

## IDEOLOGIA Y RESISTENCIA EN LA APLICACION DE LA ENSEÑANZA SOCIAL DE LA IGLESIA

por Alberto METHOL FERRE (Montevideo)

No fui el que dio el título a esta disertación. El mismo es "Ideología y resistencias en la aplicación de la enseñanza social de la Iglesia". La dificultad esencial estaba en "aplicación". Podía entenderse: un enfoque de cómo las sociedades latinoamericanas habían aplicado o no el pensamiento del magisterio eclesial. Pero eso no me pareció factible de hacer. No hay una investigación histórica suficiente al respecto. Entonces quedaba como tema una reflexión sobre por qué hubo, en los años 1960 y 1970, una crisis de la doctrina social, a la que muchos acusaron e intentaron eliminar, diciendo que era una pura forma ideológica de una determinada época histórica, que ya no tenía continuación en la acción eclesial.

Eso es lo que nos importa hoy: entender por qué la doctrina social fue sometida a una gran crítica en los años sesenta. No podemos repetir las posiciones anteriores, sino que debemos ser muy conscientes de esa situación, y ver en qué forma se puede superar y se está superando realmente.

A los efectos de realizar el enfoque, no con ocurrencias y especulaciones de índole personal, sino ateniéndome a un texto importante que sintetiza la crisis de los años sesenta y setenta, voy a tomar como primer "hilo crítico" las objeciones del Padre Marie Dominique Chenu. Las hizo en su libro titulado *La doctrina social de la Iglesia*, editado en Italia en 1977, y luego en Francia en 1979. Allí decía que la doctrina social era esencialmente una ideología. Y enumeraba las razones fundamentales de tal afirmación.

Es bueno recordar que el P. Chenu integraba Le Saulchoir, una eminente escuela intelectual en Francia, de origen tomista, y que él mismo ha sido un pensador medievalista, con obras importantes sobre Santo Tomás.

Al término de la Primera Guerra Mundial se produjo la primera conmixión de cristianismo y marxismo, en el movimiento "Jeunesse de l'Eglise" del Padre dominico Montuclard. Fue el primer augurio de las crisis sucesivas que se iban a plan-

tear, y que han culminado con la conmixión de algunas líneas de la teología de la liberación con el marxismo.

Fue ésta la primera expresión importante del fenómeno. Si catolicismo y marxismo son realidades contemporáneas, es inevitable que haya “compenetraciones” diversas entre sí. En Francia, durante la post-guerra, acaeció en algunos sectores principalmente dominicos, algunos vinculados a Le Saulchoir. Y luego, estos mismos tuvieron participación en el asunto del año 1954, de los curas obreros, experiencia que fue cancelada al final por Pío XII. Esto motivó una discusión muy honda respecto a las condiciones históricas del pensamiento tomista, en la que el Padre Gastón Fessard, en una obra de 1960, *De l'actualité historique*, enjuiciaba y se interrogaba por qué la orden dominica francesa y la estructura del pensamiento tomista habían llevado a las crisis sucesivas de los años 1948 y 1954.

La crítica fundamental del P. Fessard era sobre la dificultad que había tenido, hasta esa época por lo menos, el tomismo tradicional, para hacer una interpretación adecuada del movimiento histórico. Es decir, que sus categorías no se habían desarrollado suficientemente para la aprehensión de la “historia” que era un poco la gran “novedad” intelectual de los siglos XIX y XX, en lo relativo a la comprensión del hombre y la sociedad.

En el fondo, parecería que las reflexiones del P. Chenu vendrían a ser un indirecto retruque al P. Fessard, que pertenecía a la Compañía de Jesús, y que ha sido uno de los más eminentes pensadores en la Iglesia contemporánea, especialmente en relación a las categorías básicas de la interpretación de la historia.

La objeción central del P. Chenu a la doctrina social de la Iglesia va a ser su incapacidad de percepción histórica. Su abstracción en relación a la historia. Y esto desde distintos ángulos. Chenu no hace un cuestionamiento de la doctrina social *in totum*. Hace un cuestionamiento del ciclo que va entre la iniciación, en 1891, con León XIII, hasta Juan XXIII. El ciclo, mejor, de León hasta Pío XII. Ese es el período que él enjuicia como característico de la “doctrina social”, y dice que es ideológico. No afirma que lo que siguió después lo sea (las encíclicas de Juan, las de Pablo VI y su Carta *Octogesima Adveniens*, que él toma incluso como centro de referencia).

Chenu establece una ruptura. Hay dos fases, dos épocas. La primera época, de León XIII a Pío XII: ésta es ideológica. La segunda va desde Juan XXIII y el Concilio hasta hoy. Esta

segunda época ya no es de la doctrina social, sino de la enseñanza social con otro espíritu. En el fondo, esa es la tesis del P. Chenu. Divide y establece una discontinuidad entre dos momentos históricos diferentes, y rompe los vínculos entre ellos.

Se pueden comprender los límites en que el P. Chenu hace la objeción. No es una objeción total, sino parcial. Aunque de hecho, su obra fue usada en todo el mundo principalmente por los “cristianos para el socialismo”, que eran en realidad cristianos para el marxismo. Porque el socialismo al que se referían era el marxista. Los cristianos marxistas usaron mucho esta obra del P. Chenu y la desproporcionaron. Usaron una cierta intemperancia en las adjetivaciones del P. Chenu para darle un contenido de rechazo total, que no tenía en sí misma.

Es muy importante esta diferenciación en dos épocas. Chenu considera la primera época, que es la que critica: “insuficiencia en cuanto a la comprensión del marco histórico”. La primera época tendría un marco histórico “eurocéntrico”, que la Iglesia ignora, planteándose las cosas como si la situación de Europa fuera lo general. No tiene una plena conciencia, dice Chenu, del discernimiento de las “localizaciones históricas”, y hace una falsa universalización, que lleva a una cierta confusión de las condiciones. El modo de superar los límites es tener conciencia de ellos. Cuando no se tiene conciencia de los límites, se es víctima acrítica de esos límites, suponiendo que uno está más allá de ellos.

Chenu, que escribe en 1977, manifiesta que lo que se dijo no sirve para el Tercer Mundo, el cual tiene otras situaciones, otras culturas, otras realidades: lo dicho está limitado a un sitio localizado, Europa.

En segundo lugar hace una objeción del “método”. Marco insuficiente, inconscientemente eurocéntrico, que confunde lo local con lo universal, era la primera crítica. Luego dice que es una teología de principios, abstracta. Una doctrina abstracta fundada principalmente en el jusnaturalismo, en el derecho natural, más que en la enseñanza bíblica, y con una propensión a mirar la historia como un hecho exterior. Y la doctrina, desde afuera de la historia, cae sobre la historia con sentencias. Desde los principios, enjuicia, desde afuera de la historia, casos históricos determinados. En el fondo, una casuística que ignora la procesualidad. En realidad, los juicios históricos se hacen desde la intimidad misma de la historia. Aunque puedan ser universales.

Para el P. Chenu, este vicio de método, de aplicar o dedu-

cir de los principios juicios desde afuera de los acontecimientos históricos, lleva también a una crítica del contenido: contra una visión esencialista, para usar un término habitual en la época. Una primacía de las esencias sobre la historia. Una estática y no una dinámica.

La historia sería un “accidente”, no en el sentido riguroso de la ontología tomista, sino en el vulgar. La historia serían agregados no fundamentales de lo esencial. Porque es una teología abstracta que sólo se preocupa de las constantes de la historia, y no de las particularidades concretas en que las situaciones se van desarrollando. Y entonces, dice el P. Chenu, se afirma una idea de la naturaleza del hombre que desconoce que es una “naturaleza histórica”. En buen tomismo, la naturaleza, principio de movimiento, sería en el hombre principio de historia.

Y efectivamente, había una cierta tradición neoescolástica, que tenía sin duda una propensión esencialista. Por ejemplo, las obras de Garrigou Lagrange, y de tantos otros de la época anterior, que evidentemente tenían una concepción esencialista, y en consecuencia de un orden estático, donde el hombre debía limitarse a acatar su ley, y en el que no existía la inventiva de la libertad. Pues el hombre es una “naturaleza libre” que se realiza históricamente.

Desde Juan y el Concilio, dice el P. Chenu, ha habido una variación sustancial, en que la Iglesia se ve ante todo en el centro de una historia de la Salvación. Los acontecimientos están en la intimidad de una trama de la historia de la Salvación. El Evangelio nos lleva a una lectura de los signos de los tiempos, a una percepción hecha no desde afuera de la historia, sino intentando comprender cómo el reino de Dios está en la intimidad del mismo acontecer histórico, aunque por supuesto no se reduce a él.

Finalmente, Chenu lleva sus objeciones a una interpretación social. Dice que si se estudia la reacción de los pontífices, desde León XIII a Pío XI, e incluso a Pío XII, se ve en el fondo una valoración de la propiedad, típica del mundo campesino. Una relación del hombre con la propiedad en el modo existencial y concreto del mundo campesino. Y no lo toma en las relaciones de propiedad del nuevo sistema capitalista mercantil, con sus estructuras de sociedades anónimas, etc. Es decir, no aprehende la lógica de los nuevos tipos de propiedad, porque la Iglesia está demasiado ligada a los viejos mundos campesinos, también a la reivindicación de las corporaciones. Y eso le impide una comprensión adecuada del mundo de la revolución industrial. La Iglesia hacía una crítica, fundamentalmente, desde el mundo pre-

capitalista al mundo capitalista, y no una crítica desde una dinámica, digamos, aunque fuera utópica e ideal, con tendencia a ser post-capitalista. O sea, tenía una tendencia a ser restauracionista. Este sería el compendio de las críticas del P. Chenu.

Esto hace que él afirme que con Juan XXIII y el Concilio hay un corte; hay todo un nuevo estilo de comprensión más evangélica, más histórica, más dinámica, en que el hombre participa con su libertad en la co-creación de la historia, y no tiene esa idea rígida del orden.

Desde mi ángulo diría que, en un sentido, todas las observaciones del P. Chenu las encuentro hasta cierto punto justificadas. Sin embargo, Chenu no tiene una adecuada comprensión histórica de la Iglesia. Queda epidérmico.

Chenu es muy buen medioevalista, y mal “comprendedor” de la historia contemporánea. Creo que esta crítica del P. Chenu es la más arquetípica, aunque ya tardía. Chenu habla en voz alta de la crisis, en el momento en que la crisis comienza a superarse. Porque cuando aparece la edición francesa, ya era el pontificado de Juan Pablo II y la Conferencia Episcopal de Puebla en América Latina, que señalan el jalón del resurgimiento de la doctrina social en la Iglesia. Paradójicamente, la obra de Chenu es un canto del cisne de los veinte años anteriores, en el momento en que eso iba a ser superado. Pero nada se supera, si no se comprende bien por qué se hicieron objeciones, en qué está su verdad y en qué está su error.

Tengo una propensión historicista, y busco entender casi todo históricamente. No soy historicista, pero sí creo que no se entiende la naturaleza de algo sin comprender su génesis.

Fundamentalmente es interrogarse sobre por qué nació la doctrina social de la Iglesia. Es un acontecimiento que no tiene ni un siglo. Lo va a cumplir dentro de tres o cuatro años. De manera que es un acontecimiento relativamente reciente. Pareciera que, si la Iglesia vivió tantos siglos sin la doctrina social, en fin, pudiera ser ella un asunto “ocasional”.

Tenemos que comprender por qué surgió, cómo fue su nombre. Lo de doctrina social no se puede entender evidentemente en forma sistemática, como se intentó en algunos manuales de la época de Pío XII.

La expresión “doctrina social” recién empezó a tener importancia bajo Pío XI. En la Encíclica *Quadragesimo Anno* habla de “doctrina sobre materias sociales y económicas”, y em-

pieza a usar la terminología que adopta ya, un poco oficializándola por su uso, Pío XII.

Es una denominación reciente. En el fondo, la reacción de Chenu era un intento de flexibilización, y el mismo Concilio usa el término “enseñanza”, para flexibilizar algo que podría dar la sensación de un “corpus” acabado y cerrado.

Pero eso no toca la esencia de las objeciones de Chenu. Como son objeciones fundamentalmente históricas, sólo una reflexión histórica nos puede llevar a su justa comprensión y superación.

La “doctrina social” nace sin ese nombre en un documento sobre la cuestión obrera. La Encíclica *Rerum Novarum* surge en función a un tema muy específico y concreto: la situación de las clases trabajadoras. Es lo que alarma al Papa y lo lleva a elaborar la primera gran encíclica sobre la cuestión social. No es una reflexión sobre la sociedad industrial. Indirectamente plantea el asunto de la novedad de la sociedad industrial emergente en Europa occidental. Pero no es una reflexión sobre las máquinas, el carbón y el sentido de la dinámica industrial por sí misma, sino sobre el aspecto humano, que es el que a la Iglesia le importa, sobre la situación de los trabajadores. Como respuesta a la revolución industrial en sus consecuencias sobre los trabajadores, va a surgir el pensamiento del magisterio sobre la doctrina social. Un intento de comprender y juzgar, desde la Revelación y desde la razón entendida desde el derecho natural, dentro de un cierto marco tomista.

Los Pontificados hasta hoy, sin excepción, en diferentes formas, han apelado, junto a la Revelación, a la tradición filosófica de Santo Tomás, como Doctor “universal” en la Iglesia. No es que Santo Tomás sea el único pensamiento autorizado en la Iglesia. El Magisterio, por razones de seguridad teológica, lo ha entendido como el más adecuado para sus manifestaciones. No implica que no se pueda tener otra filosofía. El hecho es que todos los Papas de este siglo, incluso Juan XXIII, Pablo VI y Juan Pablo II, no son comprensibles sin el subsuelo de la metafísica y ética de Santo Tomás. No solamente fue recomendado, elevado a Doctor universal, luego del Concilio de Trento, sino que el Concilio Vaticano II es el primero que recomienda expresamente a Santo Tomás. No había pasado eso nunca, en ningún concilio.

La revolución industrial y la cuestión obrera son el origen de la doctrina social. Para ir a lo concreto, ubiquemos qué es la revolución industrial, cómo se despliega, y cómo va encontrando o no a la Iglesia en su historia real.

Porque hay una tentación abstracta de los católicos, de hablar de la Iglesia en términos genéricos e intemporales. Se habla de que “la Iglesia llega a América Latina”: sí, en cierto sentido es así, pero es la iglesia española del Renacimiento y del Barroco la que va a formar a América Latina; no fue la iglesia del siglo II, ni la de los benedictinos, ni la de los cistercienses. Hay muchos modos de Iglesia, y hay que comprender qué Iglesia, de qué momento histórico, para entender sus especificidades.

Importa entonces saber qué Iglesia encuentra la revolución industrial y dónde. Porque hay una geopolítica, una geocultura, una geografía religiosa y eclesial para la comprensión de la particularidad histórica y de los límites o índole de las respuestas.

La revolución industrial inicia su despegue, como todos saben, en Inglaterra, a fines del siglo XVIII. El tipo de economía que se empieza a estructurar realmente es el de la “sociedad industrial mercantil”, que es la característica emergente. La burguesía comercial inglesa realiza la revolución industrial, se hace industrial, en la lógica del mercado. Va a ser una sociedad industrial mercantil. No necesariamente toda sociedad industrial será mercantil. La sociedad industrial mercantil naciente en la Inglaterra va a proyectar, como contracara, por ejemplo, la sociedad colectivista planificada y antimercado de la URSS, que hoy está en crisis en esos aspectos. O sea, no toda sociedad industrial se define como mercantil.

Pero además: ¿qué tipo de mercantilidad? Es la idea de “mercado autorregulado” (más que de la sociedad industrial como tal) que mejor define la problemática en la que se va a ver envuelta la Iglesia y obligada a responder. Esto es una novedad histórica, y no sólo la potenciación energética que implica la revolución maquinista. Todos sabemos que las máquinas multiplican las energías disponibles por el hombre y su productividad. Pero más importante que eso, históricamente, es la emergencia del “mercado autorregulado”: es una novedad histórica absoluta.

En la historia hubieron distintas formas de intercambio dentro de las sociedades. Hubieron mercados, pero nunca existió una sociedad que pretendiera ser gobernada por el mercado. Hubieron mercados en el imperio romano, en las ciudades de la Edad Media. Encontramos mercados en múltiples culturas y civilizaciones. La novedad que emerge en Inglaterra a comienzos del siglo XIX, es que el mercado intenta generalizarse sobre la sociedad, e intenta gobernar por sí la marcha de la sociedad en su totalidad. Es el “laissez faire, laissez passer”, la limitación del Estado a mero guardián y el mercado libre en la oferta y la demanda, guiada

su eficacia por la ganancia —o por la amenaza de ruina y quiebra. (El otro rostro del que no gana es el del que se funde: los argentinos lo saben bien). La medida de la eficacia del mercado es la ganancia. Esta era la primera vez que una sociedad pretendía ser autorregulada por la ganancia.

Un pensador austro-húngaro, Karl Polanyi, estudió este fenómeno singular con agudeza, en su obra *La gran transformación* (1944). Una obra central para la comprensión del siglo pasado, hasta hoy.

Entre paréntesis, Polanyi era amigo de Peter Drucker. Es éste un vienés, que vive en EE. UU., máximo doctrinario de las grandes corporaciones y de las compañías multinacionales en el mercado mundial actual. No hay manager ni ejecutivo, por lo menos en los últimos veinte años, que no haya leído a Peter Drucker. Es como una biblia intelectual del mundo de los ejecutivos. Drucker es un hombre muy fino, muy inteligente, un poco en las antípodas de Karl Polanyi. Sus obras han sido como una discusión permanente y subterránea con este último.

Polanyi señala que la lógica del mercado nace en Inglaterra cuando la tierra, el trabajo y el dinero quedan totalmente supe-ditados a las leyes del mercado. El mercado intenta generalizarse, y comienza lo que él llama la característica del siglo XIX: la lucha del mercado contra la sociedad. Y de la sociedad contra el mercado. El mercado es un “molino satánico”, dice Polanyi, que comienza a destruir a la naturaleza y al hombre, y a todas las formas de comunidad social. Porque lleva a que los niños tengan que trabajar, a la explotación de la mujer, a la pauperización general de los trabajadores: todo lo convierte en mercadería y sus leyes son intrínsecamente ajenas a la eticidad de las relaciones humanas entre sí. Aunque la dinámica de ese mercado invasor multiplique el crecimiento económico.

No es que antes no hubiesen existido mercados, repito, sino que no se había intentado nunca que las leyes del mercado regieran sobre el conjunto de la sociedad. El intento del mercado de regir sobre la sociedad comienza a generar una destrucción social terrible, que origina una reacción de las grandes fuerzas sociales, para ponerle límites. Esa es la lucha que se empieza a desplegar en el siglo XIX. Diríamos muy esquemáticamente que los liberales serían la burguesía industrial y comercial que quiere que todo se integre al mercado, y que éste adquiriera universalidad absoluta. Las fuerzas que se oponen: unas, ligadas a los antiguos mundos agrario-urbanos; otras vinculadas a las nuevas clases sociales

emergentes de la revolución industrial, como los trabajadores fabriles.

Hay entonces una lucha conjunta de fuerzas conservadoras y de fuerzas revolucionarias, socialistas. Hay distintos tipos de socialismos. Son respuesta, en ese momento, al pauperismo que genera en las masas populares la lógica del mercado librado a sí mismo.

Se gestan los dos nuevos tipos de ciencia, opuestos entre sí: la economía política y la sociología. Adam Smith es un poco anterior a la experiencia del mercado en su desarrollo, pero él concibe que la esencia del hombre es su propensión al trueque, al intercambio. Para él, el hombre originario es el hombre comercial. La comunicación fundamental es la del comercio. El hace un poco el modelo del “homo economicus” del mercado.

Ante la destrucción que el despliegue del mercado genera en las formas sociales, va a surgir la sociología. Es un intento de reflexionar para salvaguardar las antiguas o nuevas formas sociales, amenazadas de destrucción por el mercado.

Creo que esta bipolaridad se mantiene, más o menos hasta hoy. Se ha hecho una bipartición radical en las ciencias humanas. Estas se han dividido entre economistas y sociólogos, en forma casi incomunicable. Lo que pasa es que tienen orígenes diferentes intrínsecamente. La “economía política” se extiende con el mercado; la “sociología” resiste al mercado generalizado. Claro, éstas son sólo líneas generales. Además, sus antropologías de base son diferentes. Las economías políticas no se pueden comprender sin sus antropologías de base.

Toda esta lucha encuentra que, en Inglaterra, no existe la Iglesia católica. Esos enormes acontecimientos pasan en un sitio donde no hay Iglesia católica. Esta había sido perseguida, eliminada desde el siglo XVI. Sobrevivían unos núcleos ínfimos de algunas familias aristócratas, muy pocas. Y estaba en los obreros irlandeses, que se incorporaban como mano de obra barata y miserable en el mercado inglés. Pero los católicos irlandeses no tenían preparación intelectual para objetivar y reflexionar el fenómeno. Lo podía hacer Engels, que era un industrial alemán con una sucursal en Manchester. El, como industrial, desde arriba, vio la lógica de la industria mercantil e hizo una reflexión sobre la condición de la clase obrera en Inglaterra.

La presencia del pobrerío católico irlandés sólo se manifestó en que las dos compañeras permanentes que tuvo Engels, fueron

dos obreras irlandesas, sucesivamente. Indicaba así su opción concreta por los pobres. Engels pertenecía a la alta burguesía, no era cualquiera. Era afecto a la equitación y a las artes militares, y experto en las cosas del mundo alemán prusiano. Pero se ligó sucesivamente a dos hermanas: cuando se murió una, quedó con la otra. No se casó, y escribió un libro contra el matrimonio.

No hay Iglesia que asuma la experiencia histórica del nacimiento de la sociedad industrial en Inglaterra. La revolución industrial va a pasar a Francia entre 1820 y 1850. Allí va a estar localizada en dos o tres sitios: en París, en Lyon, en el norte. En muy pocos lugares. El conjunto de Francia seguía masivamente campesino, y siguió siéndolo hasta la Segunda Guerra Mundial. El mundo virgiliano francés e italiano se termina desde la Segunda Guerra Mundial en adelante, no hacia atrás.

Los núcleos industriales eran hegemónicos en el país, pero estaban acotados en algunos sitios delimitados. De manera que en la Iglesia, eran tres o cuatro obispos los que tenían la experiencia concreta de las regiones industriales. Para la gran masa episcopal francesa, ligada a un campesinado de clase media, de pequeños propietarios, la revolución industrial, la industria, etc., eran cosa de las corrupciones de la ciudad, y carecían de toda experiencia real, directa, en el fenómeno.

De manera que las reflexiones sobre la novedad de la revolución industrial se iban a encontrar con la resistencia real de la mayoría de la Iglesia existente. Era la inmensa Iglesia del pueblo real, que no estaba solo en esos tres o cuatro sitios que comenzaban la gran dinámica industrial.

En Bélgica también fue así. En Alemania van a ser los obispos de las zonas industriales, de la Renania, que empiezan a plantear el asunto. No los de los bosques bávaros, tan hermosos, que seguían siendo un mundo sólidamente campesino. Alemania recién deja de ser campesina antes de la Primera Guerra Mundial. Todavía a la altura de la Primera Guerra, la vida de la gran masa alemana era campesina.

Italia era mayoritariamente campesina: el sesenta y cinco por ciento de su población era campesino al término de la Segunda Guerra Mundial. La industrialización, que empieza por 1880, era por sitios localizados: Milán, el Piamonte. El resto era "agrario" en el sentido amplio de la palabra: incluía villas, ciudades. Pues eran modos de vida que dependían finalmente de los usos y tradiciones de una ciudad inmersa en vínculos con el campo. No determinada intrínsecamente por una revolución urbano-industrial.

Sólo algunos islotes, que eran los hegemónicos, pero que no abarcaban la masa en su conjunto, eran industriales. Hoy ya abarcan a Europa en su conjunto: el mundo campesino ha desaparecido absolutamente. Toda Italia (puede ser que en Sicilia quede algo) es un mundo urbano: es como una sola ciudad. Francia y Alemania también: el campo está totalmente urbanizado. Me contaba un amigo que hace poco vio en una carretera un cartel alemán que decía: "Volvamos a la naturaleza, pero desde el auto". La misma España termina, en la década de 1960, con el mundo agrario de García Lorca. Esa es la realidad de toda Europa occidental hoy.

No era así en el siglo XIX. La gran masa, el pueblo real, conformaba un mundo pueblerino de ciudades tradicionales, de campesinos, de pequeños aristócratas arraigados en la tierra y de múltiples artesanos. Estaban las corporaciones, los viejos gremios y fraternidades. El pensamiento católico los reivindica. Lo primero que quiso el pensamiento liberal fue disolver las corporaciones. Es decir: mercado libre absoluto; que cada trabajador se las arreglara como pudiera. Eso fue lo que sucedió en Francia. Pero en Alemania, aún hoy, la trama de los viejos gremios tiene una vitalidad que nunca perdió. Fue adquiriendo nuevas formas, pero en el mundo alemán pervive una gigantesca trama de viejos gremios que tienen sus usos, sus normas, y que más o menos los han ido conservando. Al menos esto es lo que me relataron amigos alemanes andando por el Rin.

Esto nos permite ir dimensionando en lo concreto, desde dónde la Iglesia podía hablar. El problema de hablar desde la clase obrera era el siguiente: el drama de la Iglesia no fue perder la clase obrera en el siglo XIX, como dijo Pío XI. No la perdió nunca, porque no había existido antes. No la ganó, que es otra cosa. Era una nueva clase obrera industrial la que aparecía. No es igual un trabajador fabril a un artesano.

Este nuevo mundo fue interpretado también por algunos católicos. Anterior a Marx, está toda la experiencia del socialismo cristiano de Bouchez en Francia. Ligado a Lyon, a París, comprendido por el arzobispo de París, Monseñor Affre. Pero Affre era también minoría en la sensibilidad del conjunto del episcopado y del pueblo católico francés, que tenía más de mil años anteriores a la revolución industrial. El pueblo católico no nacía con la revolución industrial.

No alcanza lo que dice Chenu, de que la Iglesia estaba vinculada a los mundos campesinos, etc. No alcanza. Es decir que la Iglesia es anterior a la revolución industrial: ¡por supuesto! Te-

nía en Europa dos mil o mil seiscientos años de historia. Eso era obvio. El lío era la gestación de una novedad y de una respuesta novedosa.

Mientras que Marx y Engels nacen intelectualmente, no sólo del idealismo alemán, sino con las preocupaciones de la clase obrera emergente, y actúan sobre ella, en la Iglesia son pequeños núcleos que ven el nuevo acontecimiento, y que tienen que persuadir y arrastrar a todo un mundo eclesial que ignora totalmente esas experiencias, que no sabe ni lo que son.

No sirve que Chenu diga que, respecto del *Manifiesto Comunista*, escrito en 1848, la Iglesia tuvo un atraso de cincuenta años. Primero, porque en 1848 nadie leyó el *Manifiesto Comunista*: fue una hojita sin importancia. La tuvo después, pero no en 1848. El Magisterio sólo podía decir y hablar justamente asumiendo cincuenta años de trabajo de algunos sectores católicos, con Ketteler en Alemania, los Congresos en Italia, en Suiza con Mermillot, etc. La Encíclica es el precipitado de la resistencia de las distintas fuerzas sociales. Porque hay industriales, aristócratas, artesanos, pequeños campesinos, grupos obreros: la Iglesia es policlasista en su estructura. Sólo cuando eso maduró suficientemente, pudo plasmarse. El Magisterio no tiene por papel ser el que inventa las pelotas y las tira, sino el de guiar al conjunto del cuerpo eclesial histórico concreto, y hacer que las vanguardias no se separen de las retaguardias. Recoge lo que va madurando en la Iglesia, en algunos sectores de la Iglesia por lo menos. El rol que tiene el Magisterio es conducir al conjunto: no sólo entender a los iluminados.

Hay que entender el surgimiento de la doctrina social en este contexto. Podría hablar ampliamente, históricamente, de los innumerables aspectos de la revolución intelectual del siglo XIX. Por ejemplo, en relación a la Biblia. No se trata solamente del no uso de la Biblia como libro, como se hizo en el protestantismo. Porque, evidentemente, la Biblia vivía en toda la estructura eclesial: en la misa, en todos los sacramentos, etc. No hace falta "el libro" para que viva en todo el ser eclesial, en innumerables formas. Pero el hecho es que en la crisis "historicista" del siglo XIX, la más gigantesca de dilatación de los horizontes históricos, con la prehistoria, la historia mundial, la etnología, etc., aparece toda la crítica bíblica en el protestantismo alemán. Hay una crisis impresionante. La Iglesia no es un intelectual solitario que especula con una investigación en un libro: es la conductora de un pueblo, tiene la responsabilidad por el conjunto del pueblo. Entonces, la Iglesia tuvo reticencias. León, que es el que elabora la Encíclica,

es justamente el que abre el camino a las investigaciones bíblicas, con el grupo francés de Jerusalén; las que madurarán bajo Pío XII, y permitirán al Concilio y a Chenu hablar desde la Palabra de Dios, con más hondura de lo que se hablaba antes, pero merced a los mismos Papas a los cuales Chenu hace la crítica.

Nos hace falta, no una defensa, sino una comprensión de la dinámica concreta de la Iglesia. De qué iglesias eran, de qué grupos sociales provenían, a qué respondían. Hoy aquellos mundos tradicionales ya no existen. Hay otros mundos sociales y otros mundos nacionales de inserción eclesial.

Y la cuestión básica del mundo contemporáneo, ya la plantea el Padre Braun y la mencionó Rauscher: el mercado como regulador o no de la vida de la sociedad. Esto está hoy visible en la economía internacional, que nos ha llevado al círculo infernal de la deuda externa y al pauperismo patético de América Latina. Debemos hacer una reflexión profunda, porque toda la doctrina social, como los socialismos, que son otras respuestas, intentan ver los modos de controlar al mercado, para que el mercado no se convierta en una eficiente destrucción del hombre. Porque el rol del mercado no es el de proteger al hombre: es el de tener la mayor ganancia. Y quien en el mercado no quiera eso, pues sale del mercado. Es bien simple. Es una condición de eficiencia, de productividad. Es la medida de la eficiencia económica que toda sociedad altamente compleja necesita. En consecuencia, diríamos, la doctrina social (y los socialismos múltiples) han sido intentos de domesticar al mercado, tarea que no se ha terminado hasta hoy en absoluto.

Deseo terminar con una pequeña reflexión. La doctrina social se vincula íntimamente al Magisterio Pontificio. Hay que señalar que no tenemos que interpretarla solamente en sí misma, sino en relación a la situación del conjunto de los Pontificados, y de la situación de la eclesiología, de la sociedad, etc.

Es un hecho que, con León XIII, se inicia una nueva época en el Pontificado, en la historia de la Iglesia. Desde la época de la Reforma Protestante, y de lo que se llamó Contrarreforma o Reforma Católica, el Pontificado, por diferentes circunstancias históricas, se había convertido, en los siglos XVII y XVIII, en el sumo sacerdote de una pequeña aldea llamada Roma al margen de todas las rutas fundamentales de la historia, que ya pasaban por el Atlántico y no por el Mediterráneo. Y quedó una Roma agraria, sin mayor influencia, dominada por las monarquías absolutas. Hubo un vacío impresionante en la historia de la Iglesia, desde la paz de Westfalia hasta los comienzos del siglo XIX,

absolutamente insólito. El vacío no está en el siglo XIX, que es cuando la Iglesia, con romanticismos, con muchas cosas, intenta recuperar la marcha de la historia. Está en el siglo XVIII, en el cual hay una ausencia o parálisis casi absoluta de la Iglesia, sin antecedentes. El papel del Papado virtualmente desaparece durante dos siglos. Culmina en el gran drama de los Estados Pontificios, que fue una condición limitativa a la comprensión del Papado sobre muchos acontecimientos. No voy a entrar sobre la enorme importancia que tuvo para la Iglesia la cuestión vital de los Estados Pontificios. Pero sí indica: sólo después que la Iglesia logra sacarse lo que se había convertido en un lastre, los Estados Pontificios, comienza la resurrección del Papado en la Iglesia. De León XIII hasta Juan Pablo II. Y comienza, el esfuerzo de recuperación de la dinámica histórica, donde León XIII pone los nuevos puntos de partida, aunque haya sido superado en muchos aspectos. Todo punto de partida está hecho para ser superado, porque si no, no es partida de nada.

La Iglesia tenía como centro real a Europa, que era el centro mundial. El resto de las iglesias era periférico y casi sin pensamiento propio, dependiente de las iglesias o de Europa o de Roma. No habían teólogos importantes ni en la Argentina, ni en el Brasil, ni en Uruguay: nada de eso. Lo poco que aprendían, lo aprendían en el Colegio Pío Latinoamericano de Roma, el siglo pasado. La realidad “protagonista” era europea, la revolución industrial era europea, la novedad era europea. Eso tenía repercusión mundial. Hoy, lo que comenzó cualitativamente “localizado”, ya es problema mundial. Todos los pueblos en vías de desarrollo se quieren incorporar a la sociedad industrial: a distintos tipos de sociedad industrial. Nosotros, en la Argentina, en Brasil, en América Latina, tenemos una revolución industrial atrancada, que comenzó en los años 1930, y que tuvo su expresión en Vargas, en Perón, en Cárdenas, para luego interrumpirse más en Argentina, cuando toma impulso en Brasil. Esto es lo que causa el desconcierto y la desubicación general de la sociedad latinoamericana.

Nos encontramos que la primera fase de la Doctrina Social es una fase europea. Sólo podía ser europea, y no tiene sentido objetar lo que sólo podía ser. La segunda fase, que va desde el Concilio y desde Juan XXIII para acá, es la apertura de la Ecúmene Mundial. Antes, desde el siglo XVI hasta la Segunda Guerra, era Europa centro de una ecúmene mundial en formación. Desde la Segunda Guerra, o desde el Concilio para acá, es la “Ecúmene Mundial” actuando por primera vez. Todas las partes del mundo intercomunican entre sí, y la Iglesia, ya ha superado los dos

desafíos fundamentales de la modernidad en el Concilio: la Reforma protestante y la Ilustración. El Concilio es la recuperación de la actualidad histórica de la Iglesia. La salida de la Iglesia de Europa occidental. Comienza la Iglesia que hoy es mundial por primera vez, porque ya no hay “periferias” en la Iglesia.

Creo que está visible en la dinámica del Vaticano. Lo que comenzó siendo el encierro del Vaticano, luego de 1870, lo rompe el Papa Pío XI, que se asomó a la ventanita en el año veinte. Pío XII ya congregó multitudes en la Plaza de San Pedro. Juan XXIII hizo una salida por Italia, hasta que Pablo VI fue a Jerusalén y comenzó a andar por el mundo. Y Juan Pablo II, que ha convertido al mundo en su parroquia, es el primer papa totalmente mundial.

La Iglesia es ya la única “post-modernidad”. Hoy, los aburridos de la modernidad han inventado la post-modernidad. Pero son una variante moderna más. En realidad, para mí, la única post-modernidad que se ha iniciado (no en la cabeza de un filósofo, como Habermas u otros) es el Concilio Vaticano II, principio de una misión mundial, equivalente a la de Pablo en la ecúmene helenístico-romana. Ahora la Iglesia no es la ecúmene del Mediterráneo ni la cristianidad europea, sino del mundo. Es la primera vez que comienza su marcha mundial. La Doctrina Social despliega su enorme potencial en el momento en que el capitalismo liberal, la economía libre de mercado, llegan a sus contradicciones máximas, amenazando la vida de pueblos enteros; y por otro lado, la crisis del marxismo demuestra que éste se ha agotado en la historia. Los sucesivos signos de su crisis, en los últimos veinticinco años, han culminado en Solidarnosc y en la Perestroika. Esto abre grandes perspectivas, dentro del contexto de una Iglesia que comienza a ser efectivamente Sacramento de la unidad del género humano: real, efectivo, en la praxis del mismo centro pontificio. Una Iglesia que no es de la urbe sino del orbe. Es allí donde podemos comprender el nuevo papel y los nuevos desarrollos a realizar, de la Doctrina Social, o de la enseñanza social —no es asunto de rótulos— de la Iglesia, para gestar nosotros los nuevos modelos históricos, acordes a las respuestas de nuestras iglesias y de nuestras naciones en sus circunstancias propias.

Deseo dejarles una idea nítida. La lucha de la sociedad contra el mercado es el origen de la Doctrina Social de la Iglesia. No lucha por la eliminación del mercado: no digo eso. El mercado exige una eficiencia, mide una eficiencia, de la que ninguna sociedad moderna puede prescindir. Pero sí lucha por el control

político del mercado. El control del hombre, de la sociedad, sobre los puros mecanismos del mercado. Ese es el origen. El corazón de la Encíclica de León XIII, es su no aceptación de que el trabajo humano sea considerado sólo mercadería. Y también es centro de su novedad histórica, porque afirma que el trabajo no es mercancía. Esta fue la novedad, que lamentablemente el P. Chenu no percibió a fondo. Ese es el hilo conductor de la *Rerum Novarum* a la *Laborem Exercens* y la *Sollicitudo Rei Socialis* de Juan Pablo II. Y esa es la inmensa actualidad de un pensamiento; la continuidad profunda, a pesar de las diferencias, con la segunda fase de la Doctrina Social, para replantear la gran necesidad de la actualidad histórica, tanto en el orden interno como en el internacional. El mercado acotado al servicio del hombre, y no el hombre reducido al servicio del mercado.

## CONCEPTO DE EVANGELIZACION LIBERADORA EN LA ENSEÑANZA SOCIAL DE LA IGLESIA

por Jaime VELEZ CORREA, S. I. (Bogotá)

### Introducción

En el contexto del presente Coloquio "Libertad cristiana y preocupación social" nuestro discurso "Evangelización liberadora" puntualiza la preocupación o solicitud de la Iglesia como *compromiso* de evangelización liberadora. Ahora bien, para captar el significado de "evangelización liberadora" es preciso aclarar que dicha enseñanza social no es mera doctrina, lo que nos llevaría a la discusión sobre si propiamente se trata de una doctrina o más bien de una enseñanza; este último término connotaría un sistema que no sólo expone criterios y principios (teoría) sino que incluye una *praxis* o acción que realiza la verdad o la "verifica". Sin embargo, al preferir el término "enseñanza" no excluimos de la práctica la doctrina, pues ambas se condicionan mutuamente; ni tampoco pretendemos afirmar que la ortopraxis genere la ortodoxia como si la acción inventara los principios, que en nuestro caso son de fe y deben ser aceptados, aunque quien los recibe debe hacerlos realidad verdadera en su vida.

De lo anterior se sigue que hablar de evangelización liberadora es alcanzar el núcleo de nuestra problemática latinoamericana, tematizada por las Teologías de la Liberación que intentan reflexionar cómo la fe cristiana se hace vida en un pueblo oprimido por la injusticia. La cuestión revierte en dilucidar qué clase de liberación se debe dar conforme a la fe, o sea, cuál es el contenido de esa liberación, lo que equivale a decir para qué y de qué se libera al pueblo.

Para lograrlo nos parece indispensable precisar los términos en que se plantea el problema, o sea, la relación de la liberación con libertad, pues son términos correlatos; por eso en segundo lugar trataremos de explicar el sentido de libertad a la luz de la filosofía; así podremos, en tercer lugar, parangonarlo con el sentido de libertad cristiana; con ello podremos comprender el significado de la liberación cristiana como la propone la Enseñanza social de la Iglesia; y para concluir en quinto lugar con el nuevo enfoque de "evangelización de la cultura" como formula hoy la Enseñanza social de la Iglesia su evangelización liberadora.