre.” A la larga, en su opinión, la pastoral perjudicaba “a la clase trabajadora y a los partidos populares” y beneficiaba “a los explotadores, a los imperialistas, a esos grandes hacendados que mantienen una gruta al lado adentro del portón pero que le roban la asignación familiar a sus inquilinos, cuando no le roban el salario y la asignación al mismo tiempo”. Al concluir, el parlamentario homologaba las opiniones anticomunistas del texto con los anatemas arrojados ciento cincuenta años antes contra los patriotas de la Independencia y reiteraba “que no queremos que se revivan en Chile las querellas religiosas del siglo pasado”¹⁸.

Este tipo de definiciones por parte de los comunistas tenían poca credibilidad para los medios de opinión católicos, dado que estos recordaban que desde el inicio de la década de 1960 la prensa comunista había emprendido una sostenida campaña de ataques a la Iglesia Católica, la que hacia expresar al semanario del Arzobispado que la profesión de tolerancia religiosa no era sino un “canto de la no siempre grácil sirena comunista” y que “no olvidemos que este rostro anticatólico es el del auténtico comunismo”¹⁹. Independiente de esto último, el Partido Comunista dedicó algunas páginas de su revista teórica, *Principios*, para dar cuenta de los aspectos que los diferenciaban del catolicismo, así como aquellos otros que podían permitir la colaboración. Siempre con la carta pastoral como telón de fondo, en un largo artículo se buscaba aclarar “la posición de los comunistas frente a la religión y la Iglesia”, donde tras las citas de rigor a Luis Corvalán ya anotadas, abundaban los puntos de fricción. En primer lugar, y de modo si se quiere basal, se indicaba: “no compartimos los planteamientos religiosos sobre seres sobrenaturales”, así como se oponían a que: “la solución a todos los problemas que agobian a los hombres debemos esperarla resignadamente de la mano de Dios. No compartimos la idea de que los pobres que sufren en la tierra gozarán eternamente después de muertos, mientras que los ricos hacen todo lo contrario, gozan en esta vida a costa del sufrimiento de los demás”.

En palabras del redactor, la Carta Pastoral estaba “destinada a defender la propiedad privada, los intereses del imperialismo, de la oligarquía y de los grandes monopolios

¹⁸ “Fuegos cruzados sobre la Pastoral”, en *LV*, 7 de octubre 1962, p. 7.

¹⁹ “Vistazo a la Iglesia”, en *LV*, 21 de octubre 1962, p. 3. Sobre el anticomunismo como factor central de la articulación del campo político en el periodo Marcelo Casals, *La creación de la amenaza roja. Del surgimiento del anticomunismo en Chile a la “campaña del terror” de 1964*, Santiago, LOM Ediciones, 2016; sobre la especificidad del anticomunismo católico, Marcos Fernández L., “Los hijos de las tinieblas son más sagaces que los hijos de la luz. Pensamiento político católico y marxismo en Chile, 1960-1964”, en *Revista Izquierdas*, N° 28, Santiago, mayo-junio 2016, pp. 27-65.

nacionales que son los causantes del atraso y de la miseria en que viven los chilenos”, aspecto sobre el cual se reconocían los efectos, pero no “se señala ni condena a los culpables”, y muy por el contrario, la jerarquía prefería atacar a los comunistas, a quienes “sí se les critica, se les condena y se les calumnia.” El efecto de esta operación –de “esta nueva táctica, nueva forma de abordar los problemas ante el pueblo”, es decir, de denunciar su miseria, pero no a sus responsables–, era que la Iglesia Católica se levantaba “no contra los causantes, sino contra las víctimas”. De forma más estructural, la oposición del medio comunista contra el texto del Episcopado descansaba en que a juicio del primero “para lograr los cambios que los obispos proponen –los que coinciden con los que hemos venido luchando por años– tales como ‘las oportunidades de empleo, la capacitación productiva, la percepción de un salario proporcionado y las reivindicaciones sociales’, es necesaria la lucha de masas”, ya que “todo se resuelve con la lucha de clases, mediante los combates de las masas”, y no por “la magnanimidad de las clases dirigentes que hayan renunciado a sus privilegios a favor del pueblo”. En ese contexto, y dada la intención episcopal de dividir a Chile entre católicos y no católicos (como antes había destacado Volodia Teitelboim), *Principios* consideraba que “si la Iglesia Católica chilena, si los obispos que suscriben la Pastoral, quieren sinceramente resolver los problemas que agobian al pueblo, debieran estar junto con los trabajadores luchando”. Como no lo hacían, significaba que “la Pastoral está destinada, en lo político, a detener el avance del movimiento popular y abrir el camino a las fuerzas reaccionarias para que sigan con el poder político”.

En términos de la posibilidad de convivencia o colaboración entre marxistas y cristianos, el artículo citado será muy preciso en indicar que esta posibilidad se alejaba institucionalmente por el agresivo tono anticomunista de la pastoral, pero que, por el contrario, desde el trabajo conjunto no hacía sino fortalecerse:

“los comunistas somos respetuosos de los creyentes, de los obreros católicos, de los campesinos católicos, de los empleados católicos, de los profesionales católicos, que están en contacto vivo con nosotros, sufriendo las mismas penurias que nos impone el régimen capitalista, con quienes estamos juntos en el trabajo, en la población, en el barrio, en la lucha por nuestras reivindicaciones comunes, de modo que el obrero, el trabajador que contrae matrimonio por la Iglesia, bautiza a sus hijos, asiste periódicamente a los templos, jamás ha recibido una crítica de un comunista por sus creencias. Y por ello, los obreros católicos, los trabajadores católicos, que han luchado, luchan y lucharán codo a codo con los comunistas y con todos los demás trabajadores, que conocen la abnegación y el sacrificio de los comunistas en la defensa de los derechos de sus compañeros de trabajo, quedarán junto a los comunistas luchando por el pan para sus hijos y en contra de sus explotadores y desobedecerán la Pastoral que los conmina a someterse sumisamente a la explotación de sus patrones”²⁰.

En síntesis, de acuerdo con el Partido Comunista “los comunistas no preguntamos primero qué creencias religiosas tiene un obrero, para defender sus intereses, sino que tratándose de un explotado, ahí estamos junto a él en su lucha por liberarse de la explo-

²⁰ Jorge González, “La posición de los comunistas frente a la religión y la Iglesia”, en *Principios*, revista del Partido Comunista de Chile, N° 92, Santiago, noviembre-diciembre 1962, pp. 10-24 (en adelante *RP*).

tación, de los abusos de que es víctima”²¹. De esa forma, lo que la crítica comunista a la pastoral destacó fue la política anticomunista que propiciaba y la cercanía efectiva que los católicos miembros de las clases trabajadoras mantenían con los militantes, las causas y las luchas conducidas por el Partido Comunista, evidenciando un divorcio práctico entre los presupuestos doctrinales de la jerarquía y la praxis político-social de las bases católicas.

Desde la otra orilla, para los liberales –encabezados por Mariano Puga Vega (1899-1976), padre y hermano de sacerdote a su vez, y reconocido católico–, el principal motivo de discordia era la crítica al capitalismo liberal que la pastoral contenía y que en su opinión se encontraba en la matriz de las sociedades democráticas de su tiempo. Junto a ello, el político liberal cuestionaba el que la opinión doctrinal de los obispos operase como un factor de constreñimiento de la libertad de los ciudadanos, como “censuras que son propias a perturbar los criterios”. Más radical en su juicio era el diputado liberal Fernando Maturana (1925-1995), de acuerdo con quien el objetivo de la pastoral era “un claro y manifiesto propósito de intervenir en política temporal en forma activa y a favorecer a los católicos que quieren aliarse con el comunismo”. Por el contrario, opinión inversa sostenía el recién electo diputado conservador Gustavo Monckeberg (1914-2008), para quien la pastoral era una condena para estos, específicamente, los democristianos²². Más allá de la pastoral el Partido Conservador manifestó una profunda preocupación por lo que consideraron eran ataques llevados a cabo por los medios de opinión asociados a la Iglesia Católica –como el semanario *La Voz* y la radio Chileña–, ataques que valiéndose de “falsos argumentos”, buscaban “obtener los mismos objetivos que agitan elementos marxistas, por lo que aparecen en constante y sospechosa coincidencia”²³.

A su juicio, entonces, la preocupación no era solo la opinión política de la Iglesia sino su potencial infiltración por parte de sus enemigos y, con ello, la división de los católicos chilenos. El asunto no quedó ahí, ya que el diputado conservador Jorge Hübner G. (1923-2006) hizo pública su decisión de poner fin a su suscripción a la revista *Mensaje* –tras el número dedicado a la revolución en América Latina de fines de 1962–, e iniciar junto con el también diputado conservador Edmundo Eluchans M. (1926-1993) una denuncia contra la misma revista y el semanario *La Voz* “por ostensible partidismo a favor de la Democracia Cristiana, y por desviaciones ideológicas”. Todo fue evaluado por el director de *La Voz*, el también conservador Gastón Cruzat P. (1921-) como una razón suficiente para renunciar públicamente al Partido Conservador, indicando en la carta correspondiente que había llegado la hora en que “el Partido Conservador –o al menos sus dirigentes– dejen de considerarse los tutores del catolicismo en Chile y de que pre-

²¹ González, *op. cit.* Poco más tarde, en la misma publicación, la opinión en torno a la posición episcopal será rotunda: “la campaña anticomunista ha adquirido un insolente despliegue y virulencia. A ella se ha sumado abiertamente la propia Iglesia Católica”, Comisión Organizadora del Partido, “Por un gran Partido Comunista de masas”, en *RP*, N° 93, enero-febrero 1963, p. 33.

²² “Fuegos cruzados sobre la Pastoral”, *op. cit.*, p. 7.

²³ Citado en “¿Imputación oficial?”, en *LV*, 23 de diciembre 1962, p. 9. El apoyo al medio de prensa cuestionado provino del mismo cardenal Raúl Silva Henríquez, quien visitó poco después de la acusación conservadora las oficinas del semanario. “La presencia del Cardenal”, en *LV*, 30 de diciembre 1962, p. 3.

diquen con el ejemplo su alardeada adhesión a las normas democráticas de respeto y de libertad para las ideas ajenas”²⁴.

Como respuesta a las denuncias de clericalismo, el semanario del Arzobispado destacó el hecho “lógico” de que tal aprehensión no era justificable, en tanto tales críticas provenían de fuera del campo católico, y era innegable que “las instrucciones de los Obispos se dirigen a los católicos, sobre los cuales tienen una tuición que nadie puede desconocer”, orientadas, a fin de cuenta, a recordarles “los deberes positivos que deben cumplir en el orden moral y, como proyección de éste, en el político, social y económico”²⁵. Por su parte, el mismo cardenal Raúl Silva Henríquez debió explicitar el alcance de lo dicho en la Carta Pastoral, encuadrándola en el plano de lo doctrinario y en el de la práctica. Para el Arzobispo “siendo doctrinario, el documento tienen vigencia hasta en lo político en toda su dimensión moral. Este alcance no transforma el documento en un documento político ni permite una interpretación de política partidista”. De acuerdo con su opinión, el texto episcopal no estaba dirigido a ningún partido político, sino que hacía referencia a “los sistemas doctrinales y políticos que siguen aquí en nuestro país algunos partidos políticos”, dejándose en el plano de la interpretación la agresividad anticomunista o antiliberal –y proclive al Partido Demócrata Cristiano– que el común de los agentes había detectado.

La pastoral era doctrinaria, no política. Tenía connotación política porque la política debía estar irrigada por la moral, y esta era un coto de opinión legítima de la Iglesia Católica, que le hablaba a sus fieles. Aquí estaba, para el Cardenal, el *quid* del asunto: “un cristiano no debe considerar que un documento de la Iglesia significa que ésta piensa como él, sino que debe preguntarse en conciencia si él piensa conforme a la doctrina de la Iglesia”. De ese modo, la carga “clerical” del documento era estibada en función de sus destinatarios, que a partir de la lectura doctrinal no podían sino sentirse compelidos políticamente a una u otra decisión. El Cardenal insistía: “¿Condenamos al Partido Liberal? No, y tampoco condenamos al Partido Comunista. Hemos dicho claramente a los católicos, esto debe hacerse, y esto debe evitarse y no hacerse”. La directiva se enfocaba a los cristianos, a quienes Raúl Silva Henríquez cominaba una vez más a actuar “en el campo político, en el campo de las realizaciones prácticas”, y hacerlo como cristianos, pues “si ellos no obran, será una gravísima responsabilidad de ellos”. Ante esa responsabilidad, “la Iglesia no ha callado”, y los únicos que podían alegar clericalismo eran los miembros de los partidos que por error se hubiesen sentido interpelados. A ellos el salesiano les advertía de forma irónica: “ahora, los liberales y comunistas tendrán que preguntarle a su confesor, en cada caso, si son católicos”²⁶.

En esos mismos días, la radio Cooperativa organizó un foro que reunió a voceros de distintas sensibilidades políticas y un representante de la Iglesia Católica, con el fin de comentar los contenidos de la misma carta pastoral, instancia en la cual el clerica-

²⁴ Carta de Gastón Cruzat citada en “La Voz en la pelea por una auténtica libertad de prensa”, en *LV*, 30 de diciembre 1962, pp. 12-13.

²⁵ “Falta de lógica”, en *LV*, 7 de octubre 1962, p. 3.

²⁶ “Declaraciones del Cardenal Arzobispo Monseñor Raúl Silva Henríquez”, en *PyE*, N° 274, septiembre de 1962, pp. 33-35.

lismo y el impacto político del documento episcopal fueron el centro de la discusión. Así, para el representante del Partido Socialista Clodomiro Almeyda, era importante “que las cuestiones religiosas y de conciencia no interfieran y confundan el alcance de las querellas contingentes”. Esta actitud había sido rota al momento en que la Iglesia Católica, por medio del documento en cuestión “ha decidido, en un mal momento para ella y para el país, intervenir de improviso y gratuitamente con singular desenfado en el nudo de los asuntos políticos que preocupan a Chile”. Al hacerlo, además, la jerarquía tomaba para el diputado socialista “partido claramente del lado de las fuerzas sociales que enarbolando las banderas piratas del anticomunismo defienden y apuntalan el orden imperante”. Esta posición era fruto de que la Iglesia Católica “está siendo en nuestro país, como en el resto de América Latina, instrumentada por el imperialismo yanqui. La Iglesia está desempeñando en América Latina –vinculada estrechamente a la Alianza para el Progreso, a la causa del anticomunismo y de la lucha en contra de la Revolución Cubana– un papel que no podemos calificar sino de regresivo”. Ante ello, Clodomiro Almeyda era muy claro en su molestia ante la intervención política de la jerarquía y advertía

“Pensamos que las ideologías no se combaten como tales, sino alterando las condiciones objetivas que las hacen emerger y mantenerse. Nunca hemos atacado a la Iglesia en tanto entidad espiritual, pero no aceptamos que usando su influencia en vastos sectores populares, ponga todo su peso y su poder al lado reaccionario de la balanza. Con ello se expone a que tengamos que combatirla en el terreno temporal. Quien siembra vientos cosecha tempestades. Hemos sido y seguiremos siendo respetuosos de todos los credos e ideologías, en cuanto tales. Pero no podemos presenciar impasibles que nos jueguen con armas vedadas, con golpes bajo el cinturón, haciendo pasar lo religioso como arma de orden político. Que después no vengan con lagrimas de cocodrilo si la desacertada actitud que ha tomado la Iglesia chilena la arrastra al seno de las luchas temporales, donde ella tiene mucho que perder y muy poco que ganar”²⁷.

Del mismo modo, el representante del Partido Liberal manifestaba, su desconcierto, ya que interpretaba la condena al liberalismo como una extraña estrategia eclesial, dado que: “para repetir en nuestro país la condenación universal que la Iglesia ha hecho del comunismo, ha creído necesario, conveniente, atacar también al liberalismo, con una suerte de ecuanimidad que yo estimo muy poco equitativa”, estrategia que, a su vez, justificaría los epítetos de “ateos, materialistas, deshumanizados y anti-espirituales”, además de “causa eficiente del comunismo” que se hacían corrientes en algunos círculos católicos con respecto al liberalismo. Tras ello, el también diputado Fernando Maturana recordaba la solidaridad del Partido Liberal con la Iglesia Católica –además de la condi-

²⁷ “La Pastoral de los Obispos de Chile”, Foro radial emitido por Cooperativa el 23 de septiembre, en *PyE*, N° 275, octubre de 1962, pp. 12-22. Clodomiro Almeyda agregaba al concluir su opinión sobre la carta pastoral: “políticamente, la calificamos de negativa. Porque fortalece a los enemigos del pueblo. Porque confunde a la opinión pública chilena, y porque, sobre todo, y esto es fundamentalmente válido para el correcto ejercicio de la democracia en Chile, introduce a la Iglesia, quiéralo o no lo quiera, al campo político contingente, exponiéndola a ella y a los católicos a un tipo de controversia y de confusiones que hubiera sido preferible evitar”.

ción de cristianos de muchos de sus militantes— en la coyuntura de inicios de la década de 1940, cuando en el Parlamento se opusieron a una legislación de divorcio, que implicaba la disolución de vínculo. Más allá de eso, el diputado expresaba su opinión de que era “extremadamente peligroso el consejo de someter las dudas políticas y electorales al veredicto del púlpito y el confesionario”, pues “ello significaría lisa y llanamente, retroceder a una etapa felizmente superada en nuestra evolución política e institucional”. En la práctica, para Fernando Maturana las intenciones políticas de la pastoral eran claras: “la formación de un frente cristiano contra el comunismo, con exclusión de liberales o radicales”, que implicaba estar en contra “de un auténtico frente democrático”, y a favor de uno “más débil, reducido y confesional”, que, a la larga, no tomaba el peso justo a la “demasiado peligrosa amenaza comunista”. Al concluir, advertía, a su vez, comparando los efectos de la pastoral con una avalancha:

“[...] esta Pastoral no es solo para hoy, para mañana ni para pasado mañana. Va a tener vigencia en el tiempo. Y va a ser usada ya no por Su Eminencia el Cardenal y por los señores Obispos, sino que va a ir bajando en la escala, en la capilaridad de la Iglesia, va a ir llegando a las parroquias más apartadas, a los públicos más apartados, a la gente más modesta, a la gente que por su falta de cultura le va a ser difícil entender, cuando en víspera de una elección de regidores un sacerdote desde el púlpito o un comentador civil de esta Pastoral, comience a repetir estos trozos y empiece a hablar de liberalismo ateo y materialista y comience a hacer recomendaciones idénticas sobre los otros partidos. Es indudable que esto va a representar una intervención política. Y es indudable que ésta va a ir siguiendo una capilaridad que va a seguir la dignidad de la Iglesia. Y es indudable que esto va a provocar resentimiento. Y es indudable que esto va a escandalizar a mucha gente. La va a colocar en posiciones dificilísimas de conciencia”²⁸.

De esa forma, los dos críticos de la intervención política de la Iglesia —es sintomático que en el mismo debate radial se encontraran Javier Lagarrigue A (1915-), redactor de *La Voz* con el seudónimo de José Gorbea y comisionado por la misma jerarquía para hablar en su representación, y Jaime Castillo Velasco (1914-2003) a nombre de la Democracia Cristiana; ambos se limitaron a reiterar los juicios emitidos en la pastoral, sin problematizarlos o ampliarlos— apuntaban hacia aspectos de índole estrictamente política, no doctrinal, e insistían en el riesgo que para la actividad democrática representaba el clericalismo o la opinión explícita de la Iglesia en materias contingentes. Por ello, no era aventurado pensar que esa intervención explícita o tutela moral sobre el electorado católico suponía, a fin de cuentas, un apoyo poderoso al Partido Demócrata Cristiano y su versión de la acción política de inspiración cristiana, que tenía como una de sus bazas centrales el distanciamiento equitativo del liberalismo y del comunismo.

De forma muy evidente, las elecciones presidenciales de 1964 —representarían una prueba para la prescindencia política del clero y la jerarquía. En fecha tan temprana como mayo de 1963 se hacía pública la conversación entre el cardenal Raúl Silva Henríquez y el diputado conservador Jorge Hubner, quien habría consultado al Prelado por la factibilidad de que un conservador votase por un radical, conceptualizado este último como

²⁸ “La Pastoral de los Obispos...”, *op. cit.*

un no creyente. El Cardenal se remitió en lo puntual a la carta pastoral de septiembre de 1962, expresando que los católicos podían “apoyar a todo candidato que dé las garantías de respetar las normas esenciales de la Iglesia en materia de bien público, derecho de familia, justicia social, libertad, etc.”, opinión considerada como satisfactoria por los conservadores y leída como un espaldarazo a la articulación de la Alianza del Frente Democrático, que los unía electoralmente a radicales y liberales en oposición al Partido Demócrata Cristiano y el Frente de Acción Popular (FRAP) de la izquierda. En este sentido, es relevante la opinión que este diálogo motivó en *El Mercurio*, que reconoció el hecho de que: “en nuestro país y gracias al celo de las autoridades eclesiásticas, hay un claro concepto de la misión eminentemente espiritual de la Jerarquía Católica. Nadie intenta mezclarla en luchas políticas, porque sus autoridades han tenido cuidado en alejarse de ellas y en conservar una prescindencia que garantiza a todos que se ciñe a su misión extra-terrena”. Asimismo, el diario explicitaba que cuando la Iglesia Católica trataba: “problemas concretos determinados, como los relativos a la justicia social, ha sido para trazar normas, producir la armonía nacional y poner en evidencia que su labor religiosa no implica el olvido o la ignorancia de urgentes e imperiosas necesidades de la colectividad y, en especial, de sus grupos más desamparados”²⁹. De ese modo, se sancionaba la neutralidad política del Episcopado. La continuidad de este juicio en el campo político chileno sería breve.

Pocas semanas más tarde, *La Voz* informaba sobre este mismo aspecto: la aparición de críticas a la intervención política eclesiástica de parte de un “semanario marxista” –que debió ser *Vistazo*, acusado ya con anterioridad de una línea editorial crítica con la Iglesia–, según el cual era posible alinear porcentualmente al clero chileno en las distintas sensibilidades políticas en vistas a la próxima elección, lo que demostraba una reprochable vocación eclesial de incidencia política. En rechazo a estos dichos, la editorial del semanario arzobispal argumentaba en torno a la facultad y legitimidad de la intervención política por parte de la Iglesia Católica, ya que “mientras el gobierno de un país tenga que ver con la educación de los futuros ciudadanos, mientras su acción afecte la constitución de la familia y a la moral nacional, mientras existan leyes o proyectos de ley cuyos efectos puedan resultar nocivos o beneficiosos para el pueblo, la Iglesia no tienen derecho a permanecer indiferente”. La razón de esto se hacía radicar en el principio de que “el Reino de Cristo no es de este mundo, pero se conquista en él”, frase que en su poderosa síntesis daba el sentido profundo de la acción política católica en su totalidad, y que orientaba un posicionamiento equidistante así del descenso eclesial al “terreno partidista contingente”, como de la idea de que la institución eclesial “permanezca cruzada de brazos cuando están en juego los valores esenciales de la persona humana, que ella tienen la misión de defender”. De tal forma, la legitimidad del clericalismo –en opinión de sus promotores– habitaba en el tipo y calidad de las dimensiones de la vida social que estaban dotados de politicidad, y no eran posibles de resumir en la acción política restringida. Más aún, en una sociedad en cambio y *ad portas* de una contienda electoral que se verificaba entre proyectos globales antagónicos, la opinión del redactor católico era que: “la Iglesia no está maniatada, como añoran los partidarios de relegarla

²⁹ “El Cardenal y los candidatos”, en *LV*, 12 de mayo 1963, p. 7.

a las sacristías. La Iglesia es viva, y tiene conciencia de su responsabilidad, sin bajos intereses, frente al pueblo”³⁰.

Como otras veces, el reverso crítico a este tipo de pretensión político-católica fue protagonizado –y citado a través de las páginas del mismo semanario arzobispal– por representantes del Partido Comunista, en particular el diputado Orlando Millas (1918-1991), quien, al mismo tiempo, valoraba el impacto de *Pacem in Terris* –en términos de favorecer la colaboración entre católicos y no católicos con el objetivo de promover la paz mundial–, entregaba sus respetos por la muerte de Juan XXIII (1881-1963), y cuestionaba la “defensa de la explotación capitalista” realizada por la Iglesia en Chile y el planeta, exigiendo que “el clero no intervenga en política, sino que ejerza su ministerio”³¹. A posteriores críticas del mismo diputado a la intervención política de Raúl Silva Henríquez, y ante la “unánime repulsa de la opinión pública” la Comisión Política del PC suscribía una inserción de prensa pagada en diarios del país, bajo el título de “El Partido Comunista reitera su posición de respeto a la Iglesia”, donde desvirtuaba las declaraciones de Orlando Millas³². Sin embargo, el mismo autor multiplicó sus referencias al problema de la intervención política de la Iglesia Católica en Chile conforme se aproximaba el acto eleccionario.

En un conjunto de textos –agrupados en 1964 bajo el título de *Los comunistas, los católicos y la libertad*– Orlando Millas sostuvo de forma sistemática al menos dos juicios centrales: el apoyo de la Iglesia Católica al capitalismo como forma de organización social (y por ello era cómplice de los sectores políticos que se beneficiaban de él); la diferencia imprescindible de resaltar entre la Iglesia institucional y los católicos chilenos, muchos de ellos comprometidos con la superación del capitalismo y abiertos a la colaboración activa con las organizaciones comunistas. Sobre el primer ítem, sus expresiones fueron recurrentes. En su opinión, lo que *Pacem in Terris* hacía era desplegar

³⁰ “Una antigua majadería”, en *LV*, 26 de mayo 1963, p. 3. Sobre la percepción en el campo católico del periodo aquí analizado como marcado por el cambio histórico, Marcos Fernández L., “Cambio histórico, sociedad secular e Iglesia: interpretaciones del mundo católico ante un contexto de transformación. Chile, 1960-1964”, en *TyV*, vol. 57, N° 1, 2016, pp. 39-65.

³¹ “El Diputado Orlando Millas, un Pontífice contradictorio”, en *LV*, 16 de junio 1963, p. 6. La cita textual de las condolencias por la muerte de Juan XXIII es muy expresiva de su intención política: “Saludamos los comunistas chilenos con respeto y afecto la memoria del Pontífice de la Paz, Juan XXIII. Formulamos votos para que su sabia prudencia, su comprensión de las mutaciones que se desarrollan en nuestra época y su valerosa lucha por la paz inspiren también a la Jerarquía del clero de nuestro país. Ello sería altamente conveniente”. Orlando Millas, “Derrotar a la Derecha” Fragmentos del Informe rendido en nombre de la Comisión Política a la Sesión Plenaria del Comité Central del Partido Comunista de Chile, 6 de junio de 1963, recogido en *Los comunistas, los católicos y la libertad*, Santiago, Editorial Austral, Colección Realidad Americana, 1964, p. 70. Se agradece la recomendación de este texto al historiador Alfredo Riquelme S. Con respecto al comentario comunista a *Pacem in Terris*, la revista *Mensaje* registraba el tipo de opiniones presentes en *El Siglo*, periódico comunista que publicó integra la encíclica por considerarla “un documento de innegable importancia y trascendencia histórica”, poniendo el énfasis en “el clamor de la humanidad por la paz” y su “pronunciamiento por la coexistencia pacífica”. En el ámbito local, se citaba la posición de que “creer o no creer en Dios no puede ser obstáculo para incrementar la unidad de todas las fuerzas democráticas de Chile en su lucha por la liberación nacional”, más aún cuando “esas discrepancias filosóficas que nos separan después de la muerte y que mientras tanto hacen perfectamente posible el entendimiento en mil cosas por la tierra.” En “Universal acogida a “Pacem in Terris”, en *RM*, N° 119, junio 1963, pp. 245-246.

³² “El Partido Comunista chileno y la Iglesia”, en *TyV*, vol. 4, N° 3, tercer trimestre 1963, p. 222.

la “defensa del capitalismo y de la explotación del hombre por el hombre” y reivindicar “con bríos la subordinación de la política a las interpretaciones y las decisiones eclesiásticas. La autoridad provendría de Dios, debería ceñirse a sus dictados y éstos son interpretados por el clero. Los católicos son obligados así a obediencia en asuntos políticos, al Papa y a sus obispos y párocos”³³.

Asociados a los sacerdotes individuales estarían, además, agencias e iniciativas nacionales y extranjeras, en tanto Orlando Millas denunciaba ante la comisión política de su partido, a mediados de 1963, que “nos invaden los llamados ‘voluntarios de la paz’, toda una serie de misioneros, muchas veces cubiertos con disfraces religiosos, y una profusión de agentes que recorren los campos y los barrios populares a pretexto de distribuir una supuesta ‘ayuda’, sobornando y corrompiendo”. Así, entidades como la ORIT (Organización Regional Interamericana de Trabajadores), el Instituto de Educación Rural, Caritas, Invica, Techo María y otras “disponen de ingentes recursos en dólares y realizan una labor proselitista descarada”. En ese sentido, la posición del cardenal Raúl Silva Henríquez era específicamente cuestionada por Orlando Millas, como responsable de Caritas, y más allá de ello, por las insistentes críticas a Salvador Allende, en ese momento candidato presidencial del Frente de Acción Popular. Sobre lo primero, el diputado comunista advertía que la organización eclesial “suele ejercer la caridad no al estilo cristiano, sino acompañada de actividades *non sanctas*”. Sobre lo segundo, aunque sin mencionar datos específicos, consideraba que la actitud del Cardenal parecía demostrar “que la renuncia de algunos sectores a la defensa consecuente del laicismo haya alentado la resurrección de cierto clericalismo que se decía superado”, ejemplos de lo cual serían, primero, “la Pastoral con alusiones partidistas y una agresión contra los comunistas. Después, ya se ha hecho proverbial que el jefe de la Iglesia chilena pontífice sobre asuntos temporales, lo cual favorece, en desmedro de su propia respetabilidad, una actitud muy singular e incisiva de algunos párocos”³⁴. Probablemente, la última referencia del diputado a los “párocos” buscara hacer alusión a la actuación del jesuita belga Roger Vekemans (1921-2007), a quien Orlando Millas dedicará un artículo en específico, sindicándolo como “teórico de la candidatura presidencial del senador Eduardo Frei”, y motejándolo de “misionero de una empresa tan profana” y “sacerdote politiquero”, que se proponía “reclutar agentes para introducir su pensamiento en el movimiento popular”. En sus palabras “estas actividades reaccionarias no tienen nada que ver con la religión propiamente tal. Se trata de un aprovechamiento inescrupuloso de la religión”. Finalmente, Roger Vekemans “ha adquirido nombradía por sus intervenciones político

³³ Orlando Millas, “La encíclica”, en *El Siglo*, Santiago, 24 de abril de 1963.

³⁴ Orlando Millas, “Derrotar a la Derecha” Fragmentos del Informe rendido en nombre de la Comisión Política a la Sesión Plenaria del Comité Central del Partido Comunista de Chile, 6 de junio de 1963. En torno a los Cuerpos de Paz, la investigación del historiador chileno Fernando Purcell es ilustrativa de al menos dos aspectos relevantes para esta investigación: la reconocida asociación que sus críticos de izquierda hicieron entre la organización y los intereses políticos estadounidenses –tildándolos de “espías”– y el desafío que para muchos de los voluntarios (en su mayoría protestantes) representó incorporarse a instancias de intervención social local administradas por la Iglesia Católica. Fernando Purcell, “Guerra Fría, motivaciones y espacios de interacción. El caso del Cuerpo de Paz de Estados Unidos en Chile, 1961-1970”, en Tanya Harmer y Alfredo Riquelme (editores), *Chile y la Guerra Fría Global*, Santiago, RIL Editores, 2014, pp. 75-77 y 79. Se agradece al autor la indicación de este artículo.

partidistas, orientadas a defender la mala causa del imperialismo norteamericano”, en alusión a los comentarios del sacerdote en torno a la Alianza para el Progreso³⁵.

El mismo Orlando Millas anotará en sus textos aquellos factores que favorecían no la crítica a la Iglesia, sino a los espacios de colaboración y acercamiento que algunas de las posiciones católicas representaban para los comunistas. En primer lugar, rescataba de la encíclica papal su disposición para el diálogo con los no católicos –aun cuando este estaría enmarcado en la obligación contingente de la Iglesia de “dejar de lado los antiguos apóstoles anticomunistas y, en su lugar, recoger apresuradamente las consignas democráticas”– y la factibilidad de la cooperación con organizaciones marxistas, pues *Pacem in Terris* suponía: “ahora se arrojan al canasto basurero las excomuniones y los anatemas contra los comunistas y se plantea sin ambages la colaboración de católicos y comunistas para el bien común. Este es un gran paso y lo saludamos”.

Tras ello el diputado comunista reiteraba que sus camaradas y él mismo: “respetamos como el que más los sentimientos religiosos de los católicos y queremos marchar con ellos unitaria y fraternalmente”³⁶. La expresión concreta de esto era la cercanía de algunos católicos con las posiciones políticas y electorales auspiciadas por el Partido Comunista, razón por la que: “la unidad, en el seno de las fuerzas populares, de los católicos con los no católicos puede ser un factor de la mayor importancia en el desarrollo democrático nacional”. Para que ello fructificase se requería “que el clero no intervenga en política, sino que ejerza su ministerio”, y que no se tuvieran por ciertas las afirmaciones que apuntaban que por el ascenso de las fuerzas de izquierda “estarían amenazados los intereses de la Iglesia”, dado que “esto no es cierto, y, por lo demás, no somos opuestos a que el FRAP, en el cual también hay católicos y en gran número, precise aún más su pensamiento incluso sobre materias como las propiedades de la Iglesia y la educación pública, para demostrar que ningún interés legítimo de su parte se encuentra amagado desde el lado de la Izquierda”³⁷.

De forma más significativa quizá, Orlando Millas afrontó de manera fragmentaria el comentario de los giros progresistas de sectores del pensamiento católico, en particular de las opiniones y principios vertidos por los jesuitas en su revista, y en especial en su número dedicado a la Revolución en marcha en América Latina. En tal sentido, reconocía en la acción de la Compañía de Jesús en Chile una actitud de cambio “a diferencia de la clásica orientación de las jerarquías eclesiásticas que en América Latina se han apoyado tradicionalmente en las oligarquías terratenientes, y a la vez les han brindado una colaboración más o menos incondicional, aparece ahora esa línea jesuita con un corte anti-oligárquico”³⁸, en términos de la reivindicación de reformas estructurales en la propiedad agraria, pero al compás de la Alianza para el Progreso.

La tematización de la Revolución hecha por *Mensaje* a fines de 1962, por su parte, le merecía al diputado comunista gran interés, pues en los artículos de la revista “hay

³⁵ Orlando Millas, “El pensamiento de Vekemans”, en *El Siglo*, Santiago, el 30 de octubre de 1963.

³⁶ Orlando Millas, “La encíclica”, en *El Siglo*, Santiago, 24 de abril de 1963.

³⁷ Orlando Millas, “Derrotar a la Derecha” Fragmentos del Informe rendido en nombre de la Comisión Política a la Sesión Plenaria del Comité Central del Partido Comunista de Chile, 6 de junio de 1963.

³⁸ Orlando Millas, “Antioligárquicos, pero proimperialistas”, en *El Siglo*, Santiago, 6 de noviembre de 1963.

planteamientos interesantes y, en especial, esfuerzos serios de expresión de milenarios sentimientos humanistas en un estilo teológico nuevo que tiende a buscar un lenguaje común con el movimiento popular". En tal sentido, Orlando Millas mencionaba "un artículo valioso de Jacques Chonchol abordando el tema de la Reforma Agraria". Sin embargo, y de modo global, en la conceptualización jesuita "predomina un reformismo burgués tímido, inconsiguiente y que de verdad no enfrenta los grandes problemas de nuestro tiempo", por lo que la reflexión de conjunto mantenía "ciertos destellos de reaccionarismo sin ambages", en particular los artículos firmados por Alejandro Magnet (1919-2009), que tras el "gran rótulo de la "revolución", la negaban de inmediato". De esa forma "encerrada en este marco de enfoques reaccionarios, la edición de octubre de *Mensaje* pareciera malograda en cuanto a los propósitos reformistas de varios de los que colaboran con ella. A lo menos, tales enfoques restan poder de convicción al resto de los materiales acumulados en esta revista"³⁹.

El desarrollo más acabado de este tipo de razonamientos Orlando Millas lo realizó en el artículo de inicios de 1964 "Las nuevas corrientes en el catolicismo y la política de los comunistas chilenos", publicado por la revista *Nuestra Época*. En él manifestaba una primera sorpresa por la *visión cristiana* de la revolución y de las reformas revolucionarias en América Latina en explícita referencia a las reflexiones que *Mensaje* había dedicado al problema. A su juicio, la suma de razones que explicaban este giro católico se relacionaba con la incapacidad de las solas plataformas políticas asociadas al catolicismo –como el Partido Demócrata Cristiano– para dar cuenta de la sensibilidad de reformas, así como a "la presión de las masas católicas que se han incorporado al movimiento popular", junto con "muchos clérigos modestos más vinculados en las parroquias del campo o de los centros industriales y mineros a la vida de los campesinos pobres y de los obreros". En tal sentido, de acuerdo con Orlando Millas, el campo intelectual católico respondía a estos factores sino a través de "la acción práctica, al menos a través de concesiones teóricas", proceso en el cual los jesuitas habrían reemplazado "el concepto individual e individualista de la moral por un concepto social, la actitud de humillación humana en razón del pecado original por una actitud de exaltación de la condición humana, el criterio absoluto anti-histórico basado en la revelación por un criterio histórico de desarrollo". Este tipo de enfoques –insistía que de índole teóricas– no eran juzgados como suficientes, poniendo de ejemplo a los clérigos peruanos y brasileros "que se incorporaron ya a los movimientos de liberación afrontando todas las consecuencias". Sin embargo, al menos de forma inicial, el diputado comunista valoraba algunos aspectos de este proceso, en términos de que:

"[...] la nueva orientación teológica favorece el diálogo entre creyentes y no creyentes, con vis-
tas a acentuar la colaboración, aunque subsistan las divergencias ideológicas, para luchar con-
juntamente por aquello en que se está de acuerdo: por la paz y contra la guerra, por la indepen-
dencia nacional y contra el imperialismo, por la reforma agraria y contra el latifundio, por las
libertades públicas y contra los golpes de Estado fascizantes, por las reivindicaciones obreras
y populares y contra el pauperismo, etc. La experiencia indica, Sin embargo, que tal colabora-

³⁹ Orlando Millas, "Enfoques reaccionarios", en *El Siglo*, Santiago, 13 de noviembre de 1963.

ción no es resultado de los planteamientos de los teólogos, sino en primer término de la acción concreta, tesonera, tenaz e insistente de las células comunistas que, en todas partes, organizan la unidad obrera y popular e impulsan la movilización y las luchas ascendentes de las masas”⁴⁰.

Muy al contrario de esta intención comunista de unidad –siempre en voz de Orlando Millas– el clero chileno operaría, en su mayoría, desde una perspectiva sectaria, dado que reivindicaban un “Estado cristiano” y se esforzaban en “segregar a los católicos, separándolos orgánicamente del resto del movimiento popular, para constituir un movimiento aparte”⁴¹, al mismo tiempo que “un elevado porcentaje de los eclesiásticos” interpretaría estos gestos y anuncios de renovación y progresismo solo “como una manera más moderna y eficaz a fin de librar batalla contra las fuerzas auténticamente progresistas y humanistas”⁴². El resultado de todo ello era, en el fondo, que el acercamiento hacia las reformas y la crítica al capitalismo por parte de algunos sectores de la Iglesia Católica tenía como objetivo real “desviar el curso de la revolución latinoamericana y frustrarla”, revolución a la que este “movimiento reformista de nuevo cuño, con ribetes religiosos y teológicos” llegaba tarde, “atrasado, en respuesta al acenso de las luchas de la clase obrera, de los campesinos y de las más amplias masas populares”, así como al “auge del pensamiento marxista”. Este último, por su parte, se veía forzado en esta coyuntura a demostrar su superioridad, ya que la “lucha ideológica” se emprendía “ante un adversario que intenta presentarse como humanista integral y hace suyas consignas nuestras tan fundamentales como las de revolución, libertad y progreso”⁴³. De esa forma, lo que en el análisis de Orlando Millas se destacaba era la desconfianza política hacia los alcances y sinceridad efectiva de la renovación católica y su giro social, así como la continuidad de un acercamiento hacia la izquierda que rindiera frutos de reforma auténtica y sostenible. En su opinión, “el antiguo rostro intransigente de la Iglesia Católica, de una rigidez intolerable e inflexible, va cediendo su puesto a otro más dispuesto al diálogo”. Pero esa lectura no debía ser única y definitiva, dado que:

“[...] la aparición de las nuevas corrientes del catolicismo latinoamericano es un fenómeno significativo y complejo. No se trata solo de una maniobra del adversario, sino también de la adecuación de éste a las condiciones creadas por decenios de trabajo de los comunistas junto a las masas. Hay, también, la influencia que ejerce en los rangos del catolicismo la presión auténtica de los propios católicos que participan en los movimientos de liberación nacional y social. En las nuevas condiciones, el diálogo se desarrollará mucho más, la lucha ideológica será más rica y las acciones conjuntas han de ser cada vez más frecuentes e importantes, a la vez que se desenmascararán las posiciones reaccionarias, porque la iniciativa corresponde a la clase obrera y sus aliados”⁴⁴.

⁴⁰ Orlando Millas, “Las nuevas corrientes en el catolicismo y la política de los comunistas chilenos”, en *Nuestra Época*, Santiago, marzo 1964.

⁴¹ *Op. cit.*, pp. 117-118.

⁴² *Op. cit.*, p. 119.

⁴³ *Op. cit.*, p. 126.

⁴⁴ *Op. cit.*, pp. 127-128.

De esa forma, en opinión del diputado comunista, al interior del mundo cristiano se evidenciaban giros y transformaciones que anuncianan una fértil colaboración entre este y el campo de las organizaciones de izquierda. Pero el impacto específico y efectivo de ello no estaba asegurado, al menos por tres factores: su coincidencia con el programa de reformas de sustento al capitalismo; la persistencia del rechazo inveterado al progresismo, aun cuando se tomasen las banderas de este para su legitimidad y la distancia verificada entre jerarquía y “pueblo católico”.

De forma muy visible la inminencia de las elecciones de 1964 volvió a cargar de tensiones la disputa en torno a la licitud de la intervención política de la Iglesia Católica, agregando, además, el surgimiento formal de al menos dos movimientos proclamados como de cristianos de izquierda: “Izquierda Cristiana” y el “Movimiento Católico Allendista”⁴⁵. Lo que aquí interesa es anotar que en ese ambiente electoral y de fraccionamiento de la opinión política católica –derecha conservadora, centro democratacristiano y cristianos de izquierda por el FRAP–, los medios de opinión católicos dieron publicidad a unos versos del poeta comunista Pablo Neruda (1904-1973), que, al mismo tiempo, daban cuenta de un florido anticlericalismo –y ya no solo crítica al clericalismo entendido como intervención política eclesial–, como de ácidos cuestionamientos a la candidatura democratacristiana. Vale la pena citarlos en toda su extensión:

“Con Allende la Patria que yo espero
 ¡Contigo compañero!
 Con Frei los sacristanes amarillos
 ¡Cuántos confesionarios!
 ¡Cuántas casullas!
 ¡Sobrepellices!
 El revolucionario Frei cubre con sus narices.
 Sin contar con tantos hacendados
 Que ahora han confesado
 Sus siniestros deslices.
 Ellos siempre buscaron la verdad:
 La mitad de un Obispo
 Y la mitad de un banquero glotón...
 Pagan todas las hojas del Decano
 Tienen todas las radios en sus manos.
 Se pregunta el obrero
 ¿De dónde saca Frei tanto dinero?
 Se lo da Dios, hermano
 A su bebé democratacristiano.
 Pero yo no me fio;
 Me parece que tienen algún tío.
 Señores: no diviso
 Qué relación tiene el paraíso
 Con los yanquis y los politiqueros

⁴⁵ “Católicos o allendistas”, en *LV*, 26 de abril 1964, p. 2; “Catolicismo e izquierdismo”, en *LV*, 1 de marzo 1964, p. 3.

Democratacristianos.
 Se trata, según creo,
 Y por eso me llamarán ateo
 De que tiene estrechas relaciones
 Con Dios y sus legiones...
 Dios me libre del revolucionario
 Que se bate con sus escapularios.
 Oigan, politizantes imprevistos:
 ¡Dejen tranquilo a Cristo!“⁴⁶

De acuerdo con el semanario arzobispal, esta era una más de la larga lista de ofensivos ataques que desde el campo político de la izquierda se lanzaban en contra de la Iglesia, cuya jerarquía había “preferido guardar silencio, tal vez porque el instante político es demasiado crítico y violento como para que sus palabras se escuchen con la necesaria seriedad, sin distorsiones intencionadas e interesadas”. La jerarquía callaba, pero *La Voz* no, y asumía un tono acorde al de sus adversarios: Pablo Neruda era un “plumario sin ingenio ni siquiera para mentir” y Salvador Allende “un aristócrata que posa de izquierdista”, habiendo elegido ambos “en este momento histórico de Chile, el papel de enlodadores y oscurantistas”. Tras ello, declaraba de manera formal: “el temor de una utilización política no puede silenciarnos por más tiempo mientras se ataca en forma deliberada y sostenida a la Iglesia en que creemos”⁴⁷.

A un par de días de la publicación recién citada, desde las tribunas del Senado el parlamentario comunista Jaime Barros Pérez-Cotapos (1911-2004) profería una larga diatriba anticlerical, en la que –de acuerdo con *Mensaje*– se “acusó a la Iglesia de hipocresía, de inmoralidad, de simonía”, con insultos como “Maquiavélicos de trocha angosta”, “sapos ventrudos”, “camaleones mimetizados”, “polizontes de sotana”, “lobos de Loyola”. El escándalo producido motivó la retractación del mismo senador, y la acusación comunista de que la Iglesia hacía uso político del evento para cuestionar a la candidatura de Salvador Allende. En opinión de *Mensaje*, lo que la jerarquía había hecho era lo natural, es decir, manifestar su apoyo a los pastores agraviados y cuestionar a quienes los vitupereaban. Pero en la reflexión jesuita el incidente poseía mayor profundidad: daba cuenta de la estulticia de algunos políticos, la facilidad con que se caía –en un campo político tensionado por la próxima elección– en lo que la revista denominaba en una crónica anterior “politiquería”⁴⁸ y que significaba la incapacidad de los políticos de “plantear y discutir los diversos problemas con profundidad, serenidad, inteligencia y decoro”.

Más allá de la polémica como tal la conclusión que *Mensaje* sacaba de las repercusiones del *affaire* Jaime Barros se relacionaba con el hecho de que en esos mismos días un vespertino capitalino había realizado una encuesta de opinión en torno al asunto, y la inmensa mayoría de los interrogados cuestionaron la forma de los dichos del senador comunista, pero no así su fondo, es decir, en lo fundamental la creencia de que la Iglesia

⁴⁶ “Neruda olvidó a los católicos allendistas”, en *LV*, 31 de mayo 1964, p. 6.

⁴⁷ “No son coincidencias”, en *LV*, 21 de junio 1964, p. 3.

⁴⁸ “Responsabilidad de los políticos”, en *RM*, N° 130, julio 1964, pp. 275-277.

Católica era una institución rica y poderosa (si es que no rapaz y avariciosa). En opinión del medio jesuita, lo que esta situación evidenciaba era un “resabio de clericalismo” que habitaba aun en los laicos, quienes no se sentían parte efectiva de la Iglesia, y asociaban a esta solo con la jerarquía, al tiempo que desconocían la utilidad que se hacía de las “riquezas de la Iglesia”⁴⁹. Pues bien, una forma eficiente de acabar con ese resto clericalista era que los mismos laicos asumieran las responsabilidades de administración económica de la Iglesia, así como que se informaran de las reales utilidades de la propiedad eclesial, y más importante, del gasto que la mantención de las obras católicas suponía. En el fondo, la mejor estrategia para acabar con el problema era incorporando a los católicos corrientes a la gestión institucional, y al compromiso real a partir del aporte de fondos directos a la Iglesia⁵⁰. Hasta que tales procesos se verificaran, el problema de la intervención de los católicos –y en específico la Jerarquía– en la política contingente era una fórmula aún por resolver. Una mirada a la reflexión al interior del pensamiento católico puede dar pistas en torno a los caminos –siempre parciales y contingentes– de resolución.

EL PROBLEMA DE LA ACCIÓN POLÍTICA AL INTERIOR DE LA REFLEXIÓN CATÓLICA

De forma paralela a las querellas antes reseñadas, que han tenido como protagonistas en lo fundamental a las organizaciones políticas formales y sus representantes, desde el interior del pensamiento católico se articuló una serie de debates ilustrativos del alcance del problema del clericalismo –y su reverso, el anticlericalismo– y la centralidad que tenía para los miembros de la Iglesia Católica. Así, por ejemplo, el teólogo belga José Comblin (1923-2011) advertía, en torno a las razones de origen del anticlericalismo y la desafección religiosa de las sociedades latinoamericanas, que inscritas en un estado de crisis permanente por la ausencia de expectativas para amplias capas de los trabajadores urbanos, el campesinado y la pequeña burguesía encontraban en la Iglesia Católica un baluarte de estabilidad y orden, de seguridad y equilibrio, todas imágenes completamente opuestas al común sentir de gran parte de la sociedad. En ese contexto, el anticlericalismo era una veta a explotar por aquellos partidos que quisieran el favor electoral y militante de esos sectores, y el comunismo era el más beneficiado, en orden a la lógica de que “será el partido más anticlerical el que obtenga la adhesión de estas fuerzas”. Se evidenciaba así el carácter secundario del rechazo al clero y su intervención política, no sustentado en una convicción, sino entendido como un factor de contexto que aludía a una problemática mayor, que en opinión de este teólogo solo podía resolverse con el compromiso católico con los movimientos sociales que estos sectores protagonizaban, compromiso que de ningún modo debía plantearse como “confesional”⁵¹.

⁴⁹ RM, N° 131, agosto 1964, pp. 343-345.

⁵⁰ “Capitalismo en la Iglesia”, en RM, N° 132, septiembre 1964, pp. 401-402.

⁵¹ José Comblin, S.T.D., “Problemas contemporáneos de la fe”, en *TyV*, N° 3, vol. 3, tercer trimestre 1962, pp. 149-156.

Con su autoridad igualmente teologal, el jesuita José Aldunate (1917-) tomará el espinoso asunto de las relaciones entre política e Iglesia entre sus manos, y en las páginas del primer número de *Mensaje* de 1963 desenvolvió una exposición que –ya enmarcada en las futuras elecciones de 1964– buscaba aclarar para los cristianos los alcances de la intervención política eclesial. Para ello, y ante la pregunta de si, “¿tiene competencia la Iglesia en la esfera política?”, el sacerdote iniciaba explicando la distinción de planos entre orden temporal y político –de gobierno– y aquel superior reservado a la Iglesia, y por ello, esta “como tal no pude pretender un poder político, tener mandatarios tuyos en puestos claves, dirigir la marcha política del país según su punto de vista”. Así, en los casos en los que ambos planos se confundían se vislumbraba “un peligro constante: peligro de politización de lo religioso y peligroso sectarismo católico en lo político”, precisando que “en ambas confusiones caen tanto los progresistas que ponen su religión exclusivamente en la empresa político-social de mejorar la suerte del proletariado, como los integristas que quieren derivar de la primacía de la Iglesia y de su doctrina social todo un orden político e imponerlo a todos en nombre de la religión”.

Sin contradicción con lo anterior, para José Aldunate la preocupación de la Iglesia por la política era central, ya que esta debía de ser moralmente calibrada en su lógica de medios y fines, dado que incluía “opciones sobre los fines mismos, juicios de valor sobre los elementos que constituyen el bien común, sobre la licitud de tales medios, en último término, sobre lo que es el hombre y cómo se le ha de promover hacia su fin trascendente a través de lo que concretamente ha de constituir su bien común temporal”. Para ello, el cristiano encontraba al menos dos planos de decisión: su adhesión o rechazo a una determinada agrupación política –de acuerdo con su coherencia con los principios morales propios del cristianismo, que iban desde el confesionalismo hasta las organizaciones declaradas como enemigas de la religión– y el voto por uno u otro candidato, nuevamente a la luz del respeto de este hacia tales principios. Pues bien, la “conciliación” de ambos planos –la imposibilidad eclesial de intervenir en política y el juicio moral que elaboraba con respecto a dicha actividad– se llevaba a cabo en el hecho de que “la autoridad de la Iglesia en lo político se ejerce por mediación de las conciencias”, que en la práctica debía entenderse en el sentido de que “la Iglesia interviene en lo temporal, no desde afuera, como una segunda potencia, creando conflictos con el poder civil, sino desde adentro, a partir del hombre mismo, fundamentando desde la base la autoridad misma del poder civil y asegurando su recto ejercicio en virtud de una sana noción del hombre y del bien común”. Es decir, en la senda de la definición postsecular anotada al inicio de esta investigación, en términos del reconocimiento de que en los marcos de una sociedad secular la influencia política de las instituciones religiosas era mediada, indirecta, pero, al mismo tiempo, dotada de sentido ético por parte de aquellos que la ejercían no en el espacio íntimo de lo privado, sino en el campo político de la *res publica*.

Avanzadas tales proposiciones, el artículo del jesuita se introducía en cuestiones de aplicación práctica, y que en el contexto electoral antes mencionado era la que motivaba su redacción: la actitud de los cristianos frente a las coaliciones electorales, y en específico la posibilidad de apoyar alianzas que contasen con organizaciones contrarias al cristianismo. Para dar cuenta de este factor, José Aldunate define aquellas creencias distantes del cristianismo y por ello no recomendables para el ciudadano católico, ya

que “encarnan en alguna u otra forma falsos principios, como los del marxismo, del liberalismo doctrinario, del laicismo antirreligioso”. Pero tras ello, indicaba qué agrupaciones inspiradas por ideas como las recién citadas eran posibles de ser apoyadas “en ciertas circunstancias, siempre por razones del bien común, como evitar un mal mayor, y en forma que no signifique una plena identificación, ni una colaboración formal, sino simplemente una medida táctica”. De esa forma, el apoyo cristiano a partidos no definidos como tales pasaba por un primer tamiz: “nunca es lícito el apoyo formal a un partido doctrinalmente inaceptable” y “es lícito un apoyo meramente material por motivos de un mayor bien común”. Aun así, las vías de ambigüedad seguían vigentes, pues la definición de bien común era siempre escurridiza –el mismo José Aldunate lo concebía como “vital y dinámico” en términos de su historicidad– y la más difícil tarea del político cristiano era “actuar y no contaminarse. Edificar la ciudad teniendo que colaborar a veces con los agentes de la destrucción. Llevar a tierra la red evangélica que tiene peces buenos y malos”.

Ante tales dilemas, solo quedaba la ilustración del ejemplo concreto: las posibilidades efectivas de colaboración política –de “pacto”– con comunistas, socialistas, liberales y radicales. Con respecto a los primeros, la opinión del jesuita era terminante: “el comunismo implica un concepto deformado del hombre y de la sociedad”, además de apoyarse “en falsos principios y pretender realizar un orden social que conculca derechos fundamentales y valores trascendentes”; en el caso del Partido Comunista chileno, este “encarna en su ideología, en sus métodos y sus objetivos, una forma particularmente rígida y sistemática” de los “vicios fundamentales que hemos enumerado”, lo que se traducía en que estuviera “intrínsecamente viciado”, lo que volvía “totalmente ilusoria toda esperanza de que el comunismo chileno en el gobierno pudiera ser diferente de lo que ha manifestado en otras partes”. Así, un pacto de apoyo de organizaciones de inspiración cristiana a otras de ideología comunista era indeseable; en caso contrario –el apoyo de los comunistas a una coalición encabezada por partidos de inclinación cristiana– era plausible, pues ello implicaría que “no habría concesiones ni complicidades”. Pero, y de forma más realista, en caso de volverse necesarias estas concesiones y acuerdos, el asunto se complejizaba, ya que “es inmoral querer conquistar el apoyo de otros con promesas engañosas que no se piensan cumplir”; del mismo modo, “¿qué garantía habría de que el comunismo por su parte respetara sus compromisos sin aprovecharse indebidamente de la situación?”. Era opinión de José Aldunate, en definitiva, que: “en el estado actual de nuestra política, con tales combinaciones se correría un serio peligro de contribuir a promover al Partido Comunista más que a comprometerlo, de perturbar la opinión, de desprestigiarse frente a ella, de orientarla hacia el extremo opuesto. Todos estos resultados comprometerían el fin que se quiere obtener y harían la operación políticamente irracional”. Pero si en última instancia una situación de colaboración con el comunismo se realizaba, ella tendría que darse teniendo “la seguridad de que no llegarán a dominar el gobierno ni extender su influjo en la ciudadanía comprometiendo el futuro del país”. Llevando el ejemplo hasta la propia contingencia, el jesuita cerraba este apartado indicando: “parece que se darían estas condiciones reales entre nosotros, si se pone el poder presidencial en buenas manos”.

Con respecto al socialismo, Aldunate se planteaba el problema de la posibilidad de colaboración con este a partir de dos premisas iniciales: la experiencia europea de

aceramiento entre organizaciones democráticas y cristianas con partidos socialistas (la “apertura a *sinistra*”) y las notorias “divergencias internas” del socialismo criollo, en las que parecía predominar una alianza con el comunismo, fortaleciéndose el componente marxista doctrinario que hacía que el PS no fuera “por el momento un partido aceptable para el cristiano”. En lo central, el riesgo de la complacencia con el socialismo así definido obligaba al cristiano a “distinguir sobre todo entre un sano laicismo y esa intolerancia que quiere relegar al cristianismo a la sacrística”, al mismo tiempo que “deberá estar alerta para defender la persona humana contra un estatismo totalitario y una planificación asfixiante” Nuevamente, la ejemplaridad de lo general debía contraponerse al caso contingente de Chile: ¿era posible que los cristianos apoyasen un gobierno conducido por un socialista? José Aldunate lo sintetizó así: “en nuestro régimen mucho depende del hombre. Si el hombre es un genuino representante de nuestro socialismo medio, solo se le puede apoyar en la alternativa de un mal mayor. Tendría que quedar excluida según lo expuesto la posibilidad de una dominación o comprometedora infiltración comunista y asegurada por otra la posibilidad práctica de hacer gobierno con el socialismo”.

En una línea similar, la oposición a potenciales acuerdos con el radicalismo se basaba en su percepción como una organización en la que convivían tendencias liberales y marxistas, unidos solo por una suerte de sentido común laicista. Pero más allá de ello, para José Aldunate “el radicalismo como tal no es aceptable para el cristiano por su anticatolicismo latente; además tienen en su contra la indefinición ideológica que tiende a reducirlo a un consorcio de defensa y promoción de intereses mutuos a través de la política”. Ya al final “no sería lícito promover un gobierno con predominio radical sino frente a un mal mayor como sería el predominio comunista”.

Refiriéndose a la posibilidad de asociación electoral con el Partido Liberal, el sacerdote citado centró su argumentación en dos puntos convergentes: por un lado, el reconocimiento de que el liberalismo –la idea central de la libertad– era un producto del cristianismo y, por ello, el liberalismo (al igual que el marxismo) sería una “herejía cristiana”, que, si perdía su fondo axiológico, se desvanecería. Por otro lado, la evidencia de que el liberalismo suponía una serie de presupuestos económico-sociales antagónicos de la idea de bien común, particularmente la convicción de que el motor de la acción humana era la persecución de los intereses individuales. Así, una asociación de inspiración cristiana “no puede dejarse conducir, en lo económico social, por criterios que obedecen estos principios”, y “para que un partido de inspiración cristiana firme una alianza electoral con tendencias liberales, tienen que asegurar una real vigencia de las normas de justicia social que limitan la libertad individual según las exigencias del Bien Común”. De ese modo, y como en cada uno de los ejemplos citados, el sacerdote desplazaba la decisión política a la conciencia del cristiano, quien ha “de examinar previamente su conciencia para determinar cuál es su deber ante la nación y ante Dios”, siendo en esta decisión su cercanía al cristianismo no “un factor perturbador”, sino que un elemento que “iluminará mejor su visión y reforzará la conciencia de su responsabilidad para querer acertar”⁵².

⁵² José Aldunate, SJ, “Los pactos electorales, un problema de conciencia”, en *RM*, N° 116, enero-febrero 1963, pp. 33-41.

Poco más tarde, el problema de la intervención –o no intervención– política de la Iglesia Católica fue el tema central de un artículo publicado en *Teología y Vida* por el laico de fuerte y dilatado compromiso político católico Javier Lagarrigue Arlegui, a juicio de quien un factor de posibilidad que hacía inevitable la voz política eclesial en Chile era su condición de sociedad políticamente pluralista, un pluralismo marcado por tres aspectos esenciales: “una coexistencia en la diversidad, dentro de una comunidad concreta; una coincidencia en los valores esenciales del Bien Común Temporal del hombre; una colaboración en la realización práctica de esos valores”, condiciones que el autor vinculaba de forma explícita al concepto de ‘democracia’ en oposición al de ‘totalitarismo’. Así, los agentes católicos chilenos reconocían que Chile “como realidad histórica, es una realidad laica, es decir, no constituida en torno a un motivo religioso excluyente”, situación que se veía fortalecida además por el hecho de que “los no católicos tienen una conciencia clara de la fuerza que representa el catolicismo en la convivencia nacional, y todos nos respetamos”. El resultado era que, a lo largo de toda su historia “el país no ha podido ser dominado, en su vida política, ni por el sentido religioso, ni por el sentido antirreligioso”, y que en específico los católicos desarrollaran una “definición doctrinaria *no confesional*”, muy en línea con el tipo de articulación política cristiana que el PDC –al que pertenecía Javier Lagarrigue– propugnaba.

El mejor ejemplo de todo lo anterior era, a su juicio, la pastoral “El deber social y político en la hora presente”, dado que el documento episcopal reforzaba la idea de que “la Iglesia está por encima de la política de partidos y ninguno puede atribuirse su representación” así como su objetivo manifiesto de que “se haga todo esfuerzo a fin de que reínen la paz y la concordia, respetando a los que piensan de distinta manera, procurando no interferir los derechos inalienables de la persona humana”. Sobre la base de ambos presupuestos, entonces, la Iglesia mantenía una prescindencia *dada* por el pluralismo, o si se prefiere, obligada por este, que en opinión de Javier Lagarrigue operaba como una suerte de “instinto o de sabiduría nacional”, y “una ardiente aspiración vivida por las últimas dos generaciones de católicos progresistas del mundo y de Chile”, es decir, de aquellos que habían tomado distancia del axioma clerical del conservadurismo tradicional. El correlato de todo ello era la ampliación de la intervención social activa de parte de los católicos –en ámbitos sindicales, estudiantiles, gremiales–, la posibilidad cierta de que “no queda en el país ningún campo y ningún nivel en el que el diálogo entre católicos y no católicos no sea indispensable, posible y fructífero”; y el hecho, a juicio del laico activo citado, de que “el pluralismo, como lo previó Jacques Maritain treinta años atrás, es la amplia vía de encarnación cristiana hacia una nueva forma de cultura que nace”⁵³. De esa forma, la organización de una fuerza política católicamente inspirada, respetuosa de la jerarquía, pero no confesional, no clerical, aparecía como una

⁵³ Javier Lagarrigue A., “Pluralismo político chileno”, en *TyV*, N° 4, vol. 4, cuarto trimestre 1963, pp. 245-249. Los planteamientos de Javier Lagarrigue, al oponer democracia y totalitarismo, bien pueden relacionarse con el tipo de definiciones que el filósofo político Claude Lefort ha sostenido como propias de la democracia, entendida como incierta en sus fundamentos, abierta en las relaciones que se establecen entre los sujetos y el poder, así como entre cada uno, ya que el reconocimiento esencial es “la indeterminación de la historia y del ser de lo social.” Claude Lefort, “La cuestión de la Democracia”, en Claude Lefort, *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*, Barcelona, Anthropos, 2004, pp. 50-51.

fórmula política plausible en un campo político nunca tensionado –o al menos fracturado de manera efectiva– por vicisitudes de orden religiosa. Tal juicio, aun cuando fuese discutido, ilustra sobre una de las características de fondo del escenario político de larga duración en el que el debate en torno a la incidencia política del catolicismo se daba.

Dicho todo lo anterior, es importante destacar que en el sustrato teológico del pensamiento político-católico habitaban nociones de naturaleza trascendental y escatológica que, ante el factor de secularización comentado, reivindicaban de manera activa la condición transitoria de la contingencia y la necesidad de que esta no devaluara el horizonte de realización que no solo la política sino que la vivencia cristiana suponía. En este sentido, es de enorme interés la reflexión emprendida por el teólogo José Comblin sobre la naturaleza de la relación entre Iglesia y sociedad, que en su punto fuerte expresaba el carácter histórico y táctico del pluralismo, no su entidad de conclusión de esta relación. Con ese argumento –que sitúa la meta de la acción cristiana en el reino de Cristo, no en la articulación temporal del bien común, por más relevante que este sea para el campo político–, el sacerdote iniciaba su artículo indicando: “la Iglesia no puede renunciar a iluminar la política; no renuncia a pedir la ayuda del poder civil”, en tanto su tarea trascendental era la constitución de una “sociedad totalmente cristiana”, aun cuando la consecución de esta tarea correspondiese al plano escatológico. Pues bien, en ese marco, lo que José Comblin reconocía es que no era el Estado quien emprendería el camino del Reino, sino que el Estado debía orientarse de acuerdo “a la conciencia del bien común que se manifiesta en la razón y en la conciencia de los ciudadanos”, ya que “es el pueblo que toma conciencia del bien común, y el Estado emana del pueblo”. Dando cuenta de una teoría política católica de larga data, la subordinación del Príncipe al pueblo suponía la legitimidad soberana del último, y ello –en el problema que al presbítero le interesaba desarrollar– debía traducirse en que:

“[...] la Iglesia debe persuadir al pueblo antes de que el Estado pueda obligarlo a ejecutar lo que él mismo reconoce en su conciencia. Cuando el pueblo moralmente unánime reconozca tal deber religioso (el cumplimiento social de los preceptos cristianos) como parte del bien común de la sociedad, entonces la autoridad social que emana del pueblo puede y debe imponerlo, no antes.

La Iglesia, en efecto, no confiere al Poder Civil ninguna autoridad nueva que él no tenga en virtud de su misión natural. En virtud de su misma naturaleza, no puede imponer un bien común que la conciencia y la razón popular no reconoce como bien común”⁵⁴.

De tal forma, el procedimiento de incidencia político del catolicismo se observaba como sustentado en la conciencia del pueblo y en el deber que para con esa conciencia tenía el gobierno temporal. En esa lógica, “el pluralismo representa para la Iglesia una situación inicial, que resulta de la condición humana, de la dispersión inicial de los hombres, pero una situación provisoria que se debe superar poco a poco hasta la integración de todos los partidos en la unidad superior del Reino de Cristo”. Por ello, “los cristianos no deben considerar que el pluralismo constituye una situación estable o definitiva. La sociedad no se puede considerar como dividida para siempre en un

⁵⁴ Pbro. José Comblin, “La Iglesia y el poder en la sociedad pluralista”, en *TyV*, N° 4, vol. 4, cuarto trimestre 1963, pp. 269-271.

grupo cristiano y otros grupos no-cristianos”. Por lo mismo “el pluralismo es para la Iglesia la condición de su misión en la tierra. Su misión es superar el pluralismo, no por la victoria sobre los demás partidos, sino por la apertura hacia ellos y la integración, la conversión de estos partidos, trayendo los valores humanos que han desarrollado”. Así, y de manera radical, el imperativo trascendental de la acción temporal católica definía a esta como destinada a la constitución de una totalidad cristiana fundamentada en la extensión de los valores cristianos del bien común y su asunción en la conciencia y las estructuras del gobierno. Se planteaba aquí una suerte de “poder constituyente desde abajo”, no radicado en la sola institucionalidad del gobierno –una suerte de constantinismo redivivo–, sino en la creencia escatológica:

“[...] el pluralismo es el plazo que nos separa del advenimiento total del Reino de Cristo, es la medida de la edificación total de la Iglesia.

Por eso, el pluralismo no es mera coexistencia, o tolerancia de partidos que quieren caminar lado a lado sin perjudicarse. No es tampoco mera colaboración de partidos que se aceptan mutuamente y se subordinan a una tarea común sin perder su distinción. Es tendencia hacia la unidad, no por síntesis ecléctica, sino por integración de todos los valores humanos, de todos los grupos humanos en el mismo Cristo, por transformación de la Iglesia y rejuvenecimiento interior, y por conversión libre y espontánea de los hombres a Cristo”⁵⁵.

En ese encuadre de totalidad trascendental, el papel del Estado y la acción político-católica eran evaluados por José Comblin en el marco de la suma de problemas que la definición anterior suponía para el ejercicio práctico de la política. Los dilemas eran varios y fueron uno a uno abordados, dando cuenta de la facultad de revitalización que la disyuntiva contingente operaba y efectuaba sobre las definiciones doctrinales y la ausencia de sosiego que para el pensamiento católico suponía el avatar del cambio histórico, así como el recurso hermenéutico de la revisión del acontecer a la luz de los factores presentes en la tradición del catolicismo. De esa forma, la textura del discurso católico referido a la acción política contingente se nutría analíticamente de esta y recurría de forma doctrinal al acervo de sus propias fuentes, derivando de dicha relación orientaciones para lo inmediato al mismo tiempo que desplegadas en la trascendentalidad.

Por eso, la situación de la laicidad del Estado era “una condición provisoria, en la medida de la conversión progresiva de los pueblos a Cristo, es el plazo necesario para que la sociedad civil se cristianice”, es decir, “la medida de la laicidad depende de la actitud religiosa del pueblo”, en tanto “el Estado integrará en la vida civil los elementos cristianos que la conciencia del pueblo reconoce, acepta y pretende promover” y, por ello, “será más o menos laico, neutral, o más o menos cristiano según el proceso de la conciencia cristiana del pueblo. El Estado no puede ser neutral para con los valores que la conciencia unánime del pueblo reconoce como el verdadero bien común de la nación, aunque sean valores religiosos y cristianos. El Estado llegará también a dar un culto a Dios cuando éste sea la voluntad del pueblo”. De tal forma, la argumentación política

⁵⁵ Comblin, “La Iglesia...”, *op. cit.* pp. 269-271. Sobre el Constantino y la reconstrucción histórica del concepto en función de su superación por parte del Concilio Vaticano II, Gianmaria Zamagni, *Fine dell’Era Constantiniana. Retrospectiva Genealogica di un concetto critico*, Bologna, Il Mulino, 2012.

de José Comblin no rechazaba la secularización, el pluralismo o el laicismo, sino que suponía a cada uno de esos fenómenos como transitorios, escalas impostergables en el recorrido que derivaba en la asunción trascendente del reino.

La clave en este caso no era la naturaleza intangible de dicha asunción, su sola prefiguración providencial, sino que se encontraba vinculada a la conciencia del pueblo, a la razón y el sentir del pueblo. ¿Suponía aquello que la implementación política de una “cristianización” circulaba en los códigos de mayorías o minorías, en una lógica cercana a las reglas de la democracia? No, pues la democracia como tal debía ser entendida en un carácter táctico y transitorio, y mucho más, porque “la voluntad del pueblo no es la voluntad de la mayoría matemática. Una mayoría parlamentaria no tendría seguramente el derecho de obligar a las minorías a una religión en que no reconocen la verdad. La mayoría no tiene el derecho de reprimir a la minoría. La voluntad del pueblo representa el acuerdo de todos los grupos sociales que lo componen”.

Conceptuadas así las funciones tácticas y los alcances prácticos del Estado en la vía política de la cristianización de la conciencia popular, se abrirían al menos dos nuevos focos problemáticos: las formas de expansión de la conciencia cristiana en el pueblo y la oportunidad de control del Estado que los agentes católicos podían representar ante el éxito de la primera tarea mencionada. José Comblin dedicará algunas palabras a cada uno. En torno al primer problema, y ante la imposibilidad de la imposición de una creencia como proceder político de parte de los católicos, la clave era distinguir entre un plano de colaboración entre cristianos y no cristianos, y el alcance más profundo de la expansión de la conciencia cristiana. A juicio del sacerdote “la paz entre los cristianos y los otros no puede ser de mera coexistencia, ni de mera colaboración”, en lo fundamental por el hecho de que “nada es indiferente para los cristianos”, y no les es factible una neutralidad pasiva que podría justificar una coexistencia tácita o una colaboración subordinada. En el esquema trascendentalista del presbítero el cristianismo no entraba en contradicción con ninguna ideología temporal, en tanto “todas contienen una parte de verdad cristiana, natural o sobrenatural”, por lo que cada una de las ideologías terrenales podía ser entendida como un paso en el progreso de “la conciencia de los valores cristianos”, e inversamente “toda ideología es abierta para progresos de conciencia”. De forma dialéctica, entonces, el pluralismo ideológico característico de la sociedad moderna –ya no amenazante– era entendido por este autor como una oportunidad de acercamiento del pueblo hacia nódulos de “verdad revelada”, independiente del formato de presentación religiosa o antirreligiosa que presentasen. Del mismo modo, al contener estos factores de verdad, las ideologías como tales se encontraban disponibles a la irrigación trascendente, y era la misma Iglesia la que reconocía el potencial de verdad en ellas dispuesto:

“si la Iglesia contiene en la revelación divina toda la verdad, en concreto ella reconoce que tal o cual aspecto de la verdad puede ser vivido, promovido y defendido con más vigor por otros grupos u otras ideologías que se oponen a ella. En este caso la paz social requiere que los cristianos se abran para recibir de los que se hacen sus adversarios y lo son parcialmente, la parte de verdad que éstos mantienen más fuertemente”⁵⁶.

⁵⁶ Comblin, “La Iglesia...”, *op. cit.*, pp. 269-271.

En un fuerte gesto hacia el debate en torno a las posibilidades de colaboración con las organizaciones marxistas, lo que José Comblin definía aquí era el carácter necesariamente transitorio –aunque no inútil– de este tipo de acercamiento, dado que a fin de cuentas, la naturaleza revelada del cristianismo atraía hacia sí la conciencia popular expresada en claves ideológicas distintas al mismo cristianismo. De alguna forma, la relación utilitaria que sectores del catolicismo más contingente denunciaban en la aproximación simpática con las organizaciones de inspiración comunista o socialista –en los campos sindical, gremial, universitario– era aquí invertido: quienes utilizaban eran, a su vez, utilizados en la consecución de un fin mucho mayor. De forma sustantiva, el binomio clericalismo/anticlericalismo era abolido en la reflexión del teólogo, que disponía en un horizonte trascendente el conjunto de la actividad temporal de los cristianos.

El factor de la acción político-dirigencial de los agentes católicos era para el sacerdote belga aún más problemático que los puntos anteriores, y se preguntaba si, “¿conviene que los católicos se empeñen para ocupar el poder? ¿Será necesario que los católicos sean los dirigentes del Estado?”. La respuesta a ambas interrogantes escapaba de la lógica “constantiniana” y del comportamiento confesional, sustentando la eficacia del cristianismo en la conciencia del pueblo. Más aún, la cercanía al poder aparecía antes plagada de riesgos que de virtudes para los católicos. Sobre este problema central en este análisis, es conveniente citar en extenso la argumentación del presbítero y teólogo José Comblin:

“No es nada necesario que los gobiernos sean católicos, ni que los católicos procuren poner corregligionarios en el poder. Basta que los gobiernos no tomen una actitud de hostilidad y estén decididos a promover los valores comunes y a defender los acuerdos explícitos o tácitos que constituyen la convivencia nacional en el respeto de los valores comunes.

El poder en manos católicas puede ser inútil. En el sistema democrático el principio no puede imponer al pueblo una noción del bien común que él personalmente concibe, sino la noción que el pueblo reconoce como tal. Además, un católico en el poder no puede ejercer presiones sobre el pueblo, y no puede tampoco conceder privilegios al grupo cristiano de la sociedad. Por lo tanto el poder es inútil. No es permitido a un dirigente católico hacer más de lo que podría hacer otro no católico igualmente dispuesto a respetar y promover el acuerdo actual.

El poder podría ser inoportuno. Siendo la convivencia social el resultado de acuerdos provisорios, hechos de concesiones mutuas y respeto mutuo de las reticencias de aceptar los valores de los demás grupos, la presencia de católicos en el poder puede parecer sospechosa, como si fuera una tentativa de dominación de una parte de la comunidad sobre las demás partes. A veces ciertas personalidades representativas de los acuerdos, o personalidades no comprometidas en las familias ideológicas pueden ser guardianas más vigilantes de la paz y de la unión social.

El poder podría ser también peligroso, dando a los católicos que lo ocupan la tentación de aprovechar de su posición para ejercer presiones y favorecer a la Iglesia por medios políticos que el conjunto de la comunidad no aprueba. En este caso, no respetaría la libertad necesaria de la fe, sería una precipitación de precipitar la escatología, y una falta contra el principio democrático, lo que los demás no perdonarían”⁵⁷.

⁵⁷ Comblin, “La Iglesia...”, *op. cit.*, pp. 269-271,

Dando así larga cuenta de las tentaciones y riesgos del clericalismo y la acción política de inspiración confesional, de forma coherente José Comblin concluía su análisis incentivando la vía tradicional de politización católica de la conciencia popular –para expresarlo en los términos en los que el teólogo se ha referido hasta aquí–, es decir, aquella recomendada por los pontífices para hacer de los católicos la levadura en la masa: la Acción Católica, entendida como “el método providencial del actuar cristiano en la sociedad contemporánea”, dado que esta “no pretende la conquista del poder, sino la persuasión en la opinión pública, la conversión de la mentalidad del pueblo”. En el cuadro de la Acción Católica “los cristianos deben actuar como la minoría dinámica que inspira al pueblo los valores humanos, como movimiento de educación y toma de conciencia del modo cristiano de vivir socialmente”. El centro de la actividad social estaba en el pueblo, tratando de formar en él “corrientes de opinión, de convencerlo poco a poco”. Al fina, era la Acción Católica la encargada de las tareas políticamente estratégicas destinadas no solo a la cristianización del pueblo, sino a la puesta en común al interior del campo político del camino de unidad y superación cristiana al inicio reseñado. Así:

“[...] la Acción Católica es el órgano del cristianismo para dialogar con los demás movimientos y las demás corrientes ideológicas; para tomar de ellas los valores cristianos que allí se encuentran, para persuadirles de desarrollar sus posiciones, para llegar a acuerdos más profundos sobre una base común más desarrollada, más conforme al conjunto del Reino de Cristo en la sociedad. La acción del poder resultaría en seguida de la voluntad nueva del pueblo, y los acuerdos de hecho concluidos explícita o tácitamente entre todos los grupos sociales”⁵⁸.

De esa forma, la cualificación de la sociedad plural mucho más que desincentivar el contenido salvífico y trascendental de la acción política cristiana lo que hacía era encuadrarla en el marco contingente del campo político temporal y al mismo tiempo que le permitía reivindicar su naturaleza escatológica, le imponía tareas de alcance mediano y eficiencia táctica imprescindible. Lo que debe llamar profundamente la atención es que, en un periodo temprano como 1963, el resultado de este tipo de argumentación no renovará el clericalismo de vieja estirpe o el constantinismo institucional, sino que centrará su atención primero en la conciencia del pueblo –postergando o desperfilando la atracción católica de las élites– y luego en la tradicional Acción Católica, siempre sujeta a unas categorías de politización ambiguas y una y otra vez puestas en revisión. Así se destacaba en la argumentación del presbítero el uso de recursos propios de la tradición católica para legitimar y promover la eficiencia en materias contingentes ancladas en las condiciones de la secularización del Chile de la década de 1960, derivadas tanto del perfilamiento explícito de formas de politización laical –cuyo epítome sería el PDC– como del rechazo que el resto del campo político expresaba con respecto a la intervención de la institucionalidad católica en este⁵⁹.

⁵⁸ Comblin, “La Iglesia...”, *op. cit.*, pp. 269-271. La sistematización de las tareas de los laicos en el periodo aquí analizado se encuentra en Asociación de Universitarios Católicos, *El laico apóstol*, Santiago, Ediciones Paulinas, 1960.

⁵⁹ El proceso de politización laical durante el periodo y el conjunto de debates que lo tensionaron en Marcos Fernández L., “Puesto sobre la tierra pero con la mirada y los brazos hacia el cielo”: la politización del

El conjunto de definiciones antes mencionadas no podían desactivar el componente de politización activa que el escenario político chileno suponía para una institución como la Iglesia Católica, y por mucho que una parte significativa de su pensamiento pujara por salvaguardar el componente trascendental de su horizonte, el debate contingente obligaba a un tipo de reflexión más acotada y pragmática. Es quizás en esta confrontación de vetas de debate que mejor se percibe la cualidad intelectual de los agentes religiosos, en tanto las controversias de las que se hacían parte buscaban, por un lado, cautivar la atención de la opinión pública como, por otro, hacer públicos los matices y confrontaciones que la misma mirada a la vez reflexiva e inquisitiva sobre el mundo despertaba⁶⁰. En este sentido, y no por vez primera en este análisis, el problema de la encarnación que la acción política suponía para el clero era un punto de debate crucial, en la acepción tanto de su relevancia para la comprensión del pensamiento y la acción política católica en el marco del cambio histórico como por el cruce que representaba entre nociones teologales y políticas concretas.

Ejemplo de todo lo anterior es el largo artículo del jesuita francés y temprano analista de las posibilidades de diálogo entre marxismo y cristianismo Jean-Yves Calvez (1927-2010), publicado por *Mensaje* en el primer número de 1964 como expresión de la charla que había dictado en el marco de la I Semana Social realizada en Santiago. En ella, el sacerdote vinculaba de forma expresa a la democracia con el cristianismo, y al éxito y ampliación de esta con el trabajo de este. Sin embargo, para ese jesuita, el cristianismo no podía “canonizar” ninguna forma de gobierno, pues a su juicio aquel siempre propendería “hacia más participación, más intercambio, más don, en una palabra, más democracia”. Esta permanente insatisfacción derivaba en que el cristiano “siempre aparecerá como un mal compañero, un amigo poco de fiar para quienes han decidido detenerse en alguna fórmula, sea la que sea, como expresión total y definitiva del destino del hombre en el plano social”. El procedimiento de hacer efectiva este incansable perfeccionamiento de los regímenes políticos se verificaba en el “actuar en el plano mismo de las formas de gobierno”, es decir, “el cristianismo implica la realidad de la encarnación, obliga a contar con los hechos y con las fuerzas reales.” Solo desde esa perspectiva centrada en la acción y no en la contemplación era que –siempre en opinión del jesuita– era factible comprender la democracia y su lazo con el cristianismo, una atadura que velaba por las condiciones de una sociedad democrática, no por su definición. Como condición la democracia comprendía “el deber de respetar la dignidad de cada hombre, el deber de procurar a cada uno oportunidades iguales en la vida social, la preocupación por la participación personal de cada uno”, factores que en su cumplimiento demostraban que el “Evangelio implica la sociedad democrática, no la democracia ya hecha, sino la democracia siempre por hacer”⁶¹.

De esa forma, lo que el sacerdote francés planteaba a un auditorio de católicos chilenos inmersos en una coyuntura política crítica era, por un lado, la impostergable encar-

laicado en Chile, 1960-1964”, en *Revista Brasileira de Historia das Religioes*, vol. 25, Maringá, mayo-agosto 2016.

⁶⁰ Se sintetiza así la definición de intelectual propuesta por François Dosse, *La marcha de las ideas. Historia de los intelectuales, historia intelectual*, Valencia, PUV, 2007.

⁶¹ Jean-Yves Calvez, “Cristianismo y sociedad democrática”, en *RM*, N° 126, enero-febrero 1964, pp. 11-18.

nación en la acción política que el compromiso cristiano suponía y, por otro, el hecho de que esta encarnación nunca debía de darse por acabada o satisfecha, o si se quiere expresar en los términos de Claude Lefort, la historicidad de la democracia la volvía incierta, en un sentido valorado como positivo. En el análisis aquí desarrollado ello significaba que el clericalismo era una posición imposible de sostener, ya que este representaba el compromiso cerrado del catolicismo con una forma de gobierno específica y, por ello, la renuncia a su crítica y actualización. Vista así, la intervención política de la Iglesia no era clericalismo, sino deber de crítica y el acomodo—la suposición de que en algún momento el católico abandonara esa posición de permanente cuestionamiento y demanda de profundización de las condiciones de la democracia—era desconocimiento del mensaje del Evangelio. En la práctica, el contenido del artículo citado por la revista jesuita era de total vigencia o, al menos, así se puede interpretar: los cristianos no podían confiar que por el hecho de llevar al gobierno a una organización que se proclamaba a la vez democrática y cristiana, ello derivase en la adopción de una actitud de pasividad y anuencia, bajo el axioma del triunfo de ambos preceptos en el campo temporal y la apertura de un paréntesis a la intervención política y social de los católicos en tanto tales. Muy por el contrario, el éxito de la fórmula democratacristiana era un nuevo inicio.

De forma mucho más pragmática, y quizá a contrapelo de las argumentaciones teológicas antes citadas, pero ante la inminencia de las elecciones de 1964, el mismo cardenal Raúl Silva Henríquez se encargó de destacar —ante un auditorio universitario— la legitimidad y necesidad de la intervención político-católica, volviendo sobre los contenidos de la pastoral de 1962 e insistiendo en que la labor del cristiano era “cambiar nuestras estructuras, cambiar las estructuras que hemos recibido, que hemos recibido sin culpa”. Para ello era imposible quedarse —“como algunos querían”— encerrados “en las cuatro murallas del templo”, ya que “la solución de estos problemas generales no cabe en otro ámbito que en el de la política, del Gobierno”. Esta vocación de intervención no se agotaba en la elección, pues “la acción política se reduce no solo a que tenemos un voto que dar y que tenemos la obligación de discernir entre quién va a ser el que va a ejecutar mejor las normas del bien común, sino también en que yo debo contribuir a buscar las soluciones” y, para ello, “tenemos que influir en la cosa política, es decir, en el Gobierno”. De forma explícita, el Cardenal recordaba que en la pastoral de 1962 habían cuestionado por igual las proposiciones comunistas y liberales, decantándose por “la solución cristiana”, en tanto “estamos seguros de ella, creemos que es la solución única en que se respeta la personalidad humana y que le da a cada uno lo suyo”. De manera evidente, la implementación de esta alternativa estaba condicionada por que los católicos fuesen “capaces de dirigir nuestro pueblo, capaces de encauzar sus anhelos legítimos y de hacer la historia”. Ante las acusaciones de intervención política que no dejaban de formularse y que aquí han sido reseñadas con detalle, Raúl Silva Henríquez respondía: “el Cardenal está por sobre los partidos políticos, y no seremos agentes de ninguno de ellos, cualquiera que llegue al poder... y el Cardenal reclamará, a cualquiera que llegue al poder, que se cumplan las promesas hechas al pueblo”, concluyendo con un irónico “si es que nos dejan hablar...”⁶².

⁶² “La clase del Cardenal en Valparaíso”, en *LV*, 19 de abril 1964, pp. 12-13.

En un ánimo muy similar, una larga editorial de *Mensaje* buscaba aclarar el papel que a los cristianos les cabía ante la inminencia de la contienda electoral y un previsible triunfo del Frente de Acción Popular, en tanto esta situación provocaba desazón “en un país hiperpolitizado como el nuestro”. Tras abundar en los tópicos anticomunistas –en un tono infrecuente para la publicación jesuita–, el foco que aquí interesa destacar es el papel de orientación en la decisión política que la revista asumía como propio de la Iglesia Católica. Así, se reconocía que “no le toca a la Iglesia resolver problemas técnicos ni indicar concretamente cómo han de realizarse determinadas reformas”, pero sí le competía “indicar los ámbitos generales dentro de los cuales han de realizarse concretamente los programas políticos, económicos y sociales. La Iglesia puede y debe dar orientaciones en el campo de lo temporal en la medida que éste afecte al hombre y, directa o indirectamente, a su encaminamiento hacia lo eterno”. De forma más explícita, para la publicación jesuita “Dios cuenta en la historia”, y ello se graficaba en el hecho de que “no podemos separar radicalmente la tierra del cielo. La tierra no es el cielo, pero el cielo comienza aquí en la tierra”. Negar esta situación llevaría a un “cristianismo des-encarnado, un trascendentalismo deshumanizado”.

En ese contexto, se recordaban las palabras de la carta pastoral de 1962, en términos de que los cristianos –y particularmente las organizaciones políticas por ellos constituidas– debían estar “en la avanzada de la verdad y la justicia y, sin miedo a críticas, realizar todas las reformas que deban hacerse”, bajo el riesgo de que si no lo hacían “serán los principales responsables del fracaso de la democracia y, naturalmente, habrán preparado el advenimiento de un régimen anti-democrático”. Así, los políticos cristianos “no pueden contentarse con soluciones intermedias sino que tienen la obligación de tender a soluciones radicales”. Ante la evidente sospecha de que todo lo anterior se dirigía en el fondo a la promoción de la candidatura democratacristiana, en el segmento conclusivo de la editorial los redactores precisaban:

“[...] no debemos confundir sin más la Iglesia con un partido político ‘cristiano’. El adjetivo en este caso no significa sino que el partido se basa en la ética y doctrina cristianas; que ninguna de sus medidas podrá ir contra ellas. Pero esto no quita que sus medidas concretas en el campo de la economía, de lo político y social puedan ser poco oportunas e incluso equivocadas. No hacer una política anti-cristiana no significa necesariamente hacer una buena política. No puede, por consiguiente, haber compromiso entre la Iglesia y un partido ‘cristiano’”⁶³.

En la víspera del triunfo democratacristiano el 4 de septiembre de 1964, la publicación jesuita definía los hitos que marcarían el futuro inmediato: por un lado, la concreción del compromiso cristiano (progresista) con el programa de cambios estructurales que a su juicio la sociedad chilena demandaba; por otro, la actitud inconformista y atenta que los católicos como tales debían sostener, sin perderse en la sola euforia del “triunfo” como agentes políticos activos en la construcción de un Chile distinto.

⁶³ “El cristiano frente al marxismo”, en *RM*, N° 129, junio 1964, pp. 205-211.

CONCLUSIONES

A partir de todo lo anterior es posible adelantar un conjunto de proposiciones que sirven de corolario a lo hasta aquí expuesto. Así, es imprescindible destacar tanto la presencia activa como la eficacia reconocida a la orientación política emanada desde agentes religiosos, ya que de otra forma no se entendería el temor que gran parte de los actores políticos formales –desde comunistas hasta conservadores– expresaron con respecto a la incidencia política de la Iglesia Católica. En la misma senda debe ser interpretado el “silencio” de la Democracia Cristiana, o si se prefiere, su aquiescencia ante las definiciones del Episcopado y los medios de comunicación al catolicismo organizado asociados, a pesar de su autodefinición de partido no confesional. En ese sentido, en el plano del comportamiento electoral de los ciudadanos y ciudadanas, parece innegable que la incidencia de las creencias religiosas no era un aspecto desdeñable para nadie, lo cual sería una evidencia significativa al momento de calibrar el carácter secularizado de la sociedad chilena del periodo.

En segundo lugar, resulta significativo reconocer la variedad y sistematicidad de la utilización eclesial de la esfera pública que ayudó coherentemente a crear desde el último cuarto del siglo XIX. Así, en el breve periodo revisado es posible anotar un semanario de contingencia (*La Voz*), una revista de opinión y debate intelectual (*Mensaje*) y una revista científica (*Teología y Vida*) –sin mencionar los medios intraeclesiásticos como *Iglesia de Santiago* o *Pastoral Popular*– que no dudan en intervenir en la arena de lo temporal, llevando la reflexión y las opciones católicas al campo general de la grey, pero más allá de ello, a la esfera pública, con los costos y beneficios que tal ejercicio podía significar. Del mismo modo, el Episcopado chileno –y en especial el cardenal Raúl Silva Henríquez– asumieron a través de la carta pastoral de septiembre de 1962 y luego en multitud de apariciones públicas un papel protagónico que muy lejos del repliegue a las sacristías, demostraba la vocación de apertura y compromiso con las transformaciones que la misma Iglesia Católica diagnosticaba necesarias para el país.

Junto a lo anterior, es relevante destacar que en un plano estrictamente político la reconstitución del problema del clericalismo en Chile permite dar cuenta de al menos dos elementos: la persistencia del anticomunismo como un factor de articulación para el pensamiento católico en sus distintos niveles, a la vez que como antagonismo esencial, en términos de que de acuerdo con las definiciones aquí recogidas, la posibilidad de coincidencia entre cristianismo y marxismo se presentaba como inviable. En tal sentido, la noción de anticlericalismo no agota el problema, siendo este un fenómeno solo incidental y en franca desaparición a inicios de la década de 1960. En segundo lugar, la injerencia política de la Iglesia Católica chilena en el periodo se realizará de forma sistemática con el objetivo de hacer público un diagnóstico crítico de la situación estructural de Chile, y por ello, su crítica al capitalismo y, en consecuencia, a sus representantes políticos será explícita. En tal sentido, el distanciamiento de liberales y conservadores será muy evidente, y tal factor bien puede ser relacionado con las transformaciones que la misma derecha política chilena experimentaría en lo inmediato.

Finalmente, al interior del pensamiento católico es posible evidenciar la persistencia de un núcleo de proposiciones doctrinales que, junto con reivindicar el derecho y el deber de la Iglesia Católica a la orientación política de los cristianos, subordinaba

el campo de la acción temporal a una dimensión marcada por nociones escatológicas afincadas en un horizonte trascendental, poniendo a la acción política y su eficiencia en un nivel secundario, pero no por ello prescindible sin más. Junto a este tipo de posturas se verificaba, a su vez, una línea de comprensión democrática de lo temporal, que daba cuenta de un diagnóstico de la secularización chilena que se acercaba a entender el espacio público como un nicho de irrigación ética para la sociedad, y desde ahí movilizaba la acción política de sus fieles.