

social y la marcha hacia las formaciones políticas. En Francia, surge el año 1895 - un partido Demócrata Cristiano que halla a su paso los obstáculos tradicionales: incompreensión de la mayoría de los católicos, falta de apoyo y aun hostilidad del clero, rechazo por parte de los medios de izquierda. El progreso de las ideas del catolicismo social es, no obstante, seguro y rectilíneo. De la etapa paternalista se pasa al reformismo social. Los límites de ese avance quedan fijados, ya en pleno siglo XX, en un terreno modesto, pero sólido. Muchos temores asaltan aún a los más grandes espíritus del pensamiento precursor. Algunos, como La Tour Du Pin por ejemplo, llegan a contradecir toda su existencia cuando, al fin de su vida, se desvían hacia el movimiento monárquico reaccionario de la Acción Francesa. Se puede afirmar que los católicos, en los comienzos del siglo XX, estaban distantes de la idea de que la Iglesia pudiera encabezar una lucha contra los privilegios del dinero y de las capas sociales superiores. No concebían que ella se apartara de los ricos de la época y se colocase a favor de un cambio de estructuras en que las clases populares participasen directamente. La reacción contra las enseñanzas de la *Termination* probó con claridad hasta dónde los católicos de la época no comprendían el Cristianismo. Durante muchos años aún los conceptos capitales de esa Encíclica permanecieron ignorados. Hasta 1931, León XIII fue objeto de una verdadera labor de olvido teórico y práctico en muy amplios sectores. Los conservadores de todo el mundo penetraron muy lentamente y sin vigor alguno el sentido de sus palabras. "No se le pudo denunciar." No faltaron, sin embargo -dice el Papa-, quienes, en medio de tanta concordia, experimentaron alguna conmoción; de donde provino - que algunos, aún católicos, recibiesen con recelo y hasta con ofensa la doctrina de León XIII tan noble y profunda, y para los oídos mundanos totalmente nueva" (3).

Desde 1931, el transcurso de los tiempos y la repetición permanente de las doctrinas hacen adelantar algunos pasos. La masa católica comprende más a fondo - al menos la necesidad y la existencia de una "doctrina social de la Iglesia" y admite, por tanto, que si ella hubo de ser declarada, la causa estaba en que los tiempos no se avenían con el espíritu del Cristianismo. Pero eso no llegó a un grado de madurez suficiente como para romper las tradiciones intelectuales de las capas católicas acomodadas. Ellas militan en partidos conservadores y tradicionales, ignoran de una manera asombrosa el tenor de las Encíclicas sociales o las tergiversan por espíritu de sistema. De hecho, sus actitud intelectual, ante el problema, puede ser descrito así: respeto y alabanza formales al texto pontificio, tendencia a interpretarlo como traducción de los resultados de la Economía Política clásica y de las realidades del sistema capitalista; olvido sistemático de los pasajes en que las Encíclicas repudian el fondo del capitalismo o proponen conceptos esencialmente renovadores; allí donde eso no puede ser hecho, afán de limitar el impulso doctrinario o práctico de los católicos a los puntos taxativamente definidos por los Pontífices, sin permitirse ampliaciones o aplicaciones por más evidentes que parezcan, y apresurándose por coger de cada tesis el aspecto en que ella aparece como más reducida, limitada o tradicional; por fin, ausencia absoluta de todo esfuerzo político organizado y sistemático para cambiar las estructuras resultantes del individualismo o para tocar los intereses de clase establecidos.

El poder social de los católicos se vuelve, en gran parte todavía, hacia una ubicación política que importa la defensa del orden liberal capitalista o la de los gobiernos autoritarios, en la medida en que éstos son ejercidos por hombres de las clases altas, o, por lo menos, sean dirigidos contra los movimientos populares. La inclinación bastante frecuente de los católicos de clase alta hacia el fascismo, en la década del 30 y 40, como también la proliferación de movimientos "integristas", anti democráticos, siendo corporativistas, y sociedades secretas poseídas de un dogmatismo crudo y realmente patológico, son, además, de un recuerdo histórico, una muestra del espíritu alimentado por algunos católicos influyentes en este período.

(3) *Quadragesimo Anno*, 14.

Sin embargo, el pensamiento de las Encíclicas es bastante claro. La enseñanza pontificia se encamina hacia una noción comunitaria de la sociedad y, por tanto, hacia el rechazo del orden individualista liberal, como asimismo, y con idéntico vigor, contra todo regreso al poder absoluto del Estado. El eje fundamental de la doctrina viene a ser, por ello, la noción de "persona humana", esto es, aquella que permite conectar la realidad del individuo con la realidad del grupo social, a través de un valor común que es el de la espiritualidad del hombre. Ninguna forma de absorción estatal y ninguna forma de individualismo -políticas o económicas-, son aceptadas en el pensamiento social de la Iglesia Católica.

Eso supone la lucha ideológica y práctica contra los efectos de las doctrinas rechazadas. Cosa que equivale a decir: lucha en dos planos, en dos frentes. El pensamiento social católico destruye el orden vigente y construye otro nuevo. Es antiindividualista y lo dice; es antiolecionista y también lo dice. Junto con reemplazar el liberalismo económico (capitalismo), propugna una sociedad que no puede ser colectivista ni totalitaria, ni tampoco fundada en el ateísmo. Sólo es compatible con la doctrina cristiana la imagen de una sociedad en que se realiza la fraternidad del hombre como prójimo de los demás hombres.

Al formular sus solemnes enseñanzas, el Magisterio católico no pretendía imponer a sus fieles un dogma nuevo. Tampoco quiso pronunciar una palabra sin valor. Esta doble circunstancia ha tenido como efecto el desarrollo de una polémica que, a nuestro juicio, es completamente vacía y estéril. Se trataría de saber cuáles es la autoridad de las Encíclicas sociales para el creyente católico. En este punto, las opiniones se dividen y los comentaristas caen con frecuencia en sutilezas que hacen de los textos un misterio insondable.

Para algunos, ellos son meras recomendaciones generales sin valor práctico. Así se expresan, o al menos se expresaron, los católicos conservadores. Sus teóricos insistían en decir que las Encíclicas no eran afirmaciones de carácter dogmático, sino advertencias de alcance moral, llamadas a señalar orientaciones dignas de aplicarse a casos concretos, pero cuyo juicio definitivo quedaba entregado al político, al hombre de negocios, al sociólogo.

Los católicos de avanzada prefirieron, en cambio, opinar, o por lo menos tendían a opinar, que las Encíclicas implicaban obligaciones perentorias y, por lo tanto, no resultaba posible a los particulares entregarse a interpretaciones propias.

Con el tiempo se produjo un vuelco. Los conservadores no pudieron seguir manteniendo una actitud de prescindencia frente a las Encíclicas. La Iglesia repetía una vez y otra la necesidad de que su doctrina fuese aplicada. Si los conservadores insistían en mantener el carácter de recomendación general, corrían el peligro de disociarse de la Iglesia misma. Además, los tiempos cambiaban y no era posible ya quedarse en conceptos económico-sociales superados por los hechos. Entonces, y por esta doble razón, los conservadores principiaron también a mirar como suya la doctrina de la Iglesia y a identificar sus programas, sus doctrinas, sus aspiraciones con la ahora llamada "doctrina social de la Iglesia."

Por otra parte, los católicos de avanzada dieron también un nuevo paso. Ellos comprendieron que la solución ortodoxa no estaba reducida a una repetición estrecha de los textos, sino que, en verdad, éstos eran un impulso hacia adelante. Dentro de las líneas trazadas y a partir de ciertos conceptos fundamentales, la más amplia posibilidad abría, según ellos, para sacar consecuencias teóricas o prácticas.

Si resumimos esta discusión encontramos, a nuestro juicio, las siguientes verdades:

Las Encíclicas indicadas son documentos en que los Papas se reservan el -

derecho a tratar todas las materias atinentes al tema, de conformidad a las normas ordinarias de la Iglesia Católica. Hasta ahora, en ellas, no han sido definidos dogmas de fe para el católico, pero, sin duda, eso podría eventualmente ocurrir. El valor de autoridad de las proposiciones contenidas en las Encíclicas corresponde a la intención que se haya tenido en vista y dependerá, en definitiva, de esa circunstancia. Para determinar el punto, la Iglesia y sus teólogos disponen de reglas que permiten calificar el alcance de las diversas proposiciones.

En segundo término, las Encíclicas contienen proposiciones fundamentales de filosofía cristiana, entroncadas o no con determinados dogmas, cuyo valor reside en que, de no ser aceptadas por los fieles violarían las verdades en que se basa su credo. En consecuencia, para adherir a tales tesis, no es necesario que ellas estén definidas como dogmas de fe.

En tercer lugar, las Encíclicas contienen afirmaciones de carácter moral que surgen de hechos concretos.

Ellas valen, ante la conciencia del creyente, en la medida en que derivan de dogmas establecidos o de las proposiciones fundamentales antes referidas.

4.- Las Encíclicas incluyen asimismo proposiciones destinadas a modificar entidades sociales, costumbres, realidades crecidas bajo la sombra del espíritu liberal o colectivista.

En estos casos, ellas apuntan a objetivos por los cuales un católico debe juzgarse, pues de lo contrario falta a la base moral o doctrinaria de su creencia, pero puede juzgar la oportunidad o forma de su actuación.

El punto clave está aquí, no en coincidir o dejar de hacerlo, sino en despre- ciar el sentido último de la doctrina y mantenerse fuera de las exigencias propias del cristianismo. Buscar una solución que responda a una mentalidad no cristiana, sea porque se mira a la Encíclica como avanzada o moderada, viene a ser, pues, el punto en que dicha actitud debe ser objeto de un pronunciamiento.

5.- Asimismo, las Encíclicas contienen proposiciones que se deslizan en un terreno puramente práctico o técnico.

Aquí la actitud del católico ha de ser la de una consideración atenta hacia lo que se sugiere como verdad general, pero sin que esté obligado a atenerse de manera estricta a lo enseñado.

Veamos todo lo anterior con algunos ejemplos.

Cuando Pío XI condena, en la Encíclica *Divini Redemptoris*, la tesis del ateísmo como fundamento de la sociedad, no está definiendo un dogma; pero tal afirmación implica retrotraerse a la esencia misma de los dogmas católicos y a las verdades de orden racional en que se fundan. Por consecuencia, si algún creyente aceptase el ateísmo como base de la sociedad o una doctrina sedicente atea como punto de partida para su acción política, estaría colocándose de inmediato fuera de la Iglesia Católica. Por ello no tiene nada de extraño que la Iglesia trate este caso por la vía de la excomunión, la cual no viene a ser más que una medida disciplinaria indispensable para el que se ha colocado por sí mismo fuera de la comunidad católica.

Cuando los Papas, en general, desarrollan el concepto de una sociedad orgánica, o más concretamente cuando Pío XI señala, en *Quadragesimo Anno*, que la restauración del orden social debe tener por objeto superar una estructura en que no hay más que entes individuales frente al Estado, sin que entre unos y otros se advierta la "rica floración de grupos sociales" de la vieja civilización cristiana, en este caso, decimos, tampoco está definiendo un dogma; pero apela a un concepto básico acerca del hombre y de la sociedad suministrado por la filosofía cristiana.

quien se apega a la tesis de que el orden social ha de apoyarse en una relación mecánica y simple de Estados e individuos, y no trabaja por rehacer esa vida social de antaño, se coloca también fuera del pensamiento y del sentimiento cristianos, sirve ideas incompatibles con su fe, niega los fundamentos de su creencia. Es, en suma, un adepto práctico de la filosofía materialista, aún cuando subjetivamente no tenga conciencia de ello. Es un cristiano de apariencia, pero un ateo de hecho.

Cuando en seguida los Papas plantean la imposibilidad de que la libre concurrencia sea garantía del advenimiento de un orden económico bien ordenado, tampoco están definiendo un dogma, pero, a su vez, la tesis adversa a esa proposición liberal descansa en el concepto del hombre y de la sociedad derivado de la visión cristiana. En consecuencia, si alguien se obstina en defender la libre concurrencia o en aceptarla como un hecho fundamental de la vida económica o se niega a establecer un orden que la supere, cae también en error doctrinario y no puede seguir llamándose cristiano sino de apariencias o sólo en materias de índole muy diversa.

Cuando los Papas desarrollan la teoría de la propiedad, agregando de paso que la doctrina de la Encíclica es la de la Iglesia, tampoco definen un dogma; ni siquiera postulan un pensamiento que deba ser considerado como fruto exclusivo de su enseñanza. Por el contrario, se remiten a una tradición de siglos en que han colaborado numerosos espíritus cristianos. Es perfectamente posible, en consecuencia, que en el modo de plantear el problema o en el alcance específico que se le dé por parte de los pontífices, haya puntos susceptibles de comentarios, dudas o refutaciones. Pero, sin duda, la esencia del planteamiento muy difícilmente podrá ser invalidado como una mala interpretación de ese pensamiento cristiano tradicional, ya que no podrá entenderse que los Papas lo desconocen, lo tergiversan o lo exponen mal. Conviene, sin embargo, refutar aquí una tendencia que vicia los mejores ensayos sobre la materia y que consiste en pensar en una suerte de infalibilidad pontificia al respecto. Una vez más debe decirse que los textos papales, a propósito de esto, valen por lo que ellos contienen de racional y no por una autoridad emanada de la intención de definir dogmas. Por ello, es perfectamente explicable que algunos autores señalen una diferencia entre las tesis de León XIII y las de Tomás de Aquino sobre la propiedad y que el punto en cuestión pueda ser objeto de un libre debate. En cambio, si alguien profesase una concepción individualista de la propiedad, si negara el hecho de que ella debe ser entendida como una función social o si defendiera sistemáticamente el régimen individualista, poniendo obstáculos a su transformación, caería nuevamente en un error doctrinario y dejaría de ser un cristiano que comprende la resonancia temporal de su fe. Habría derecho, pues, para decirle que no es un católico social por mucho que él creyese ser fiel en el fuero interior de su conciencia.

Cuando, por fin, los Papas promueven la idea de la congestión en la empresa no pueden en manera alguna estar definiendo un nuevo dogma. Simplemente se limitan a llamar la atención sobre modificaciones técnicas que podrían adaptarse dentro del espíritu de subsanar las realidades inhumanas a que tiende el sistema de la libre concurrencia y del abuso de la propiedad individualista. Si un creyente no trabaja por introducir tales reformas, apoyándose para ello en una tácita o expresa posición individualista, deberá ser censurado como un falso cristiano, pues no sabe llevar a la realidad las exigencias sociales de su propia moral; pero si deja de actuar en tal sentido sólo por una consideración estrictamente técnica o circunstancial, no podría acusársele. En esta materia, corresponde al político, al sociólogo, al economista decir libremente la última palabra. Lo que está implicado no es su decisión concreta, sino el espíritu de asimilación del problema teórico y su buena voluntad práctica.

Creemos que en esta forma se delimita el espinoso problema a que hemos estado refiriéndonos. Las Encíclicas sociales no son toda la doctrina de la Democracia Cristiana. Son, en cambio, toda la doctrina social de la Iglesia Católica. Entre esta y aquélla hay una coincidencia y una discrepancia. La primera consiste en que la Democracia Cristiana, en cuanto cristiana, no puede ir contra las ideas básicas

desarrolladas en las Encíclicas. La discrepancia radical, a su vez, en que estas últimas definen una posición eclesiástica y la primera constituye una posición política. El interés de la Iglesia permanece dentro de la misión que ella se adjudica: el de proporcionar a los católicos y, en general a los hombres, un marco dentro del cual ellos puedan instituir una sociedad fraterna, entregando a su conciencia de cristianos o de seres racionales la tarea de asimilar verdades, ligadas a la naturaleza de las cosas mismas, y encontrar los modos políticos y económicos de realizarlas. Como siempre, el problema es de intención y de sinceridad.

Y de esta manera creamos también configurando nuestro capítulo referente a la tercera fuente de la Democracia Cristiana, el catolicismo. Es claro que sin la presencia doctrinal y práctica de la Iglesia, su magisterio y acción o el pensamiento de sus fieles no existiría un movimiento social cristiano. Esa presencia ha fluído históricamente de modo muy libre, entrecruzado y complejo. Ha habido fuerzas de avance y de resistencia, choques y colaboraciones. No se ha discernido siempre una misma línea y los aspectos intelectuales puros han influido y recibido influencias de los materiales, incluso a veces ligados al más sórdido de los egoísmos o intransigencias. Pero, todo esto constituye una realidad. La democracia cristiana es, en fin, el fruto de una actitud que ha surgido del catolicismo tradicional y que se ha abierto paso en él a través del énfasis sobre ciertos valores. Ha sido una lucha tenaz. Lo mejor que en ella hay es de pura estirpe cristiana y católica, pero por cierto no es todo el catolicismo histórico ni tampoco todo el catolicismo doctrinario, ni pretende asumir en manera alguna ninguna de estas dos representaciones. Concluamos, pues, encerrando todo esto en una fórmula: la Democracia Cristiana es una política de inspiración cristiana.

(Sacado de "Las fuentes de la democracia cristiana". Capítulo III, pág. 87)

URAM

Las nuevas ideologías y la acción política

1. + La historia social como forma de conocimiento: significado de su ausencia.

La falta de estudios acerca de la historia social del desarrollo de los países latinoamericanos, sobre todo en relación con el período comprendido entre las dos guerras mundiales, es un factor que ha dificultado notablemente la comprensión de ese proceso. Los estudios históricos que existen se circunscriben las más de las veces al campo de la actividad política en sentido estricto, en pocos casos a la evolución de las instituciones económicas y sólo excepcionalmente a la historia social. Por lo general, además, la historia escrita de los países latinoamericanos no se proyecta más allá del siglo XIX o comienzos del XX, lo que da lugar a que sólo rara vez hayan sido expuestos y analizados los orígenes próximos y los estudios iniciales de los procesos contemporáneos de cambio y transformación social. Con mayor razón puede decirse que está aún por hacer el estudio de grupos sociales específicos, de la evolución de las instituciones, de la creación naturaleza y efecto de las ideologías en el desarrollo de las estructuras nacionales latinoamericanas. Algunos de los malentendidos sobre el significado de la industrialización en el desenvolvimiento de estos países se debe a que falta una sólida visión histórica de los procesos sociales ocurridos durante la primera mitad del siglo XX. En efecto, los ya abundantes trabajos de investigación económica y las recientes, aunque escasas, investigaciones sociológicas plantean dilemas y alternativas cuya adecuada respuesta requiere conocer cabalmente la evolución de las instituciones y de las fuerzas sociales e ideologías que han condicionado y condicionan aún el curso de los acontecimientos. Es un hecho, en suma, que las investigaciones económicas y sociológicas - como quiera que hayan sido en número, profundidad y alcance - no han permitido evaluar la significación de los fenómenos parciales estudiados dentro de los marcos más amplios del proceso de transformación de la sociedad tradicional. Por lo tanto, parece razonable pensar que la adecuada aplicación y reinterpretación de modelos científicos, económicos y sociológicos requiere una visión comprensiva de los procesos sociales en su complejidad y en sus tendencias. Esa síntesis sólo puede obtenerse valiéndose de los enfoques y análisis de la moderna historia social.

2. - Importancia de los años veinte

Dentro de la casi absoluta carencia de investigaciones histórico-sociales relativas al período nacional e independiente de los países latinoamericanos, parece crucial la década del 20 para el desarrollo ulterior de dichos países. Es probable, - en efecto, que los orígenes más próximos de la situación presente se remonten al término de la primera guerra mundial. La quiebra del orden europeo tradicional pareció afectar profundamente a la mayoría de los países de América Latina y desencadenar un período de verdadera fermentación revolucionaria. Puede apreciarse el influjo de la revolución soviética, del obrerismo europeo y del socialismo en el proceso de ruptura con los valores tradicionales. Durante la década mencionada, el sindicalismo obrero latinoamericano comienza a cobrar volumen e importancia. De entonces data la forja de una conciencia del "destino histórico" de las repúblicas del área por los nuevos sectores sociales más, sobre todo por los intelectuales. La imagen de una Europa decadente y gastada por los horrores de la guerra frente al emerger de los pueblos jóvenes y vigorosos de América Latina influyó considerablemente en las nuevas generaciones y en los sectores sociales que con su acción y pensamiento hacían de llenar la década del 20. Si se considera que esas generaciones condujeron y orienta-

ron en buena parte el proceso de desarrollo y modernización, no es difícil imaginar la repercusión de aquellos años confusos sobre la evolución posterior de las instituciones políticas, sociales y económicas de los países latinoamericanos. Los grandes dilemas ideológicos de ese período siguieron proyectándose a través de las sucesivas transformaciones sociales que afectaron en forma tan notoria especialmente a los grandes conglomerados urbanos.

Los hombres de la década del 20 tuvieron que enfrentar la crisis de los idearios políticos tradicionales vigentes en sus países desde la independencia misma. El liberalismo y en el conservadorismo, cuyos principios presidieron durante casi cien años la lucha por el poder y el control del Estado, no pudieron responder a los nuevos dilemas dimanados de la gran catástrofe europea y tímida Latina se abrió a nuevas influencias que no tardaron en fructificar. Sin embargo, las condiciones y fuerzas sociales -fruto, en parte, de los cambios- engendraron orientaciones que en la práctica no siempre correspondían a los idearios políticos profesados. La repetición de estas prácticas dio lugar a la formación de protoformas ideológicas en las que coexistían elementos racionales e irracionales y que influyeron poderosamente en la política de las nuevas fuerzas sociales.

3.- El problema de las ideologías y el desarrollo

Es probable que la afirmación de que vivimos en una época post-ideológica tenga validez con respecto a los países que han alcanzado un alto grado de industrialización, pero no ocurre lo mismo en aquellos otros que apenas han iniciado o están a punto de iniciar la modernización de las estructuras tradicionales. Se ha señalado que los modelos ideológicos asociados al desarrollo son distintos de los formulados o incubados en la Europa del siglo XIX. Mientras estos últimos tenían un carácter universalista, humanista, marcadamente intelectual y acentuaban el sentido igualitario y liberal, las nuevas ideologías se orientan en torno al crecimiento económico y al poder nacional. Constituirían así verdaderos instrumentos destinados a facilitar el desarrollo, y con frecuencia serían forjados por los propios líderes y conductores de la modernización a medida de las necesidades y requerimientos de su actividad política. Todo ello impide desconocer la importancia que para el desarrollo tienen las ideologías. ¿Es posible un rápido desarrollo a base de instituciones democráticas? ¿Lo sería, por el contrario, dentro de una estructura social autoritaria? En la respuesta a estas preguntas están implícitos los supuestos de toda política económica y social dentro de las formas de organización estatal contemporáneas. ¿En qué medida ha de contarse con la elección y el sacrificio voluntarios de la gente y en qué medida con la acción autoritaria del Estado? ¿Cuánto de coerción y cuánto de persuasión se necesita para alcanzar las metas de un plan de desarrollo?

Las ideologías tienen por naturaleza un contenido político que aspira a traducirse en actos. Su éxito dependerá en gran parte de la capacidad que tengan para comprometer la conducta de los individuos en la creación de instituciones y en la consecución de metas. Podría decirse que no sólo operan en el mundo de las ideas sino que transforman a las gentes lo que en alguna medida, contribuye a explicar la presencia de elementos no racionales en su composición interna. Las orientaciones políticas y en general los procesos de modernización están profundamente ligados a la movilización de las masas en torno a nuevos propósitos y valores, y en ello juegan las ideologías un papel de capital importancia.

Vale la pena insistir en que las ideologías no son meras creaciones fantásticas, sino más bien el producto de una experiencia histórica. A la vez que expresan e interpretan esa experiencia, no pueden menos de incorporar, consciente o inconscientemente, parte de su contenido emocional. No es tarea simple ajustar las ideologías a los propósitos posibles o reales, a los medios disponibles, y traducirlas al mismo tiempo en programas de acción política. Tal ajuste sólo es posible, por lo general, cuando tanto las ideas como la significación atribuida a los hechos y a la conducta se han ido decantando al término de lo que podría denominarse un "período de maduración" política y económica.

El dilema entre los idearios profesados y la acción política racional es considerablemente complejo. De una parte, la experiencia histórica no es un mero recuerdo acumulado en el decurso del tiempo, sino que deja huellas en instituciones, valores, motivaciones, fuerzas sociales y formas de conflicto; de otra parte, las ideologías, que representan un papel efectivo en las etapas cruciales del proceso de desarrollo, parecen encontrarse sólidamente arraigadas en grupos e instituciones específicas.

Coordina aspiraciones, impulsos y motivaciones —no siempre racionales y no siempre compatibles—, por lo general asociados a idearios políticos, es la compleja tarea de traducir las ideologías en programas de acción política racional.

4.- Balace de la situación existente hacia 1960

Alrededor de 1960 parecía haberse producido cierta uniformidad en la mayoría de los grupos dirigentes latinoamericanos en el sentido de aceptar el desarrollo económico y social como único camino capaz de conducir a las poblaciones respectivas hacia la solución de sus urgentes problemas. No es de extrañar que en muchos programas políticos se hubiera acogido como una de las metas nacionales fundamentales la idea del desarrollo, ni que éste se hubiese convertido en un concepto fácilmente difundido a través de toda suerte de publicaciones.

En el movimiento sindical comenzaba a insinuarse una nueva estrategia que podía formularse dentro de los marcos conceptuales de un proceso nacional de desarrollo. Del mismo modo, los sectores empresariales habían dejado de concebir el progreso de las actividades económicas como una empresa puramente individual. La mayoría de los gobiernos, a su vez, aparecían comprometidos de alguna forma con el desarrollo de las actividades económicas y sociales en cada país, tanto en la gestión interna como en la política internacional. Las diversas medidas políticas —y en general toda suerte de programas y decisiones— comenzaban a ser francamente definidas en función del desarrollo. La idea de planificar éste tendía a encontrarse con eco de manera paulatina incluso en sectores que tradicionalmente habían rechazado la necesidad de una coordinación estatal del esfuerzo nacional. Sin embargo, no era difícil percibir profundas divergencias en la definición de la naturaleza e intensidad de la planificación.

Ya para un observador casual, este consenso era más bien aparente y en el mejor de los casos se circunscribía a los sectores propiamente urbanos de cada país. A veces cabía pensar que, más que un cambio real en las orientaciones, sólo se trataba de modificaciones en la manera de denominar viejos problemas. Podría concederse que, al menos formalmente, existía un clima de opinión favorable al desarrollo general como meta nacional deseable, sin que esto significara la ausencia de radicales diferencias sobre lo que debía entenderse por sociedad desarrollada ni acerca de los medios más adecuados para alcanzar este objetivo. Este aparente acuerdo encontraba a veces considerables dificultades cuando se intentaba traducirlo en medidas concretas de política económica. Las más largas discusiones sobre detalles y aspectos menores y subalternos —a las cuales venía a agregarse la insistencia de algunos grupos en salvaguardar sus propios intereses, y en dar exagerada importancia a puntos doctrinarios— también eran un obstáculo para la aprobación de planes concretos.

Los más diversos programas de acción y las distintas reformas propuestas sufrieron toda suerte de recusaciones que provenían de los más diversos ámbitos de la realidad nacional. Algo semejante ocurría con la aplicación de los proyectos. Estos, por lo general, fueron objeto de críticas enconadas que no siempre correspondían a una evaluación objetiva, hasta el punto de parecer que se dudaba de la buena fe y de la capacidad, tanto de quienes formulaban programas de desarrollo como de sus ejecutores. Las más de las discusiones no hacían sino reflejar las agudas tensiones sociales que prevalecían en los países latinoamericanos, y la desconfianza que impedía adoptar decisiones fundamentales. La experiencia histórica que sufrieron los grupos urbanos de América Latina, y la naturaleza de los cambios ocurridos, parecían haber impreso su sello sobre esas poblaciones. Las huellas eran profundas y condicionaron los tipos de actitud en apariencia contradictorios: de una parte, desconfianza, frustración y escepticismo; de otra —junto a la conciencia del estancamiento— la necesidad de una urgente superación que a menudo tendía a concebirse en términos de transformaciones tan absolutas como designadas de sentido realista.

Ese pesimismo expresaba el desconcierto frente a la relajación de las normas del orden social tradicional y a la vez el sentimiento de que estaba ocurriendo un trastruque en las instituciones, valores y expectativas. Las esperanzas puestas en los cambios, —sobre todo en lo que muchos imaginaban como sus efectos típicos o tal vez socialmente deseables— no correspondían a las consecuencias más visibles en la transformación urbana. Es verdad que el ritmo de la vida se había acelerado, pero la magnitud y complejidad de los problemas parecían haberse multiplicado y los intentos de solución no solían guardar proporción con ellos. No era extraño escuchar a personas que denunciaban la "injusticia" del orden social, que se pronunciaban en favor de toda suerte de reformas y que terminaban mani-

festando su pesimismo. En medio de esta confusión se habían ido perdiendo los lazos de confianza en los dirigentes, en los partidos y hasta en las posibilidades de éxito de cualquier intento de resolver los apremiantes problemas de la colectividad. Tampoco era infrecuente cierto sentido de futilidad. Las generaciones que vivieron todo el período las había tocado comprobar que en muchos casos las mejores iniciativas de los grupos políticos obedecían a propósitos diversos según el momento. Esas mismas generaciones eran testigos de la corrupción que había acompañado a los cambios; recordaban algunas de esas promesas y esperanzas nunca realmente satisfechas, y en ocasiones habían visto que hombres puros y doctrinarios se convertían —una vez en el poder— en meros repartidores de prebendas. Podía decirse, en suma, que se iba diluyendo la fe elemental en la recompensa social que debería acompañar al esfuerzo individual y en las posibilidades de llevar a cabo esfuerzos colectivos fructíferos. La otra cara del pesimismo podía ser la fe casi milagrosa en el hombre providencial y en la revolución salvadora. Para algunos grupos no estaba distante el cambio revolucionario. Era igual que esos grupos se inclinaban a promover o a evitar la revolución o el hombre providencial: todo resultaría en detrimento de las posibilidades de una transformación ordenada. El sentido de un orden social constructivo se había ido desvaneciendo, y muchas veces el temor al cambio vino a ser un factor que influía en la conformidad y el pesimismo que parecían reinar dentro de algunos núcleos urbanos. Para muchos, en suma, el futuro era incierto, y esta sensación de incertidumbre comenzaba a reflejarse seriamente en fenómenos económicos tan importantes como la renuencia a invertir, y la huida de capitales nacionales hacia el extranjero.

5.- Orientaciones ideológicas de un período confuso

Lo se transcribe por no ser de interés específico.

6.- Necesidad de mayor racionalidad en las ideologías del desarrollo

Los elementos no racionales que contienen todas estas orientaciones ideológicas, y las contradicciones inherentes a las diversas proposiciones de conducta que era posible derivar de ellas, permiten señalarlas como verdaderos conatos ideológicos producto de una época de confusión y frustración. Podría decirse que —tanto en sus manifestaciones más extremas como en sus formas atenuadas— las diversas ideologías surgidas en América Latina durante el período 1945-50 no lograron unir las voluntades ni comprometer a las poblaciones en programas más o menos racionales de transformación social y económica, aunque existieron algunos intentos en tal sentido.

Si no lograr una feliz adecuación de los idearios políticos y la acción práctica, muchos de los grupos interesados en el cambio tampoco pudieron formular programas coordinados y racionales para la sustitución del tradicionalismo por estructuras e instituciones más dinámicas. Ese desajuste quizá favoreció en último término el mantenimiento de las estructuras tradicionales, pues la formulación de ideologías congruentes con las posibilidades prácticas de acción podría haber significado un serio avance en la creación del indispensable consenso social que requiere la aplicación de una política de desarrollo. Lo cierto es que todo ellos parece redundar en perjuicio del desarrollo mismo.

En aquellas sociedades dotadas de "tradiciones" e instituciones funcionales con respecto al cambio y a la innovación, los procesos de transformación de las estructuras sociales parecen apoyarse sobre todo en el sistema cultural. En las sociedades de otro tipo constituye un problema la creación del consenso social favorable no sólo con respecto a las metas perseguidas, sino también y fundamentalmente con relación a los medios. Las ideologías que acompañan al desarrollo contribuyen a crear ese consenso en la medida en que logran que las masas y las élites acepten la "necesaria racionalidad" de los sacrificios, las etapas del cambio y las nuevas instituciones.

La solución de los dilemas puramente económicos de la modernización implica decisiones políticas organizadas y coherentes. La velocidad del proceso, su financiamiento y las diversas prioridades no son problemas que puedan resolverse sobre bases teóricas.

Cuestiones tales como el grado de autosuficiencia o interdependencia económica que se persigue, los tipos de empresa elegidos y las presiones a que éstas han de someterse, el problema del control de la natalidad, la dirección y velocidad de la expansión educacional, son antes que nada decisiones políticas cuyo éxito dependerá de la posibilidad de movilizar a la población en torno a ellas.

El desarrollo planificado -sea conforme a idearios democráticos o autoritarios- requiere en cada caso orientaciones ideológicas congruentes con la utilización racional de los medios disponibles. La acentuación del ritual democrático o autoritario por parte de los diversos grupos formadores de opinión no garantiza por sí sólo que, tanto en los conductores como en las masas, exista el necesario consenso para formular y aplicar una política capaz de modificar las instituciones sociales.-

+++++

Tercera Fuente de la Democracia Cristiana:

El Catolicismo Contemporáneo (1)

- Jaime Castillo V. -

El catolicismo es simplemente la Iglesia Católica. Empleamos aquí, sin embargo, aquella expresión, menos concreta, a fin de dar a nuestro pensamiento un sentido más amplio y a la vez más adecuado. En efecto, la expresión Iglesia Católica designa varias cosas. Podemos mencionar con este nombre la unión espiritual de los fieles. Podemos también pensar en ella como en un hecho histórico humano. En el primer sentido, la Iglesia está fuera de nuestros propósitos; en el segundo, hay que hacer una nueva distinción. Distinguimos, en efecto, la Iglesia como Magisterio de doctrina y de moral, por una parte, y, por la otra, la resonancia ética, intelectual o social que las conciencias de los católicos dan a los conceptos, creencias o sentimientos suministrados o impulsados por dicho Magisterio.

Desde este punto de vista, el catolicismo constituye un hecho cuya presencia, en el curso del siglo XIX y XX, no presenta ninguna homogeneidad ni menos univocidad. Por el contrario, se trata de un movimiento complejo en que se advierte el encuentro de tendencias antagónicas, de impulsos de renovación o inercia, la aparición de polos de inquietud espiritual o de egoísmo colectivo. Para juzgar este conjunto, se debe tener en cuenta sin duda el aspecto intelectual doctrinario, pero también el político y el sociológico. Hay pocas investigaciones sobre las bases sociológicas en que reposan las actitudes de los católicos. A veces se mira cualquiera alusión a su respecto como una suerte de profanación. Pero, no cabe duda de que, en muchos países, ellos han actuado como una fuerza conservadora y los católicos en situación de "mandar", se han reclutado dentro de las clases altas de la sociedad. Esta circunstancia influye muy profundamente sobre la conducta política y la apreciación de los conflictos de intereses.

Así, por ejemplo, es indudable que, a pesar de la oposición entre el espíritu capitalista y la tradición del viejo catolicismo medioeval, los católicos fueron adaptándose, en el curso de la Edad Moderna, a las costumbres, métodos y objetivos de la sociedad liberal. El conflicto entre los empresarios y los trabajadores, surgido más o menos rápidamente desde fines del siglo XVIII, movió las conciencias de muchos católicos de selección. Pero ellos empezaron por una repugnancia, no tanto a los fines inmorales de la industria moderna, sino más bien a su espíritu favorable a los cambios materiales. Era el aspecto "revolucionario" lo que hería las concepciones patriarcales, ordenadas y pasivas de los grandes señores que iniciaron la reacción contra el industrialismo. Ellos no estaban concibiendo un mundo que había de surgir hacia adelante, sino que se retrotraían a las experiencias de pasadas épocas. No ocultaban tampoco su repugnancia a las grandes masas ni sentían los sufrimientos de éstas desde dentro. No había una indignación por el estado en que vivían; era, por el contrario, un rechazo intelectual a las premisas disociadoras del nuevo tiempo. Este tipo de católico se oponía a la Revolución Francesa con un sentido de clase. Es decir, no comprendía nada de lo que hubo de justicia en ese movimiento, y limitó su actitud a mostrar repugnancia a los principios filosóficos de que partía.

(1) Hemos dicho ya que el protestantismo se ha ocupado y ha influido menos en materias de orden social.

Las cuestiones de la propiedad, por ejemplo, eran extrañas a las mentes católicas - opositoras al movimiento revolucionario. Las autoridades eclesiásticas, por su parte, impulsaban con frecuencia esa actitud retardataria y, durante casi todo el siglo XIX, se opusieron políticamente a las causas populares o ideológicas que, sin embargo, iban a convertirse en hechos inevitables de la época en gestación. Los altos círculos católicos combatieron, por de pronto, al liberalismo, no sólo como filosofía - cosa que era, por cierto, muy necesaria de hacer -, sino también como política. Y, por consecuencia, la polémica ideológica recubrió las cuestiones de orden político e hizo de la Iglesia Católica la defensora del sistema tradicional. Durante el siglo XIX, la presión de las autoridades eclesiásticas se ordenó contra el liberalismo filosófico, pero ignoró sus bases sociales y económicas. Hasta 1891, la Iglesia no reaccionó, por la vía de su Magisterio, contra el sistema capitalista, ni contra los hechos de injusticia en que este cayó. Es verdad que ellos tocaron la conciencia de numerosos teóricos reformistas católicos; pero la Iglesia, como Magisterio, se conmovió sólo después de 1891, ante la amenaza del socialismo. Más aún, para las Encíclicas sigue constituyendo una preocupación esencial la lucha contra la penetración del socialismo. Los términos en que se le denuncia en los documentos anteriores a *Rerum Novarum* son de apóstrofe escandalizado. No se hace nada por comprender ni el valor de solidaridad de sus principios, ni la elevación moral de algunos de sus sostenedores, ni los hechos a que obedecía. Incluso la propia Encíclica de León XIII está dirigida, en parte no desdeñable, contra el socialismo, como si se tratara aun ent onces de evitar caer en su senda, antes que liberar al trabajador de un mundo regido por la opresión.

La Iglesia condena frecuentemente a la "revolución" y previene contra los "innovadores". El "motu proprio" de Pío X es muy significativo a este respecto. Por lo demás, la batalla general dada por los católicos en el siglo XIX contra el advenimiento de la libertad y de las Constituciones que limitaban el poder de los monarcas absolutos es uno de los errores más flagrantes que se hayan podido cometer en la historia. Eso fue revisado en gran parte por León XIII, gigante del pensamiento y de la acción del catolicismo de aquella época. Él fue quien, junto con definir algunos conceptos, llamó la atención sobre las circunstancias, liberó a los fieles de prohibiciones para actuar en política y ratificó a los estadistas católicos el derecho a juzgar, por sí mismos y como tales, sobre los problemas de aplicación concreta de los principios. A pesar de ello, siguió subsistiendo una tradición conservadora muy poderosa. En muchos países, sobre todo latinos, los católicos eran la corriente ultramontana, los dogmáticos por excelencia, los enemigos del progreso y - origen de todos estos errores - los que trasladaban la metafísica al campo de la política, desnaturalizando una y otra. Ellos apoyaban con insistencia los gobiernos autoritarios y los intereses de las clases poseedoras, y sostenían prejuicios sociales de todo orden. Al mismo tiempo, eran los representantes del poder económico en cada país y los acaparadores de tierras. Los partidos conservadores católicos son, en los países latinoamericanos por ejemplo, los dueños de las grandes posesiones rurales. En esta forma, se verifica la curiosa y asombrosa coincidencia de puntos de vista entre el antiliberalismo y el procapitalismo. En otras palabras, la actitud de los conservadores, a lo largo del siglo XIX y principios del siglo XX, consiste en ser los portavoces de la lucha contra las libertades constitucionales, y, al mismo tiempo, son los representantes del orden económico que permite sustentar la ideología liberal tan combatida. Esta posición fue de hecho patrocinada por muchas autoridades eclesiásticas, las cuales no cesaron de impulsar la lucha contra el liberalismo y los movimientos políticos que lo representaban. La condenación de los principios liberales - sin duda justa en su raíz filosófica y moral - es una manifestación de esa actitud.

Todo lo anterior es una estricta verdad histórica. No podemos comprender nada de las diferencias entre conservadores y demócratacristianos si dejamos de tener presente los hechos señalados. Pero, con todo, vale la pena indicar que, en el fondo del pensamiento católico, aún en sus sectores más reaccionarios desde el punto de vista económico, existió siempre la idea de que el orden social ha de fundarse en un concepto orgánico de la sociedad. Por de pronto, la reacción contra el sistema capitalista se funda en la necesidad de oponerse a la mentalidad de la libre

y desorganiza la iniciativa individual en todos los campos. La idea de lo orgánico, tradicional en la filosofía cristiana y altamente expuesta por Tomás de Aquino, a través del concepto de bien común, sirve de base a la repugnancia contra el liberalismo ideológico y sus naturales implicaciones en otras materias. Es, por ejemplo, muy instructivo señalar que las Encíclicas y Allocuciones pontificias de la segunda mitad del siglo XIX -o sea, la época de más intensa lucha contra el liberalismo político-; contienen una idea muy característica que aflora en todas sus páginas. Ella consiste en mirar - como aborrecible un orden que se estructura de modo anárquico, por una suerte de confluencia individual de voluntades, inteligencias o sentimientos, sin que haya una tarea común ni obedezcan a su concepto objetivo de verdad o de bien. La Iglesia insiste siempre en que la sociedad es un todo orgánico, sometido a un bien común que sirve de regla para la conducta del individuo.

El Papa Pío IX, cuyo criterio social no responde por cierto a las orientaciones posteriores de León XIII, y que se opuso con toda el alma al progreso del liberalismo político, tenía como fundamento remoto una concepción que hoy calificaríamos de avanzada. En una de sus allocuciones se expresaba de este modo:

"Mas, ¿quien no ve, quién no siente perfectamente que una sociedad sustraída a las leyes de la religión y de la verdadera justicia, no puede tener otro fin que el de resumir y acumular riquezas; ni otra ley, en todos sus actos, que el indomable deseo de satisfacer sus pasiones y de buscar sus conveniencias?" (2)

Observamos en el párrafo transcrito la exposición de un pensamiento incompatible con el individualismo. Por cierto, sería erróneo suponer que el Papa está reivindicando preocupaciones de orden social idénticas a las que nos inquietan hoy día. El se halla quizás lejos de relacionar la idea de lo orgánico con la necesidad de cambiar las estructuras del orden capitalista. Pero, no hay duda de que, al señalar como un falso fin la tendencia a acumular riquezas sin sujeción a normas éticas, está al mismo tiempo censurando la base misma del orden fundado en el liberalismo tradicional.

Pero, en suma, no existía hasta allí más que una actitud en el plano ético e ideológico. Hubo necesidad de León XIII para que al catolicismo tomase a este respecto un nuevo curso. Sin embargo, hay en los antecedentes previos, el germen en torno al cual iba a poder desarrollarse un pensamiento social cristiano combativo, una tarea de rebelión. Tal idea vino a madurar en Pío IX. Este pontífice parece hallarse dominado por la necesidad de que la sociedad regrese a una estructura orgánica y abandone, por tanto, el espíritu individualista de los últimos siglos. La noción de "bien común" es siempre el eje fundamental de las enseñanzas. Por eso, la doctrina de la Iglesia se traza como objetivo la reconstitución de los cuerpos intermedios entre el individuo y el Estado, es decir, todas las formas de unidad que pueden dar al hombre una protección contra el poder de los individuos o del Estado. De allí también que el propio Pío IX haya pensado en el corporativismo como una fórmula que realizaría esa aspiración. El carácter positivo de la doctrina se marca así de modo más energético y la necesidad de edificar conceptos teóricos, independientes de las filosofías tradicionales, pasa a ser una tarea absolutamente madura. Tal tendencia es heredada en plenitud por Pío XII. El pensamiento de este Papa, más concreto en muchos aspectos que el de su predecesor, aunque diluido en un estilo a veces muy literario -casi diríamos retórico-, es típicamente organicista. Él no se cansa, en efecto, de llamar la atención sobre la necesidad de los cuerpos intermedios y centra, en todo instante, su doctrina sobre la tesis del bien común. La propiedad, el trabajo y el salario, a su juicio, deben ser ordenados de acuerdo con una estructura orgánica del conjunto social.

Desde 1891, por tanto, el Magisterio eclesiástico alcanza el nivel teórico a que habían llegado los promotores doctrinarios del pensamiento cristiano y encauza a los sacerdotes y a los laicos, hacia la tarea de llevarlo a la práctica. De esta nueva actividad surge el renovado interés de los católicos de selección por el problema -

(2) Quanta cura, 5, Colección Completa de Encíclicas Pontificias, Guadalupe, Buenos Aires