DEMOCRACIA CRISTIANA

Su legado político en Europa y América Latina

PASQUALE SOFIA

DEMOCRACIA CRISTIANA

Su legado político en Europa y América Latina

PASQUALE SOFIA

UNIVERSIDAD CATÓLICA CECILIO ACOSTA

MARACAIBO, 2025

Esta es una obra de investigación arbitrada bajo el sistema de pares ciegos y avalada académicamente por la Universidad Católica Cecilio Acosta

DEMOCRACIA CRISTIANA

Su legado político en Europa y América Latina

Pasquale Sofia (autor)

© UNIVERSIDAD CATÓLICA CECILIO ACOSTA

Febrero, 2025
Maracaibo, Venezuela
1ra edición

ISBN: 978-980-405-020-6
Depósito legal: ZU2025000057

Imagen de portada:
Archivo UNICA

Democracia cristiana. Su legado político en Europa y América Latina /Pasquale Sofia (autor) / 1ra edición impresa / Maracaibo (Venezuela) / Universidad Católica Cecilio Acosta, 2025. 185 pp.

IBSN: 978-980-405-020-6

UNIVERSIDAD CATÓLICA CECILIO ACOSTA

Autoridades

Eduardo Ortigoza
Rector

Gerardo Salas Cohen
Vicerrector

Ginette Gutiérrez
Secretaria

Coordinación de Publicaciones
Lino Latella Calderón

Coordinación del Centro de Diseño Gráfico
(CEDIGRAF)
Israel Baptista Vera

Prólogo

Esta obra titulada «Democracia Cristiana. Su legado político en Europa y América Latina» es fruto de la autoría del doctor Pasquale Sofía, experimentado docente e investigador en el campo de la filosofía política, egresado de la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma.

El contenido del libro es sumamente interesante gracias a la perspectiva histórica que ofrece de la democracia cristiana, así como es valiosa la identificación de sus fuentes fundamentales provenientes del pensamiento bíblico judeocristiano y del magisterio social de la iglesia, progresivamente desarrollado a lo largo de los siglos.

La democracia cristiana es presentada como una reflexión política que pretende articular una determinada y concreta forma de gobierno, sustentada en la integración de los principios cristianos para ser aplicados en el ámbito público. En ella se encuentra el aspecto significativo que aunque la doctrina cristiana no es una doctrina política, queda en evidencia que de la misma surgen inspiraciones y propuestas de formas de vida tanto en lo

personal como en lo social. El mismo Evangelio establece que los discípulos de Cristo desarrollen la tarea de anunciar el Reino de Dios. Tal anuncio conlleva la realización de un nuevo humanismo integral y solidario, abierto a la trascendencia, que constituye una finalidad esencial de la Doctrina social de la Iglesia.

A lo largo de los siglos Iglesias y comunidades cristianas, en la cotidiana vivencia de su fe, han desarrollado un importante cúmulo de orientaciones y de iniciativas animadas básicamente en la práctica de la caridad cristiana dentro de la sociedad, capaces de responder a circunstancias críticas de la historia de la humanidad. El Concilio Vaticano II lo confirma cuando indica, «Donde sea necesario, según las circunstancias de tiempo y de lugar, la misión de la Iglesia puede crear, mejor dicho, debe crear, obras al servicio de todos, particularmente de los necesitados, como son, por ejemplo, las obras de misericordia u otras semejantes» (*Gaudium et Spes,* 42).

Junto a las iniciativas concretas destinadas a la protección de la vida humana, la Iglesia concibe las grandes problemáticas de la humanidad como cuestiones morales que necesitan ser iluminadas por la divina revelación, y con las mejores aplicaciones que de ella se puedan obtener. De tal manera que las necesidades y urgencias de la humanidad, dejan de ser temas meramente políticos, que deben ser resueltos únicamente desde la esfera civil, para quedar integradas en el contenido de la doctrina cristiana.

Así como el romano Publio Terencio Africano escribía, hacia el año 165 (AC), la conocida frase «nada de lo humano me es ajeno», manifestando el significado profundo de la solidaridad, la justicia y la humanidad; conviene llegar al convencimiento de que todas las problemáticas de la vida humana se constituyen en un asunto que interpela también a los que viven de acuerdo con Dios y que manifiestan seguirle.

Con todo sentido el mismo Concilio Vaticano II, en *Gaudium et Spes* (1), declara el siguiente principio: «Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón».

En la misma línea de pensamiento el Papa Benedicto XVI insistía que el cristiano no vive solo y apartado de los demás, sino que vive en comunidad, celebra su fe comunitariamente, comparte con los hermanos y ofrece el testimonio de su vida en medio de una sociedad concreta.

Se hace imposible ocultar que la democracia cristiana ha sido exitosa en importantes momentos de la historia de los últimos siglos, especialmente en Europa y en algunos países de América Latina. Son innegables sus contribuciones a la reconstrucción de Europa después de la segunda guerra, y sus grandes esfuerzos en la lucha por la paz, la libertad y la solidaridad, por defender

la democracia y los derechos humanos, por el desarrollo humano integral.

En la actualidad los fenómenos sociales contemporáneos y los conflictos del mundo global, los avances de la tecnología, junto a las nuevas desigualdades generadas por estos fenómenos, se constituyen en fuente de perennes desafíos que exigen nuevas formas de comprensión de la realidad socio política. Las contribuciones de la democracia cristiana no se deben hacer esperar. Con la incorporación de una optimista mirada de futuro que le permita interpretar y dar soluciones, razonables y plausibles, a las problemáticas, combatiendo y conservando su rica raigambre filosófica humanista y su vocación de organización política popular y de vanguardia social.

Como menciona el autor de esta obra: «En un contexto global marcado por grandes desafíos y oportunidades, resulta imperativo rescatar y actualizar este ideario en acción política, como inspiración a las próximas generaciones de líderes y ciudadanos comprometidos en la construcción y consolidación de sociedades democráticas e inclusivas. La cultura política demócrata cristiana se valora así como una herramienta pedagógica para quienes asumen el reto de comprender y apreciar los fundamentos que han moldeado el devenir histórico de numerosos países democráticos».

Se elevan grandes expectativas ante la vasta experiencia de las agrupaciones demócrata cristianas en la construcción de alianzas que permitan alcanzar los anhelados beneficios del bien común a través de la conquista

de espacios de concertación y cohesión, caracterizados por el respeto a la dignidad de cada individuo. Todo ello se asume como una responsabilidad por un mundo pacífico y por la reconciliación, comenzando siempre por los más cercanos.

Eduardo Ortigoza
Rector
Universidad Católica Cecilio Acosta.

INDICE

Prólogo		p. 6
Introducción		p. 12
Cap. I:	La Democracia Cristiana y sus pioneros en Francia y en Alemania. La mediación entre liberalismo y socialismo en el siglo XIX.	p. 19
Cap. II:	Génesis y desarrollo de la Democracia Cristiana en Italia. Siglos xix y xx.	p. 50
Cap. III:	Encíclicas papales y política: un diálogo constante.	p. 93
Cap. IV:	Pensadores católicos europeos de los siglos XIX y XX y el compromiso político.	p. 128
Cap. V:	Reafirmación de la democracia cristiana. Europa en la postguerra y América Latina en la postindependencia.	p. 157
Conclusión		p. 181

Introducción

El siglo XX se caracterizó por una pluralidad de corrientes ideológicas, algunas de las cuales, como el comunismo, el fascismo y el nazismo, se adscribían a modelos totalitarios. En contraposición, desde sus raíces en el pensamiento biblico y en la Doctrina Social de la Iglesia, surge la corriente demócrata cristiana posicionándose como defensora de los principios democráticos y de los valores humanistas.

Esta obra, fruto de una investigación basada en publicaciones anteriores del autor, participaciones en congresos y seminarios académicos sobre el tema, así como en diálogos con actores políticos de relevancia, sobre todo en la oportunidad de compartir dentro del partido demócrata cristiano en su sede romana en Italia, combina el análisis histórico, filosófico-político y sociológico, explorando la evolución del ideario que conforma la Democracia Cristiana, su influencia en la cultura política contemporánea, así como su impacto en la configuración de las instituciones políticas y sociales de América Latina.

La Democracia Cristiana, arraigada en la tradición teológico-filosófica de la Iglesia, particularmente en el pensamiento de Tomás de Aquino (tomismo), ha expe-

rimentado una notable evolución desde sus orígenes decimonónicos en Europa hasta convertirse en una fuerza política de relevancia transcontinental. Motivado por la necesidad de comprender los desafíos que plantea el escenario político actual, este estudio interdisciplinario se propone como una contribución al campo de las ciencias políticas, buscando ofrecer un marco conceptual para estudiantes, investigadores y actores políticos interesados en el «quepensar y quehacer político» en una realidad global cada vez más compleja y fragmentada.

La relación entre fe y política es un tema recurrente en el pensamiento político. En este contexto, la Democracia Cristiana representa un intento de articular una forma de gobierno que integre los principios cristianos en el ámbito público. La interrogante sobre la existencia de una «democracia cristiana» como modalidad específica de gobierno suscita un debate complejo. Si bien la democracia es un sistema político universalmente reconocido, la adición del adjetivo «cristiana» implica una fundamentación ideal particular.

Esta perspectiva interpreta al ser humano como una criatura divina con una finalidad trascendente. La Democracia Cristiana, por tanto, se diferencia de otras formas de gobierno al integrar una visión del mundo y de la sociedad moldeada por las enseñanzas bíblicas. El ser humano, concebido a partir de una visión cristiana, trasciende su dimensión biológica para situarse como un ser histórico y teleológico. Su finalidad última reside en la instauración de gobiernos sustentados en valo-

res del Reino de Dios. Esta concepción, profundamente arraigada en la tradición occidental, subraya la dualidad antropológica del ser humano, compuesto de materia y espíritu, y lo define como persona, es decir, como un ser relacional y trascendente que dirige su acción política hacia el bien común.

Esta corriente que en su vertiente política se organiza como partido político, se nutre de la rica tradición teológico-filosófica de la Iglesia Católica expresada en el Magisterio y, de manera particular, en la Doctrina Social de la Iglesia (DSI). La DSI como corpus doctrinal ofrece una respuesta política a la «cuestión social», un desafío que ha marcado profundamente a la sociedad desde la Revolución Industrial. Los partidos demócratas cristianos al basarse en estos fundamentos, se configuran como movimientos políticos de masas que buscan traducir valores cristianos en propuestas políticas concretas, conciliando fe y razón, idealismo y realismo.

La DSI coloca su pilar cardinal de la actividad política en la «persona humana», inicio y fin de la vida del hombre asociada a lo terrenal. En el período escolástico, para Tomás de Aquino «persona significa lo más perfecto de toda la naturaleza, el subsistente de naturaleza racional» (S.Th, I, q. 29 a.3). La persona es constituida por el conjunto de alma y cuerpo abierta a la trascendencia (Dios); es libre y mantiene una relación solidaria con las otras personas, caracterizada por el amor fraternal y la realización del «bien común» público. Y el bien común abarca integralmente al ser humano en su totalidad de

cuerpo y espíritu respetando ambas exigencias y, como se afirma en la encíclica *Pacem in terris* de Juan XXIII, «En la época actual se considera que el bien común consiste principalmente en la defensa de los derechos y deberes de 1a persona humana» (n. 60) y para facilitar «(…) al hombre todo lo que éste necesita para vivir una vida verdaderamente humana, como son el alimento, el vestido, la vivienda, el derecho a la libre elección de estado y a fundar una familia, a la educación, al trabajo, a la buena fama, al respeto, a una adecuada información, a obrar de acuerdo con la norma recta de su conciencia, a la protección de la vida privada y a la justa libertad también en materia religiosa» (*Gaudium et Spes*, n. 26). Hoy día, estos derechos y deberes de la persona humana siguen siendo reconocidos en las normas fundamentales (constitucionales) de todos los países democráticos.

Como puede constatarse, el tomismo ha ejercido una profunda influencia en el desarrollo del pensamiento político occidental; al otorgar un papel central a la razón y a la ley natural, Tomás de Aquino contribuye igualmente a la secularización del poder y a la limitación del poder absoluto. Se postula por tanto, en lugar de una soberanía divina transmitida directamente a los monarcas, una soberanía popular que delega su autoridad en el gobernante. Este novedoso plano, desarrollado posteriormente por autores como el jesuita Juan de Mariana, llevó a justificar el tiranicidio como un medio legítimo para poner fin a los abusos de poder. La obra de Mariana, *De rege et regis institutione* de 1599 (Del Rey y de

la institución de la dignidad real), constituye un hito en este debate, al proporcionar una fundamentación teórica para la resistencia a la tiranía.

Si bien las raíces intelectuales de la Democracia Cristiana se encuentran en el pensamiento europeo, su difusión transcontinental ha sido facilita por procesos históricos coloniales y por las misiones evangelizadoras de diversas congregaciones religiosas. La presencia de instituciones católicas, junto con la labor académica de universidades eclesiásticas, han contribuido a la cristianización de vastas regiones del mundo, especialmente de América Latina. Este proceso de transculturación ha dado lugar a una adaptación de los principios teológicos y filosóficos europeos a las realidades socioculturales y políticas de los nuevos contextos, enriqueciendo así el ideario demócrata cristiano con elementos propios de cada región.

Los resultados transcontinentales de la Democracia Cristiana quedan demostrados en las formaciones políticas, su presencia y durabilidad, bajo nombres diferentes[1] en más de cincuenta países, lo cual ha llevado a considerarla como la impulsora del más grande partido voluntario de masas en el mundo occidental. En el año 1961 se crearía la Unión Mundial Demócrata Cristiana, constituida por la Unión Europea Demócrata Cristiana (UEDC), por la Organización Demócrata Cristiana de

[1] Por ejemplo: Partido Popular en España y otros países, Partido Acción Nacional (PAN) en México, Comité de Organización Política Electoral Independiente (COPEI) en Venezuela.

América (ODCA) y por la Unión Demócrata Cristiana de Europa Central (UCDEC). Posteriormente, en 1976, se crearía el Partido Popular Europeo (PPE), calificado como el partido político más grande a nivel europeo. También el Partido Demócrata Cristiano está presente en Africa y Asia.

A diferencia de ideologías totalitarias, la Democracia Cristiana no se ha caracterizado por poseer un sistema ideológico rígido y cerrado. En lugar de una doctrina dogmática, estos partidos o movimientos políticos han priorizado un enfoque pragmático y pluralista, centrado en valores como la solidaridad, la justicia social, la democracia y el respeto a la dignidad humana.

Este preámbulo sugiere al lector la profundización que se realiza en cada capítulo, en el primero de los cuales se trata de la Democracia Cristiana y sus pioneros en Francia y en Alemania. En el segundo capitulo se expone la referencia sobre la Democracia Cristiana italiana, y el binomio inescindible entre la Santa Sede y el Estado italiano. El tercer capítulo se ocupa de la interpretación de las encíclicas papales en su manifestación política. Le sigue el capítulo cuarto, en el cual se presentan los fundamentos filosófico-políticos de algunos de los más importantes representantes católicos europeos de los siglos XIX y XX. En el quinto y último capítulo se trata de la reafirmación de la Democracia Cristiana en el contexto de la democracia liberal y de la economía de mercado en la Europa post Segunda Guerra Mundial y en la América Latina postindependencia ante la expan-

sión del comunismo soviético.

Los intelectuales católicos buscaron articular una «tercera vía» entre el liberalismo capitalista y el socialismo marxista, ofreciendo una alternativa que conciliara la libertad individual con la justicia social. La Democracia Cristiana, heredera de esta tradición, continúa buscando soluciones políticas que respondan a los desafíos de la sociedad contemporánea, sin caer en los extremos ideológicos. La traducción y difusión de obras de pensadores europeos como Maritain, Mounier y otros, ha contribuido a enriquecer el debate intelectual en América Latina y a fortalecer los movimientos católicos en su quehacer político. Proyecto cuya fuente de inspiración debería seguir siendo el mandamiento del amor al prójimo, presente tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, y encuentra su máxima expresión en la afirmación paulina de la unidad de todos los seres humanos en Cristo. En la epístola a los Gálatas San Pablo afirma: «(…) No hay Judío, ni Griego, no hay siervo, ni libre; no hay varón, ni hembra: porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús». La máxima agustiniana «ama y haz lo que quieras» sintetiza esta concepción del amor fraternal como fundamento de la moralidad y como motor de la acción política.

Este libro aspira constituirse en un aporte a lo que seguirá siendo cardinal en el debate de fundamentos filosóficos para la acción política en los países democráticos.

I

LA DEMOCRACIA CRISTIANA Y SUS PIONEROS EN FRANCIA Y EN ALEMANIA. LA MEDIACIÓN ENTRE LIBERALISMO Y SOCIALISMO EN EL SIGLO XIX

Democracia Cristiana: historia de un nombre

Comúnmente se piensa que la expresión «democracia cristiana» ha sido usada por primera vez en Francia durante la revolución, cuando, en 1791 el obispo de Lion, Lamourette, interviniendo en los trabajos de la Asamblea Constituyente, habló de los «luminosos principios de la democracia cristiana»[2], también si la expresión no contenía el sentido que en el siglo XX se le otorgaría. Para el obispo la querella era dirigida a la contraposición entre una Iglesia que se definiría de base, popular y democrática y la Iglesia jerárquica y aristocrática, defensora de los privilegios y del status quo.

Más adelante, en 1848, época de fermentos revolucionarios en casi toda Europa, la encontramos de nuevo en la boca de los intelectuales reunidos en torno al periódico *Ére nouvelle*, donde «democracia cristiana»

[2] Maier, H., (1969), Revolution and Church, Notre Dame, Indiana, p. 88.

asume un significado político que tiende a expresar la conciliación entre cristianismo y democracia y a subrayar la importancia del mensaje evangélico para construir una sociedad fundada sobre valores de participación democrática y de igualdad entre los seres humanos. Y es propiamente otro hombre de Iglesia, el prior Maret, redactor de *Ére nouvelle* quien en 1848 escribe: «La democracia cristiana es el futuro»[3]. Es decir, una democracia concebida según los valores contenidos en el cristianismo, armonizadores de la sociedad, los cuales se constituirían en la linfa vital de la política democrática futura.

Para reencontrar esta expresión debemos llegar al periodo siguiente a la emanación de la encíclica *Rerum novarum* (1891) del papa León XIII, la cual dio impulso a movimientos de conciencias e inteligencias que se orientaron a la realización de un nuevo orden moral y social a nivel universal, donde la causa social recibe una respuesta oficial por parte de la Iglesia católica. De la misma manera, con la encíclica *Graves de Communi* (1901), el pontífice argumenta positivamente sobre la expresión «democracia cristiana», otorgándole una valencia más social que política.

[3] Letamendia, P., (1977), La démocratie chrétienne, Que sais-je?, Vendôme, Francia, p. 10.

> «En algunas partes los que se dedican a esta obra son llamados cristianos sociales, en otras se llama democracia cristiana a la acción y demócratas cristianos a los que le prestan su concurso, en contraposición a la democracia social que persiguen los socialistas. De estas dos últimas denominaciones, si no la primera sociales cristianos, ciertamente la segunda democracia cristiana para muchos es ofensiva por suponer que encierra algo ambiguo y peligroso: temiendo, al efecto, que por este nombre bajo encubierto interés se fomente el régimen popular o se prefiera la democracia a las demás formas políticas, que se restrinja la religión cristiana reduciendo sus miras a la utilidad de la plebe, sin atender en nada el bien de las demás clases, y por último, que bajo ese especioso nombre, se encubra el propósito de sustraerse a todo gobierno legítimo ya civil, ya sagrado» (n. 4).

También enseguida explica muy claramente las diferencia profundas existentes entre la democracia social y finalidad teóricas y programáticas de una posible democracia cristiana.

> «No hay duda alguna sobre lo que pretende la democracia social y a lo que debe aspirar la democracia cristiana. Porque la primera en muchos llega a tal grado la malicia, que admite fuera de lo natural, busca exclusivamente los bienes corpóreos externos, poniendo la felicidad humana en su adquisición y goce. De aquí el deseo de que la autoridad resida en pueblo, para que, suprimidas las clases sociales y nivelados los ciudadanos, se establezca la igualdad de bienes; como consecuencia se aboliría el derecho de propiedad y la fortuna de los particulares así cómo los medios de vida pasarían a ser comunes. Por el contrario la democracia cristiana, por el hecho mismo de recibir ese nombre, debe estar fundamentado en los principios de la fe divina, atendiendo de tal suerte al interés de las masas que procure perfeccionar saludablemente

> los ánimos, destinados a bienes sempiternos. Nada pues para ella tan santo como justicia que manda que se conserve íntegro el derecho de propiedad, defiende la diversidad de clases, propia de toda sociedad bien constituida y quiere que su forma su forma sea la que el mismo Dios su autor ha establecido.
>
> De donde claramente se infiere que nada hay de común entre la democracia social y la cristiana y que entre sí difieren como se diferencia la secta del socialismo y la profesión de la religión cristiana» (n. 5).

Al mismo tiempo el pontífice advierte de no usar el nombre democracia cristiana para identificar un partido político católico, sino vincularlo como nombre a la acción humanitaria social de la Iglesia.

> «No sea empero lícito referir a la política el nombre de democracia cristiana; pues aunque democracia, según su significación y uso de los filósofos, denota régimen popular, sin embargo en la presente materia debe entenderse de modo que, dejado de todo concepto político, únicamente signifique la misma acción benéfica cristiana en favor del pueblo» (n. 6)[4].

Sin embargo, el amanecer del siglo XX se caracterizó por una profunda transformación del panorama geopolítico mundial. En este contexto, la Iglesia católica y sus fieles se vieron compelidos a intensificar su participación en la esfera política, trascendiendo la mera influencia moral para adoptar una postura de acción directa a través de la organización partidista. Tres fenómenos contribuyeron a tal cambio de perspectiva: la Primera Guerra Mundial, la Revolución bolchevique, el surgimiento del fascismo.

---

[4] Leon XIII, (1901), Enciclica Graves de Communi, N. 4, 5, 6.

La Primera Guerra Mundial (1914-1918) representó un punto de inflexión crucial. El conflicto bélico, con su devastador impacto humano y social, evidenció la fragilidad del orden internacional y la urgencia de promover valores como la paz y la justicia. La Iglesia, consciente de su responsabilidad en la construcción de un mundo más humano, impulsó la formación de partidos políticos de inspiración católica que abogaran por la resolución pacífica de los conflictos y la defensa de los derechos fundamentales.

La Revolución bolchevique de 1917, con su ideología atea y su proyecto de transformación social radical, planteó un desafío existencial para la Iglesia. El comunismo, en su afán de erradicar la religión y subvertir el orden establecido, representaba una amenaza directa para los valores y principios del catolicismo. Ante este escenario, la organización política se erigió como un instrumento esencial para la defensa de la fe y la promoción de una alternativa social basada en la doctrina social de la Iglesia.

El surgimiento del fascismo en la década de 1920 añadió una nueva capa de complejidad al panorama político. Los regímenes fascistas, con su nacionalismo exacerbado, su culto al líder y su desprecio por las libertades individuales, representaban una deriva autoritaria que la Iglesia no podía ignorar. La defensa de la democracia, el Estado de derecho y los derechos humanos se convirtió en una prioridad para los partidos políticos católicos, que se erigieron como baluartes frente a la

amenaza totalitaria.

Ante este escenario de crisis y reconfiguración, la organización en partidos políticos se reveló como una herramienta indispensable para los católicos. Les permitió participar activamente en la vida pública, defender sus valores y contribuir a la construcción de un orden social más justo y humano. La acción política, lejos de ser una mera estrategia coyuntural, se convirtió en una expresión coherente de su compromiso con el Evangelio y con el bienestar de la humanidad.

Los orígenes del movimiento demócrata cristiano en Francia y Alemania

1. El movimiento demócrata cristiano, como se ha conocido en los últimos 80 años, nace desde las cenizas dejadas por la Segunda Guerra Mundial, también si su historia y sus pródromos son más antiguos. En efecto, el comienzo de la historia del movimiento puede ser ubicado en la Francia de la primera mitad del siglo XIX. En realidad, también si las ideas centrales de lo que será el movimiento de la democracia cristiana o de sus homólogos se debaten principalmente entre Francia, Alemania e Italia, contribuciones importantes han venido, entre otros, de Holanda con Groen van Prinsterer y Abraham Kuyper, de Belgica con Louis de Potter, en Suiza con el obispo Gaspard Mermillod, en Austria con Karl von Vogelsang, en Gran Bretaña con el azobispo de Westminster Henry Edward Manning y en los Esta-

dos Unidos con el cardenal James Gibbons.

Entre los precursores más importantes del movimiento cristiano de finales del siglo XVIII hasta llegar al siglo XX, Francia incluye los nombres de Hugues-Félicité-Robert de la Mennais –llamado más sencillamente Lamennais-, Dominique Lacordaire, Frédéric Ozanam, Fedric Marc Sagnier, hasta el representativo Robert Schuman, del Movimiento Republicano Popular (MRP). Igualmente en Alemania se recuerda el excelente trabajo del obispo Wilhelm von Ketteler que continúa hasta el estadista Konrad Adenauer.

En el siglo XVIII tuvieron lugar dos fundamentales revoluciones políticas y una socio-económica: por el lado político, la americana y la francesa y, por el lado económico, la revolución industrial. Si las primeras centraron la atención sobre las libertades políticas, sobre la igualdad, la justicia y la autodeterminación de los pueblos, la segunda revolución proclamaba la primacía de la ciencia transformadora y del progreso tecnológico, como franqueamiento del hombre frente a la tiranía de la naturaleza y de las necesidades humanas. Es así que, mientras algunos países se modernizaban y acumulaban grandes capitales y la idea de progreso circulaba con todo su optimismo seduciendo hasta los gobiernos nacionales, la «cuestión social» crecía con igual rapidez.

A causa de la expansión de un capitalismo sin regulación por parte del Estado y sin un autocontrol moral por parte de los grandes capitanes de fábricas, se engendra

una nueva clase llamada proletariado (definida por Karl Marx) o clase obrera que vende su fuerza de trabajo, la cual se une al lumpemproletariado o sector mísero de la sociedad (no incorporada al mundo del trabajo); se constituye un inframundo social que no recibe ninguna atención por parte del Estado ni de la sociedad política. Las luces de la modernidad no brillaban para todos de la misma manera. La multitud no veía mejora a sus condiciones de vida con respecto a la pobreza que habían dejado en los latifundios medioevales.

Si los Estados no estaban preparados a los cambios, tampoco la Iglesia romana estaba preparada a confrontarse con los nuevos fermentos culturales y sociales que atormentaban al mundo. Todavía, más que preocuparse de dialogar con los emergentes actores sociales, se atrincheró en una actitud defensiva e inflexible, percibiendo una amenaza a su gestión de privilegios históricos por parte de los progresistas y el movimiento obrero. Los fieles católicos, por su lado, estaban divididos entre activar una intervención en favor de los míseros y de la cuestión obrera o mantener una actitud de indiferencia para confirmar su fidelidad a la Iglesia. La decisión esperable era no quedarse inactivos en razón de su fe solidaria y misionera. Imperaba aceptar el reto de la confrontación teórica y de la acción política, comenzando acertadamente desde el rescate y la reelaboración en clave política de los principios de solidaridad, igualdad, libertad, justicia, declarados por las revoluciones, rea-

firmando su presencia en la tradición cristiana y en las Escrituras.

El prior Félicité de Lamennais, inspirador del movimiento democrático cristiano, considerando el cristianismo como el referente más alto de los valores y de la espiritualidad humana, no aceptaba una descristianización de la sociedad civil, por lo tanto fue locutor de una convivencia entre el Estado democrático y el cristianismo. Él, en efecto, intentó conciliar algunas visiones y conceptos del socialismo emergente y del liberalismo con la doctrina cristiana, poniendo así las bases que llevaron consecuentemente al desarrollo de la idea política democrática-cristiana. La visión social de Lamennais es muy transparente así como su toma de posición en favor del pueblo que sufre atrapado en los problemas de la historia, en la cual ha sido siempre un actor deuteragonista, siguiendo el ejemplo de Jesús quien se puso de la parte de los pobres y humildes (ptocos). Escribe en el prólogo de su libro *Palabras de un creyente* de 1834, indicando abiertamente así su preferencia:

> «Al pueblo.
>
> Este libro ha sido especialmente compuesto para vosotros. (…) ¡Oh vosotros! A quienes el día es pesado, yo quisiera que pudiese ser para vuestra pobre alma fatigada, lo que es a mediodía en el campo la sombra de un árbol, por mezquino que sea, para aquel que ha trabajado toda la mañana a los ardientes rayos del sol»[5].

[5] Lamennais, F.R., (Ed. Española 1836), Palabras de un creyente, Imprenta J.M. Repullés, Madrid, p. 1.

Lamennais, en la línea del derecho natural, sostiene que ningún hombre puede aprovechar ni someter a los demás, siendo esto un acto contrario al sentido de la Ley Divina, la cual pone a los hombres en cuanto hijos de Dios, iguales frente al Creador y el anhelo a la justicia como perfección para hacer parte del de Reino de Dios. En ese sentido la Iglesia como representante de Dios, tiene la específica finalidad de dirigir y de ser ejemplo en este camino de perfección a lado de la humanidad que sufre.

Muy determinado en sus acusaciones contra el mismo hombre que se ha olvidado de Dios, de su Ley, de su hijo Cristo, sacrificado para la redención de la humanidad, quien por su ciega ignorancia y corrompido por sus pasiones o por el egoísmo, genera sufrimiento a gran parte de sus similares; tal como para Lamennais ha hecho una determinada iglesia sorda al lamento de dolor de su pueblo. Metafóricamente en su libro de batalla titulado *El pueblo* de 1837, declara:

> «Al pasar por esta tierra, como todos pasamos, pobres viajeros de un día, he oído grandes gemidos; he abiertos los ojos, y mis ojos han visto indecibles sufrimientos, e innumerables dolores. Pálida, doliente desfallecida, cubierta de fúnebre manto salpicado de sangre se ha levantado delante de mí, y yo no he podido menos que preguntarme a mí mismo -¿Es ese el hombre, el hombre tal cual le ha creado Dios?»[6].

6 Lamennais, F.R., (Ed. Española 1868), El libro del pueblo, Imprenta de los hijos de Domenech, Barcelona, p. V.

El hombre para el teólogo francés debería considerarse como una única familia, donde los miembros son solidarios entre si y trabajan para el crecimiento y la opulencia de todos. «En una familia todos se interesan por el bien de todos, porque todos se aman y todos participan del común bienestar»[7]. Según él, el pueblo es parte de la sociedad, la parte más amplia, y este masa despreciada da mucho a la sociedad en termino de productividad en el sentido que ara y siembra, produciendo alimentos para todos; con su laboro construye ciudades y levanta civilizaciones en todo el mundo; toma las armas y defiende la patria y las familias de todos; se arriesga en surcar los mares para abrir espacios comerciales y de conocimiento; en una palabra son las bases donde se apoya los pilares materiales del desarrollo y del progreso y las manos que ponen los ladrillos del bienestar. Con todo esto, viven en el dolor, en la escasa consideración por parte de los privilegiados. ¿Qué hace la sociedad para ellos? Se pregunta Lamennais. Lo que hace la sociedad para el pueblo es que:

> «Le condena a luchar sin descanso contra una multitud de obstáculos de toda especie, que opone al mejoramiento de su suerte, al alivio de sus males; le deja apenas una miserable porción del fruto de su trabajo; le trata como el labrador trata a su buey o a su caballo, y aun a veces con menos humanidad; le reduce, en fin, a una servidumbre sin termino y a una miseria sin esperanza»[8].

[8] Lamennais, F.R., Íbidem, p. 18-19.

7 Lamennais, F.R., Íbidem, p. 9.

Las propuestas de Lamennais, que abogaban por una renovación radical de la Iglesia y una mayor sensibilidad social, lo situaron en la vanguardia del pensamiento católico de su época. Su llamado a una conciencia social más activa por parte de los católicos, su simpatía por las ideas republicanas y ciertos elementos socialistas en su ideario, lo convirtieron en una figura controvertida. Estas posiciones lo llevaron a un enfrentamiento directo con la jerarquía eclesiástica, culminando en la condena papal de 1832 a través de la encíclica *Mirari Vos*, que rechazaba explícitamente sus ideas sobre la libertad religiosa y la separación Iglesia-Estado. Posteriormente a la publicación de *Palabras de un creyente*, Lamennais radicalizó su postura, intensificando su crítica al catolicismo conservador y a la jerarquía eclesiástica. Su defensa de un cristianismo liberado de las ataduras institucionales y su abierta oposición al Papa Gregorio XVI, quien defendía posiciones integristas, lo llevaron a ser excomulgado a través de la encíclica *Singulari Nos* de 1834. Este hecho marcó una ruptura definitiva con la Iglesia y consolidó su figura como un pensador independiente y crítico.

En 1830 Lamennais, junto Jean-Baptiste Henri Lacordaire y a Charles René Forbes de Montalembert, fundó el periódico *L'Avenir* (El Porvenir), que se puso en el medio de la lucha ideológica que comenzaba, defendiendo por un lado los valores tradicionales del cris-

tianismo y de la Iglesia, mientras lanzaba el desafío al mundo de la jerarquía eclesiástica, inmóvil y exclusivamente preocupada de gestionar su sobrevivencia en frente de los acontecimientos sociales que atormentaban al continente europeo, diseminado por movimientos revolucionarios. Los sectores católicos progresistas de la época acogieron con beneplácito la Revolución de 1830, interpretándola como una manifestación del anhelo humano por la libertad y la justicia. Estos grupos esperaban que la Iglesia, en su papel de institución moral y espiritual, asumiera un rol protagónico en la promoción de los ideales democráticos y sociales emergentes, considerando que el Evangelio contenía los principios fundamentales para la construcción de una sociedad más justa y equitativa.

En las páginas de *L'Avenir* se sintetizaban las ideas del grupo intelectual católico de esta manera:

> «Nosotros pedimos en primer lugar la libertad de conciencia, o sea la libertad de religión plena, sin distinciones así como sin privilegios; (…) la total distinción de la iglesia del Estado (…). Esta separación necesaria, sin la cual no existiría para los católicos ninguna libertad religiosa, implica por un lado, la abolición del balance eclesiástico (…); por el otro, la independencia absoluta del clero en el orden espiritual (…). Como hoy no puede estar nada de religioso en la política, así en la religión no debe estar nada de político (…). Además, nosotros pedimos la libertad de enseñanza, porque ésta es un derecho natural y es, para así decir, la primera libertad de la familia; porque sin ésta no existe ni libertad de opinión (…)» [9].

[9] De: L'Avenir, 7 diciembre 1830.

En efecto, el prior se hizo portador de instancias como la libertad de imprenta, de religión, de reunión, de instrucción, de organización sindical, del sufragio universal, de la descentralización administrativa, conceptos que trazaron la vía al futuro catolicismo liberal en oposición al catolicismo intransigente. Él auspiciaba que la Iglesia se pondría de parte de los pobres y no de parte de los poderosos y de los monarcas; que la distinción entre las funciones del Estado y de la Iglesia fuese clara y que los católicos se reunieran en un movimiento que los representara.

Jean-Baptiste H. Lacordaire, también sacerdote, continuó la obra de renovación de Lamennais fundando el periódico *L'Ere Nouvelle* (La Nueva era), similar a L'Avenir, mientras su amigo y compañero de batallas ideales, se divorciaba definitivamente de la Iglesia romana para orientarse hacia posiciones democráticas socialistas. El clérigo, racional e idealista al mismo tiempo, con el alma entre enciclopedista y una romántica, desde su púlpito privilegiado de la Catedral de Catedral de Notre-Dame, animaba a la gente y a los intelectuales de su época con sus sermones sobre la misión del cristiano en la sociedad, poniendo la fraternidad y la igualdad, la paz y el progreso como condiciones para una sociedad equitativa, justa y solidaria, al mismo tiempo con vista en el futuro. Exaltaba el rol del cristianismo y de una Iglesia más comprometida con el social, en la línea de Lamennais, interpretando las relaciones sociales, la política y los vínculos trabajo-salario-capital,

bajo la óptica de protección a la persona humana, en su relación con la creación divina.

Otro profeta de su tiempo muy sensible al desarrollo social descontrolado que imponía la industrialización de aquel periodo y que acompañó a Lacordaire en la fundación de *L'Ere Nouvelle*, fue Frédéric Ozanam (1813-1853). Desde Lion, importante ciudad industrial de Francia del siglo XIX, donde ejercía su actividad de docente universitario, su voz es muy activa y fuerte en apoyo a los derechos fundamentales de la persona humana; los cuales en concreto para Ozanam significa entre otros, los derechos de los obreros, el reconocimiento de la propiedad privada, la instrucción y la asistencia pública a los indigentes. Además, el pensador ya denuncia la presencia en la contienda política y social, de aquel odio de clase estigmatizado poco tiempo después por el marxismo; un «odio inconciliable», de clase, en frente del cual según él un cristiano no puede callarse. Todo su esfuerzo como creyente en ámbito político estará dedicado a la reflexión sobre las posibilidades de reconciliar las clases sociales, por medio de los principios propuesto por el Evangelio. En un intercambio epistolar, escribe:

> «La cuestión que divide los hombres de nuestros tiempos no es más una cuestión de forma política, es una cuestión social: se trata de saber quién vencerá, si el espíritu de egoísmo o el espíritu de sacrificio; si la sociedad no será otra cosa que la explotación en favor de los más poderosos o una consagración de cada uno al servicio de todos. (…) Entre estas dos

> armadas enemigas debemos ponernos, si no por impedir, por lo menos para atenuar el choque. Nuestra joven edad (…) nos hacen más fácil esta tarea de mediadores que nos está impuesto como obligación de nuestro título de cristianos»[10].

Y, en 1848 en la Asamblea General, insistirá sobre la importancia de una identificación más profunda por parte de los actores políticos sociales con los problemas de los pobres, dando también un estímulo a la investigación científica en el campo social, haciendo una llamada fuerte e a la sensibilidad respeto al dolor de los demás.

> «Ciertamente nosotros debemos tentar de llegar a la raíz del mal y buscar, por medio de sabias formas sociales, de reducir la miseria difundida. Pero nosotros estamos convencidos que el conocimiento de las reformas deba ser aprendida no tanto reflexionando sobre los libros o discutiendo entre los políticos, sino yendo a visitar los desvanes en los cuales viven los pobres, poniéndose al cabezal del moribundo, sintiendo el frio que ellos sienten y aprendiendo de sus labios la causa de sus dolores. Cuando nosotros hubiésemos hecho esto no solo por pocos meses, sino por años, cuando nosotros hubiésemos estudiado los pobres en sus casas, en las escuelas y en los hospitales (…), entonces nosotros comenzaríamos a comprender un poco el difícil problema de la pobreza. Entonces tendremos el derecho de proponer reformas que, en lugar de generar terror en la sociedad, llevaran paz y esperanza a todos»[11].

Además, recordamos que Ozanam está fuertemente caracterizado por su interés en investigar la relación que existía entre el concepto de democracia y cristianismo

---

[10] A Louis Janmot, Lion, 13 noviembre 1836.

[11] A la Asamblea General, Paris, 14 diciembre 1848 – Bulletin de la Societé de S. V. de P. vol. I, p. 147.

con la finalidad de poner la base para un mayor acercamiento la parte católica más ortodoxa y por lo tanto miedosa hacia los principios democráticos visto como desestabilizadores (ya había pasado con la Revolución francesa) y los principios teóricos de una democracia aun no realizada. Esto lo conlleva a afirmar que: «He creído y creo aun en la posibilidad de la Democracia Cristiana», entendida como valores de igualdad y respeto, fraternidad y bien común.

El año 1848 signa una etapa importante en el escenario político, cultural y social. A parte la Revolución liberal francesa que fue desvitalizada, siguieron las de 1820 y 1830 para finalizar en la de 1848, la cual acabaría con el período de la Restauración de la monarquía en Europa luego de la época napoleónica, se publican en Londres casi contemporáneamente, *El Manifiesto del Partido Comunista* escrito por Karl Marx y Friedrich Engels y *Principios de economía política* de Stuart Mill. Dos obras que fueron el emblema de la radicalización del debate político en torno a la economía, política y sociedad. Este también fue el periodo en el cual, como reacción a la profundización de la lucha entre las ideologías políticas, surgieron los primeros movimientos de inspiración cristianas con más claras y definidas ideas teóricas y programáticas. Es necesario, sin embargo, para los católicos, esperar el fin del siglo XIX para que la Iglesia romana abogue para una acción más directa de los fieles en la política.

Al respecto, el pontificado de León XIII (1878-1903) marca una etapa importante en la evolución del interés católico en la política. Con la encíclica *Rerum novarum* por fin la Iglesia abre las puertas a la «nueva humanidad sufriente». Con este documento declara al mundo su posición, poniéndose resolutivamente de parte de los pobres que surgieron del trabajo industrial (proletariado), reconociendo y tomando posición pública en favor de la «causa obrera». En términos de propuesta política, se distanció muy claramente, bien de las instancias liberales o de las soluciones ofrecidas por los socialistas o por los comunistas; contribuyendo de tal manera a impulsar los movimientos católicos en toda Europa y a liberar las energías intelectuales, así como el activismo de estos grupos. Como doctrina política representó una conciliación entre las dos ideas dominantes de ese tiempo, al generar una vía alternativa original de carácter, personalidad, contenidos y principios propios.

Se debe también recordar que la apertura de León XIII a las cuestiones sociales y políticas a través de sus encíclicas y de las enérgicas posiciones tomadas en favor de la justicia social, sobre el papel del Estado en materia de salvaguardia de los derechos, del bien común, del reconocimiento de las necesidades de las asociaciones obreras cristianas y de los sindicatos de categoría, no fue recibida unánimemente por todo el mundo católico. Además, en varias ocasiones, principalmente por los tradicionalistas conservadores, fue considerada como un manifiesto revolucionario. En Francia algu-

nos años después, con el empuje de la *Rerum Novarum*, Marc Sangnier publicó la revista *Le Sillon* (1897), en torno a la cual se reunió un movimiento (movimiento del Sillon), la cual retomaba el pensamiento de Lamennais, y comenzaba a ejercer una gran influencia sobre los jóvenes católicos y clericos, contribuyendo a expandir el ideal del compromiso social-cristiano, hasta dirigir todas las ideas en la entidad concreta de un partido, el Parti Démocrate Populaire (PDP), el cual se concretó en 1924, algunos años después de la Gran Guerra. Sangnier se vio proscripto El Sillon por Pio X, y luchador incansable en 1912 fundó la «Ligue de la jeune république», la cual se oponía a la línea de los católicos monárquico-nacionalista de la «Action française» de Charles Maurras, al cual fue inicialmente cercano el joven Jacques Maritain.

Seguidamente el PDP, fortificado por el consenso que comenzaba a generar en la misma Francia (todavía modesto: al comienzo de la Segunda Guerra representaba solamente el 2,6%), en los años treinta dio mucho apoyo a los esfuerzos de paz con relación a la situación de Alemania, hasta posicionarse abiertamente contra el nazismo y jugar un rol importante durante el periodo de resistencia al nazi-fascismo. El empeño activo y constante durante todo el conflicto mundial y contando con el consenso engendrado entre los jóvenes católicos, le proporcionó el crecimiento de seguidores, aumentando al mismo tiempo diferencias internas que se concretan en el nacimiento, al final de la Segunda Guerra Mun-

dial, de un nuevo y más poderoso partido de los católicos: el Mouvement Républicain Populaire (MRP), en 1944[12], en el cual se destaca como uno de sus líderes fundadores Robert Schuman, propulsor además de la Comunidad Europea y transatlántica.

2. En 1870 en Alemania se creó una formación política cristiana llamada Deutsche Zentrumspartei (Partido Alemán de Centro), el cual junto a la actividad de voluntariado y beneficencia, unía las reivindicaciones para la mejora de las condiciones de la nueva clase proletaria. Este partido logró una fuerte notoriedad por el coraje demostrado en oponerse a la política inflexible del Canciller Otto von Bismarck. El Deutsche Zentrumspartei, por su posición centralista en el panorama político, tuvo una gran importancia en distintos momentos de la historia alemana del final del ochocientos y la primera mitad del novecientos. En efecto, muy fuerte en la región de Babaría, fue determinante el desarrollo de la política social en un Estado unitario federal dominado significativamente por el liberalismo y protestantismo, en el cual los católicos no podían obtener encargos en la administración pública. Dice Rudolf Lill:

> «También los Estados Alemanes han visto, entre 1860 y el 1880, un periodo dominado por las fuerzas liberales, las cuales constituían en la primera década del imperio bismarkiano, el verdadero partido de gobierno. El liberalismo alemán (como lo suizo), tenía sus profundas raíces en las tradiciones

[12] Arbol N., I democristiani nel mondo, pp. 79-80.

> protestantes, a las cuales se añadía el estatalismo hegeliano. Se generaba una concepción de Estado, historia, sociedad y modernización que dejaba poco espacio a otras formaciones o a autonomías»[13].

De hecho la burguesía protestante en nombre de una economía liberal y de un proceso de modernización, tenía solidas alianzas con el ambiente monárquico, donde el Estado monárquico era fuente única de derecho positivo. Los católicos del entonces, por su lado, intentaban mantener cohesionadas sus tradiciones culturales y sociales y al mismo tiempo intentar de adaptarlas a las exigencias de la nueva sociedad industrial emergente. Observa aun Lill:

> «El catolicismo político nacía como respuesta a un sistema burgués y se desarrollaba en defensa de las clases emergentes y no integradas en el sistema liberal. Divino pues pronto un movimiento interclasista y de integración social»[14].

Los católicos alemanes lograron, por medio de la movilización social, dentro de la lucha entre los dos extremos protestantes/liberales y socialistas, crear un amplio espacio político y económico por medio de la creación de bancos para el microcrédito, cooperativas, sindicatos y varias asociaciones con publicaciones de folletos, periódicos y sermones por parte del clero durante sus homilías. Grandes líderes de la actividad política de los católicos en Alemania fueron Ludwig Windthorst,

---

[13] Lill, R. y Haungs, P., Il movimiento democratico-cristiano in Germania, Conrad Adenauer Stiftung, Roma, p. 8.
[14] Lill, R., Ídem, p. 6.

quien fue el mayor opositor a la política bismarkiana del imperio, fue miembro fundador del partido católico y luchó poderosamente contra la expulsión del clero, sobre todo de los Jesuitas y en favor de la educación católica durante el kulturkampf; el obispo de Maguncia, Wilhelm E. Ketteler, quien pensaba que las solas obras de caridad no resolvían los profundos problemas de la nueva sociedad industrial, quien desde su pulpito privilegiado de la catedral sensibilizaba y educaba su público a la cuestiones sociales.

No fue fácil oponerse a la política del «Canciller de hierro», como era denominado Bismarck. Había ganado la guerra contra la Francia de Napoleón III y había extendido y unido a Alemania en un Estado federal (1866-1871). Además hostilizaba fuertemente a los católicos, los cuales según él, amenazaban la unidad del joven Estado alemán con sus relaciones en constante dependencia de Roma. Los católicos, demostrando lealtad a la Santa Sede, la cual era considerada por el Canciller una potencia extranjera, iban a constituir una transversalidad peligrosa en el país, por el hecho de crear un «Estado dentro de otro Estado».

Para contrastar esta posibilidad, Otto von Bismarck dio vida al Kulturkampf[15] -Lucha Cultural-, para materializar el conflicto legislativo del gobierno alemán contra la Iglesia católica y el Zentrum. El Kulturkampf también se convirtió en una política de impacto contra todas aquellas fuerzas sociales como asociaciones, partidos y movimientos, ubicados sobre todo en áreas

de recién anexión al Segundo Reich Alemán como era Polonia, Alsacia y Lorena, el Reino de Baviera, de mayoría católica.

Enemiga principal era considerada la denominada Ecclesia militans (los miembros de la Iglesia militante están llamados a ser activos en su fe, trabajando por la justicia y la paz en el mundo), y como principal objetivo de ataque se tienen las organizaciones políticas católicas, las cuales para defenderse, se compactaron constituyéndose en un «frente único nacional» contra las graves leyes estimuladas por el Kulturkampf. Como ejemplo se recuerda la ley que desligó el departamento católico del Ministerio de la Cultura (ley de Junio de 1871), a la cual hizo seguimiento la ley pasada a la historia como Kanzelparagraph (Artículo sobre el Púlpito) que llevó a la detención de casi todos los obispos católicos de Prusia. La ley de 11 de Marzo de 1872 establecía el control del Estado sobre el entero sistema escolar, prohibiendo la docencia a los sacerdotes. Otra ley imperial del 4 de Julio de 1872, expulsó a los Jesuitas del territorio alemán, y por medio de otros decretos puso el control sobre las asociaciones conectadas con la Iglesia romana.

Tales normas sancionatorias tuvieron como efecto que el mismo Estado prusiano, como acto consecuen-

---

[15] El termino Kulturkampf –que en sentido amplio indica "un choque entre civilizaciones"- fue usado por Rudolf Virchow, del partido liberal alemán y adversario de Bismarck, para indicar el choque cultural muy duro que se había instaurado en aquel periodo entre Estado alemán e Iglesia católica.

cial de todas las acciones emprendidas, rompiese en 1872 las relaciones diplomáticas con la Santa Sede. Tras el periodo de tensión suscitado a partir de 1876, las relaciones entre la Santa Sede y el Estado alemán experimentaron una notable distensión con la elección de León XIII como papa. El nuevo pontífice priorizó la búsqueda de una reconciliación con Alemania, impulsado por el deseo de restablecer la paz religiosa y de fortalecer la influencia de la Iglesia en el contexto del creciente secularismo europeo. Precisamente la carta de duelo del papa enviada a la Cancillería alemana por los atentados recibidos por el Káiser en mayo y junio de 1878, fueron bien acogidos a corte y contribuyeron a restaurar un clima de distensión entre Alemania y Santa Sede.

El Deutsche Zentrumspartei tomó inspiración de las homilías del obispo Ketteler (1811-1877), quien ya años antes del inicio del Kulturkampf, dio vida a una confrontación verbal muy polémica y tenaz contra indiferencia de la burguesía capitalista alemana hacia los problemas sociales y del trabajo, llegando, en su librito La cuestión obrera y el Cristianismo (1864), a defender la función social de la propiedad, en la legitimidad de la propiedad. Inspirado por la doctrina de Santo Tomás sobre el destino universal de los bienes, von Ketteler defiende la propiedad en cuanto perteneciente al derecho natural, y posesora de una valencia positiva si se interpreta según la caridad cristiana. El obispo en la línea de Lamennais, ha sido precursor y ha contribuido a

dirigir la reflexión y la acción de parte de los católicos de Alemania hacia la «cuestión obrera» y, por ende, sobre el capitalismo como tipo de economía dominante y en continua expansión.

Indudablemente mucha era la resistencia entre los católicos a confrontarse con la nueva realidad, chocados aun por todos los acontecimientos cruentos que habían acompañado la historia europea desde la Revolución Francesa[16] en adelante, y que habían obligado a la Iglesia y a los católicos a cerrarse en posición de defensa por un lado, contra los socialistas y, por otro, contra los liberales laicistas. A pesar de las resistencias, las palabras de Lamennais han perseverado.

En la obra y acción de Ketteler se registran dos momentos. El primero, atestiguado por las famosas seis homilías en la catedral en ocasión del Adviento de 1848, donde se pueden evidenciar los elementos para implantar una reforma política. Por ejemplo, en la primera y segunda predica el obispo presenta la idea católica de la propiedad, donde condena sea el comunismo que pretende abolir la propiedad privada, sea un cierto liberalismo, que pretende un uso ilimitado de ella[17], demos-

16 La Revolución Francesa (1789) transformó profundamente el panorama político y social de Francia, y sus principios afectaron a toda Europa. La Constitución Civil del Clero (1790) fue una de las medidas revolucionarias que más preocuparon a la Iglesia, ya que subordinaba el clero francés al Estado y rompía la unidad con Roma. Pío VI se opuso firmemente a estas medidas y a los principios de la Revolución, que consideraba contrarios a la doctrina católica. La encíclica Adeo nota (1791) aborda la situación de la Iglesia en Francia y la necesidad de proteger la fe católica frente a las innovaciones revolucionarias.

trando ya su posición intermedia entre los dos extremos ideológicos. Dice Gabriele de Rosa, Ketteler «(…) condena sea la abolición de la propiedad privada en el nombre del comunismo, sea la disposición ilimitada de la misma en la línea del liberalismo»[18], con la intención de generar una reflexión y control moral y luego político de la expansión capitalista y del socialismo radical.

Al momento enfático de las homilías el obispo hace seguir una serie de propuestas concretas en términos de acción política y social. Postula que la caridad cristiana, bien puede mitigar los efectos de la desigualdad social, pero no es capaz de transformar las condiciones subyacentes que generan la explotación de la clase obrera ni del trabajo, por ende era necesario actuar en el plan de las reformas institucionales, de las organizaciones corporativista de los trabajadores y de la organización sindical; y el rol de la Iglesia hubiese sido lo de apoyo para desarrollar estas instancias. Era necesaria una acción directa, según Ketteler, tampoco era posible dejar la evolución de la cuestión obrera en la «mano invisible» que soluciona y ajusta el sistema automáticamente en su devenir, así como deseaba el liberismo.

En un discurso a los obreros de Maguncia, el obispo declara:

---

[17] De Rosa, G., a cura di, (2002), I tempi della Rerum Novarum, Ed. Rubbettino, Roma, articulo de Theodor Herr, Analisis del influsso tedesco sulla Rerum Novarun, p. 66.

[18] De Rosa, G. Íbidem.

> «El carácter fundamental que da al movimiento obrero toda su importancia y significado y que pertenence, en realidad, a su esencia, es la tendencia a la socialización obrera que tiene por fin poner la unión de los esfuerzos al servicio de los intereses obreros. La religión no puede menos de apoyar estas asociaciones y desear su triunfo para el bien de la clase obrera»[19].

En un segundo momento, Ketteler, en su escrito *Liberalismo, Socialismo y Cristianismo* de 1871, toma distancia del reformismo social fundamentado en el cooperativismo apoyado por la Iglesia, y, observando la evolución del capitalismo y de la nueva fase industrial, profundiza el valor moral de la justicia social, optando y presionando por realizar una legislación de total protección del obrero, que tome en cuenta entre otros, el horario laboral razonable, el salario digno, los días de descanso, la prohibición del trabajo en fábricas para menores y mujeres, seguros contra el desempleo y los infortunio de trabajo. Con esto el obispo auspicia un rol más directo y activo del Estado en cuestiones de derechos sociales y laborales. A eso se asocia la idea de un control sea moral sea político de la expansión capitalista. El capitalismo y el desarrollo capitalista de la sociedad no puede dejarse en manos invisibles.

---

[19] Citado por Ferrel, G., La Iglesia cuestión social en Europa (S. XIX): causas, tendencias y soluciones, en Teología 74 (1999/2), p. 19.

Al mismo tiempo, el obispo Ketteler se preocupó incluso de elaborar una respuesta teológica y filosófica al proyecto socialista respecto a la propuesta de abolición de la propiedad privada y la dictadura del proletariado. En aquel periodo, el marxismo había logrado una cierta madurez: en 1867 se publicó el primer libro del Capital. El obispo de Maguncia retomó a santo Tomás para responder filosóficamente a las nuevas exigencias, recuperando del pensamiento tomista la idea de que solamente a Dios le espera el principale dominium, el único verdaderamente absoluto, que obligaba a los posesores de bienes y al mismo 'derecho de propiedad' de poner las propias riquezas al servicio de los pobres y de los necesitados. Para Ketteler la propiedad así como la autoridad temporal tienen sus raíces en Dios y, por lo tanto, cooperan por el bien común. De aquí la originalidad y realismo del obispo, quien estimula a la acción católica y a no frenarse ante sencillos reclamos a la caridad y a la confianza en la providencia divina.

El activismo en favor de las reformas sociales y del trabajo de Ketteler, así como de los demás líderes católicos, no quedó sin consecuencias. Al contrario, varios fueron los resultados que lentamente siguieron a sus acciones. Se recuerda, entre otras, la Conferencia sobre la protección de los trabajadores en Berlín en 1890 (Edictos de febrero), convocada por el Káiser Guillermo II, quien pretendía crear una colaboración para la redacción de un estatuto de los trabajadores. Los católicos fueron convocados por el mismo emperador a participar

en la comisión preparatoria. El Káiser envió el programa al mismo pontífice León XIII, pidiéndole de apoyar el proyecto[20].

Bajo el impulso de Ketteler, el partido Zentrum, acogiendo también una parte de activistas protestantes, obtuvo en las elecciones de 1871, de manera contundente, 57 parlamentarios en el Reichstag. Orgulloso de este logro y decidido a no dejarse dominar del régimen prusiano, el partido continuó creciendo hasta lograr la mayoría relativa en el parlamento, lo que mantuvo hasta 1914.

La derrota de la Primera Guerra Mundial llevó Alemania a la constitución de la República de Weimar (1919-1933), a la cual el Zentrum aliado con los socialdemócratas y con los liberales conservadores, participó activamente aportando importantes reformas, entre otras, en el frente del trabajo y de la previdencia social. La República, aunque muy atacada por los comunistas y los nacionalsocialistas (o nazistas), resistió hasta la llegada de la Gran Depresión (1929) que puso en graves dificultades económicas a Alemania, facilitando a los nazis ponerse más en evidencia. Esto se sostuvo hasta cuando, en medio de episodios, el Zentrum, confiando en las promesas de garantías políticas formuladas por Adolf Hitler, el jefe del nazismo, al cual fatalmente apoyó votando a su favor en el acto de investidura (marzo 1933). Pocos días después de las elecciones Hitler, promulgó leyes restrictivas de las libertades, medidas lega-

[20] De Rosa, G., Obra cit., p. 68.

les conocidas como Gleichschaltung -uniformización, sincronización- a las ideas del partido nazi, luego de las elecciones del 1933. Entre las medidas, se recuerda, estaban aquellas pertenecientes a la declaración de ilegalidad por parte de todos los partidos políticos, menos lo hitleriano. Desde este momento el huracán nazi derrotó todos los partidos incluso el Zentrumspartei.

El Partido del Zentrum fue reconstruido en 1945 y corresponde al actual CDU -Union Democrata Cristiana- sobre una base más moderna y más amplia que engloba hasta las confesiones religiosas protestantes, que fueron excluidas.

Bibliografía

Arbol, N., I democristiani nel mondo, Ed. Paoline, Roma,1990.

De Rosa, G., Storia del movimento cattolico, Laterza, Bari, 1966.

Letamendia, P., La démocratie chrétienne, Que sais-je?, Vendôme, 1977.

Maier, H., Revolution and Church, Notre Dame, 1969.

Buonaiuti, E., Storia del cristianesimo, Newton & Comp., Roma, 2002.

Giovagnoli, A., La cultura democristiana, Laterza, Bari, 1991.

San Miguel Pérez, E., El siglo de la democracia cristiana, Dykinson, Madrid, 2006.

San Miguel Pérez, E., La política de los cristianos, Dykinson, Madrid, 2008.

II

GÉNESIS Y DESARROLLO DE LA DEMOCRACIA CRISTIANA EN ITALIA. SIGLOS XIX Y XX

Italia e Iglesia católica, binomio inescindible

La historia de la Iglesia Católica y del Estado italiano se encuentra inextricablemente entrelazada, conformando una unidad dialéctica que ha evolucionado a lo largo de los siglos. Roma, como epicentro tanto del Imperio Romano como de la cristiandad occidental, ha sido el escenario de una compleja interacción entre ambas instituciones. Si bien durante milenios la Iglesia ejerció una influencia preponderante en la península, la unificación de Italia en el siglo XIX marcó un punto de inflexión, generando tensiones entre la Santa Sede y el nuevo Estado nacional, que se vieron reflejadas en la pérdida de los Estados Pontificios.

La pérdida del poder temporal papal en Italia significó un vuelco radical en la historia de las relaciones entre Iglesia y Estado. La transición hacia un nuevo orden político, caracterizado por la separación entre Iglesia y Estado, obligó a los católicos italianos a replantear su rol en la sociedad y a definir una nueva estrategia política. El fin del Estado Pontificio implicó una maduración

del catolicismo político italiano, que se vio forzado a adaptarse a las nuevas condiciones históricas.

El ejercicio del poder temporal por parte de la Iglesia se hace comenzar en el año 728 d.C. con la Donación de Sutri realizada por el rey lombardo Liutprando, y culminó abruptamente en 1870 con la anexión de Roma al Reino de Italia. Este acontecimiento se presentó en la historia de las relaciones Iglesia-Estado, poniendo fin a siglos de coexistencia entre el poder espiritual y el poder temporal en manos del papa y dando inicio a una nueva era caracterizada por la separación entre ambos poderes.

La singularidad de la situación geográfica de la Santa Sede, enclavada en el corazón de Roma, capital de Italia, ha conferido a las relaciones entre ambas entidades un carácter excepcional en el escenario político internacional. La coexistencia de dos Estados soberanos dentro de los mismos límites territoriales ha generado una compleja dinámica institucional, marcada por tensiones y negociaciones constantes. Esta peculiar configuración geopolítica ha convertido a Roma en un epicentro de confluencia entre lo universal (la Iglesia Católica) y lo nacional (el Estado italiano), generando una serie de desafíos y oportunidades para ambas entidades. La profunda interdependencia entre la Santa Sede y el Estado italiano es producto de una compleja trama histórica y cultural. La milenaria presencia de la Iglesia Católica en la península itálica ha forjado un vínculo indisoluble entre ambas entidades, generando una influencia recí-

proca que trasciende las fronteras estatales.

El proceso de unificación italiana, que culminó con la formación de un Estado nacional unitario, implicó la superación de numerosos desafíos de índole política, económica y social. La fragmentación territorial previa, caracterizada por la existencia de múltiples estados con sistemas jurídicos, fiscales y administrativos dispares, exigía una ardua labor de consolidación institucional. A ello se sumaron las dificultades inherentes a la construcción de una identidad nacional común y la necesidad de superar las secuelas económicas de las guerras de unificación (Tercera guerra de independencia). La anexión de Roma en 1870 desencadenó la denominada «cuestión romana», un conflicto abierto entre la Iglesia católica y el joven Estado italiano. El Estado postunitario, con el objetivo de debilitar la influencia de la Iglesia, implementó una serie de medidas represivas, entre las que destacan las llamadas leyes eversivas. Estas leyes, promulgadas la primera con decreto 3036 del 7 de julio de 1866 y la segunda con decreto 3848 la de agosto de 1867, suprimieron órdenes y congregaciones religiosas, así como permitieron la confiscación de sus bienes, con el propósito de socavar el poder económico y social de la Iglesia. Al mismo tiempo en Italia comenzó la modernización del país que, sobre todo en los años 80 y 90 del siglo XIX, generaron grandes conflictos sociales. Es suficiente recordar la desastrosa impuesta sobre la harina (1868) que generó motos de fuertes protestas en todo el país, o la «protesta del estómago» (1898) en la

ciudad de Milán que dejó decenas de muertos entre los manifestantes.

En un contexto de creciente polarización social, caracterizado por una marcada división entre una burguesía acaparadora de los medios de producción y una clase trabajadora en busca de reconocimiento y mayor participación en la vida pública, las ideas de los intelectuales católicos adquieren una relevancia particular. Sus reflexiones, centradas en la justicia social, la solidaridad y la dignidad humana, ofrecen un marco conceptual que permite cuestionar las desigualdades existentes y construir alternativas más equitativas. La caída del Estado Pontificio, si bien supuso una pérdida significativa de poder político para los pontífices, paradójicamente, impulsó un proceso de renovación interna. La Iglesia se vio obligada a replantear su rol en la sociedad, adaptándose a un nuevo contexto histórico caracterizado por profundas transformaciones sociales, políticas y culturales. Este proceso de renovación condujo a una revitalización de la dimensión social de la fe, inspirándose en los ideales de solidaridad y justicia presentes en las raíces del cristianismo.

1. Durante el siglo XIX, la filosofía europea estuvo marcada por una creciente tendencia agnóstica, naturalista y racionalista. Estas corrientes, que rechazaban las bases metafísicas y sobrenaturales de la religión cristiana, proponían una concepción del mundo basada en la razón y la experiencia. Los pensadores ilustrados y

positivistas de la época buscaban construir una sociedad secular, fundada en principios científicos y morales autónomos, y liberada de las constricciones de la fe religiosa.

En el plano político y social se caracterizó por una pluralidad ideológica en la que el liberalismo, el socialismo y el comunismo se erigieron como las principales corrientes políticas y sociales. El liberalismo, al postular la libertad religiosa y de culto, representó la primera gran amenaza al poder tradicional de la Iglesia. Esta ideología, al otorgar al Estado un papel preponderante en la organización social, buscaba limitar la influencia de las instituciones religiosas, subordinándolas al poder civil. Esta tensión entre Iglesia y Estado, exacerbada por la filosofía hegeliana que concebía al Estado como una entidad omnipotente, marcó profundamente el debate intelectual y político de la época. La primera respuesta institucional de la Iglesia católica ante el ascenso del liberalismo se materializó en la encíclica *Mirari vos* del Papa Gregorio XVI. Este documento representa una condena explícita del liberalismo, especialmente de sus postulados relativos a la libertad de prensa y de conciencia. La Santa Sede, a través de esta encíclica, buscaba reafirmar su autoridad y limitar la influencia de las ideas liberales, particularmente en los Estados Pontificios. Es importante destacar que existieron figuras eclesiásticas, principalmente en Francia, que vislumbraron en esta ideología una oportunidad para renovar la Iglesia y liberarla de las ataduras del poder político. Pensadores

como Lamennais, Montalembert y Lacordaire abogaron por una reconciliación entre el catolicismo y el liberalismo, proponiendo una separación clara entre Iglesia y Estado y una mayor autonomía de la Iglesia frente a las injerencias de los poderes civiles.

El socialismo y el comunismo, al igual que el liberalismo, se convirtieron en blancos de las críticas de la Iglesia Católica. Estas ideologías, al proponer una reorganización radical de la sociedad, amenazaban los fundamentos tradicionales de la familia, la propiedad y la autoridad parental. En particular, la concepción marxista de la familia como una institución burguesa y la defensa del comunismo de bienes eran vistas como una amenaza directa al orden social y moral establecido. Para responder a estos desafíos, el papa Pío IX promulgó en 1864 la encíclica *Quanta cura*, en la que condenó de manera explícita el socialismo y el comunismo, así como otras doctrinas que, a su juicio, socavaban la autoridad de la Iglesia y los valores cristianos. Es la primera vez que vienen condenados en un documento oficial del Magisterio de la Iglesia, el socialismo y el comunismo. Afirma el pontífice:

> «Apoyándose en el funestísimo error del comunismo y socialismo, aseguran que la sociedad doméstica debe toda su razón de ser sólo al derecho civil y que, por lo tanto, sólo de la ley civil se derivan y dependen todos los derechos de los padres sobre los hijos y, sobre todo, del derecho de la instrucción y de la educación. Con esas máximas tan impías como sus tentativas, no intentan esos hombres tan falaces sino sus-

> traer, por completo, a la saludable doctrina e influencia de la Iglesia la instrucción y educación de la juventud, para así inficionar y depravar míseramente las tiernas e inconstantes almas de los jóvenes con los errores más perniciosos y con toda clase de vicios» (n. 5).

La encíclica *Quanta cura* y el *Syllabus Errorum*, promulgados por Pío IX en la década de 1860, reflejan la creciente tensión entre la Iglesia católica y las corrientes políticas dominantes en Europa, especialmente en Italia. Ante la secularización acelerada, simbolizada por medidas como las Leyes Siccardi y la Ley Rattazzi[21], que despojaban a la Iglesia de sus bienes y limitaban su influencia, la Santa Sede reaccionó con firmeza, condenando lo que consideraba una subversión de los valores cristianos y una amenaza a su misión evangelizadora. La inclusión de 80 proposiciones erróneas en el *Syllabus* evidencia la preocupación de la Iglesia por preservar su autoridad doctrinal frente a las ideas liberales, nacionalistas y socialistas que desafiaban su concepción del mundo.

La unificación de Italia desencadenó una serie de medidas anticlericales por parte del nuevo Estado italiano. Esta hostilidad estatal hacia la Iglesia Católica generó

---

[21] Se recuerda que la secularización de los bienes eclesiásticos ya se realizó con las Leyes Siccardi, en el Reino de Serdeña a partir de 1848, bajo el reinado de la familia Saboya, los soberanos que realizaron la unidad de Italia; pero es en 1855 con la abolición de todos los órdenes religiosos que no tenían finalidad social, que se expropiaron los bienes eclesiástico en el reinado (Ley Rattazzi n. 878 de 29 de mayo de 1855), para parte de estas leyes extenderlas a al resto de la península luego de la unidad.

un profundo conflicto entre ambos poderes, polarizando la sociedad italiana entre quienes defendían los derechos del papado y quienes abogaban por un Estado laico y anticlerical. En respuesta a esta situación, Pío IX promulgó en 1874 el decreto *Non expedit*[22] (No es oportuno), algunos años después del ingreso del ejército italiano en Roma, que invitaba a los católicos italianos a no participar en la vida política por medio del repudio al ejercicio del voto[23], marcando así un período de enfrentamiento abierto entre la Iglesia y el Estado italiano. Es necesario todavía recordar que, si bien Italia era un país católico, muchos eran entre los mismos grupos católicos que miraban con gran simpatía a la formación del nuevo Estado unitario italiano, reconociendo todavía los intereses eclesiásticos y el libre culto, con la necesidad legítima por parte de la Iglesia a tener un espacio físico donde los sucesores de Pedro pudiesen ejercer en libertad, autonomía y seguridad el culto de Cristo.

Luego de la proclamación del *Syllabus* y del *Non expedit* nació en 1874, bajo el pontificado de Pio IX, la organización Opera dei Congressi[24] (Obra de los Congresos). Este organismo nacido con la finalidad de dar

---

[22] Decreto de la Curia con el cual Pio IX el 10 de Septiembre de 1874 aconsejaba a los católicos a abstenerse de la vida política. El decreto fue revocado definitivamente en 1919 bajo el pontificado de Benedicto XV, quien incluso autorizó en el mismo año al sacerdote siciliano don Luigi Sturzo a fundar un partido católico que se llamó Partido Popular Italiano (PPI).

[23] El Non expedit tuvo un relativo efecto práctico. El porcentaje de los católicos que participaban en las elecciones administrativas era bastante alta, motivados por la más fuerte ansia de contrastar y derrotar el socialismo ateo y anticlerical.

unión a la acción católica en la política y en el quehacer social[25], se puso originalmente sobre posiciones intransigentes contra el Estado italiano de matriz liberal, con la finalidad de defender los derechos de la Iglesia italiana, luego de haber sido aniquilados con la unidad de Italia, de impulsar los ideales religiosos, de coordinar las actividades promocionadas por las asociaciones católicas y por las obras caritativas cristianas, luego de su desmoronamiento realizado por obra de las legislaciones anti eclesiástica italiana. La Estructura, con sede central en la ciudad de Venecia, se ramificó densamente a nivel territorial a través comités locales, regionales, diocesanos y parroquiales; promocionaba varias actividades económico-sociales como la creación de cajas rurales, sociedades de mutuo socorro y cooperativas, generando al mismo tiempo un vasto movimiento de ideas que dio lugar a una «sociología» que enfatizaba el rol de la moral y de la religión frente a los intereses materiales. De tal manera se puso la base para una reflexión

---

[24] La Opera dei Congressi nació en Venecia por la Società della Gioventù Cattolica, con la finalidad de tutelar los derechos de la Iglesia romana después de la entrada en Roma del ejército italiano (la breccia di porta Pia) y de coordinar la acción social de los católicos bloqueados en la acción política por el Non expedit. La Opera se expandirá a tal punto de concentrar casi todas las iniciativas económicas y sociales, logrando entre otra cosa reunir casi 2500 instituciones de varios géneros, entre las cuales 835 cajas rurales, 69 bancos, 774 sociedad obreras, 21 secretariados del pueblo, 43 uniones agrícolas, 107 cooperativas de consumos, 170 uniones profesionales, convirtiendose de tal manera un interlocutor político importante en el panorama italiano.

[25] Gambasin, A., (1958), Il Movimento Sociale nell'Opera dei Congressi (1874-1904), Ed. Universitá Gregoriana, Roma, p. 353.

profunda en la búsqueda de soluciones de los problemas sociales y también poner la semilla para la creación de movimientos y organizaciones políticas de inspiración católicas futuras[26].

Luego de casi treinta años de actividad, las tensiones internas dentro de la Opera dei Congressi, exacerbadas por las aspiraciones de sectores más progresistas, como aquellos vinculados al sacerdote Romolo Murri, de una mayor participación política de los católicos, condujeron a un profundo cisma con la jerarquía eclesiástica. La incompatibilidad entre las visiones de Murri, que abogaba por un compromiso político más activo y directo, y la postura más conservadora de la Santa Sede, culminó en la disolución de la Opera por parte de Pío X en 1904. Sin embargo, a pesar del claro mensaje de la Iglesia con la supresión de este ente, la actividad de los católicos no se paró, al contrario, desde la ceniza de esta nacieron tres organizaciones siempre conectadas con la jerarquía romana: la Unión Popular, la Unión económico-social, la Unión electoral. La actividad de la Opera había generado una experiencia concreta de acción social y engendrado un fuerte impulso a las múltiples organizaciones y asociaciones católicas dinámicas y eficientes, las cuales ratificaban sus presencias y activismo territorial por medio de centenares de revistas, periódicos, mensuales diocesanos, favorecidos sin duda por la

[26] L. J. Rogier, Raphaël Aubert, Roger Aubert, M., y otros, (1984), Nueva Historia de la Iglesia. La Iglesia en el Mundo Moderno, ed. Cristianidad C.A., Madrid, p. 148.

extensa red parroquial en todo el territorio nacional.

A pesar de las recomenaciones contenidas en el *Non expedit*, el fervor social de los católicos italianos no se apagó. Sin embargo, la falta de una representación política institucionalizada limitó significativamente su capacidad de incidir en el debate público y de traducir sus aspiraciones en políticas concretas. La ausencia de un partido político católico que pudiera canalizar las demandas de los fieles generó una sensación de frustración y de impotencia entre los sectores más activos del catolicismo italiano.

La revocación del decreto *Non expedit* por parte de Benedicto XV en 1919 constituyó un viraje histórico de las relaciones entre la Iglesia católica y el Estado italiano. Al liberar a los católicos de las restricciones impuestas a su participación política, se allanó el camino para la fundación del Partido Popular Italiano, impulsado por figuras como el sacerdote Luigi Sturzo. Este nuevo partido, que posteriormente evolucionaría hacia la Democracia Cristiana de Alcide De Gasperi (1942), se convirtió en un actor político de primer orden en la Italia de post Segunda Guerra Mundial, desempeñando un papel fundamental en la construcción de la democracia y en la lucha contra el comunismo.

El pontificado de León XIII resultó ser un periodo de relativa calma en las relaciones entre Iglesia y Estado, y contribuyó a poner las bases para una más madura y fértil relación entre la autoridad civil y la religiosa. Es decir, los católicos, salvaguardados algunos puntos

importantes de garantías al papado, eran siempre menos rígidos sobre el argumento del 'poder temporal', del regreso de la Iglesia al «statu quo», y más concentrados sobre los temas sociales concretos de la pobreza, del trabajo y sobre la idea de una Iglesia que debería ser más ecuménica y contemporánea. A esta exigencia de renovación y de mayor empeño en ámbito social de las amplias masas católica de estudiantes, obreros, empleados, burgueses y clase media profesional emergente, hasta sacerdotes y obispos, vino a favor la encíclica *Rerum novarum*, primer comunicado papal que se ocupa de las problemáticas sociales y del trabajo, la cual inmediatamente se convirtió en el faro para un renovado compromiso entre cristianismo y sociedad.

La encíclica marcó un giro trascendental en la historia de la Doctrina Social de la Iglesia, mereciéndole al pontífice el apelativo de «Papa de los trabajadores». Este documento representó una ruptura con la actitud tradicional de la Iglesia frente a las cuestiones sociales y económicas, abriendo un nuevo capítulo en su relación con el mundo moderno. Al abordar los desafíos planteados por la industrialización y la cuestión social, la encíclica impulsó una profunda renovación del pensamiento católico, permitiendo a la Iglesia superar el aislamiento al que había sido relegada tras la pérdida de los Estados Pontificios y así reinsertarse en el debate público. La aplicación de la ética cristiana a las nuevas condiciones sociales, enfatiza la necesidad de un diálogo constructivo entre los diversos componentes de la

sociedad, promoviendo la afirmación de los derechos y deberes de cada individuo y la búsqueda del bien común como objetivo supremo de la acción política para la configuración de un orden social más humano. En la encíclica se afirma:

> «Nos estimaríamos que, permaneciendo en silencio, faltábamos a nuestro deber. Sin duda que esta grave cuestión pide también la contribución y el esfuerzo de los demás; queremos decir de los gobernantes, de los señores y ricos, y, finalmente, de los mismos por quienes se lucha, de los proletarios; pero afirmamos, sin temor a equivocarnos, que serán inútiles y vanos los intentos de los hombres si se da de lado a la Iglesia» (n. 12).

El cuerpo de principios de moral social cristiana que a partir de León XIII en adelante vinieron promulgados por los pontífices romanos a los católicos, fue comúnmente reconocido como «enseñanza social de la Iglesia». Inspirada en los Evangelios y en la filosofía tomista, esta doctrina ofrece una reflexión profunda sobre las cuestiones sociales y políticas, orientando a los fieles en su compromiso por la construcción de un mundo más justo y fraterno. Según Tomás de Aquino, siendo el poder político de derivación divina está al servicio de la sociedad, y debe cumplir con su herencia de realizar el bien común en las comunidades humanas, debe pues «Corregir, si encuentra algo en desorden; suplir si hay faltas; perfeccionar si puedes mejorar algo» (*Contra Gentiles,* III, cap. 73). León XIII apreciaba tanto la doctrina tomista que promocionó la edición de las obras del pensador dominico como fundamento de la «doctri-

na social cristiana» por su amplio contenido teológico y político social (soberanía, subsidiaridad, bien común, creando los pilares existenciales del concepto de persona humana), considerando la teoría «de la parte y del todo» como la independencia de las varias partes que componen el cuerpo político, que se integra a la finalidad colectiva de la comunidad. Esta larga tradición doctrinaria se transformaría en el tiempo, en un punto de referencia para los católicos que comenzaron a actuar en el campo social, del movimientismo y partidismo políticos en la última década del Ochocientos y todo Novecientos.

Los pioneros del ideario en Italia

A partir de la segunda mitad del siglo XIX, el contexto sociopolítico europeo, marcado por la consolidación del capitalismo industrial y la consiguiente emergencia de la «cuestión social», impulsó a los pensadores católicos de diversos países, entre ellos Italia, a desarrollar una reflexión teórica sobre una política de inspiración cristiana. La concentración de la población en los centros urbanos, la pauperización de las masas trabajadoras y el surgimiento del proletariado como nuevo sujeto social y político generaron una serie de desafíos que exigían una respuesta por parte de la Iglesia católica. La Doctrina Social de la Iglesia, con su énfasis en la dignidad de la persona humana y en la justicia social, se convirtió en un referente fundamental para abordar

estas nuevas realidades.

El auge de la industrialización en la segunda mitad del siglo XIX, si bien impulsó el crecimiento económico y el desarrollo infraestructural de muchos países, no se tradujo en una mejora automática de las condiciones de vida de la clase trabajadora. Por el contrario, la concentración de la población en las ciudades industriales y la explotación laboral dieron lugar a una pauperización masiva y a la formación de extensas zonas marginales habitadas por indigentes; la desigualdad social crearía una situación insostenible que exigía una intervención del Estado. Esta situación, caracterizada por condiciones de vida precarias y por la ausencia de derechos laborales básicos, generó una creciente conciencia de clase y desencadenó un proceso de organización y lucha por parte del proletariado industrial.

El macrocosmos católico italiano –como lo de toda Europa- no quedó indiferente al sufrimiento y a las reivindicaciones de los trabajadores. Si el *Non expedit* había prohibido la participación en la política, después de veinte años la *Rerum novarum*, al contrario, invitaba a la clase popular y a la burguesía moderada filo-católica, a los católicos todos, a ocuparse de la «res publica» y «rei socialis», es decir a intervenir en la vida social y en el tormentoso ámbito del trabajo, de la sociedad y de la política, por medio de la promoción de concretas «obras católicas». Así, bajo el empujón de esta encíclica, comenzaron a proliferar actividades y organizaciones que permearon amplias áreas del país, poniéndose

en conflicto y competitividad con aquellas socialistas ya presentes y consolidadas.

En su texto en latín de 1960, *Historia documentorum Ecclesiae in re sociali a Leone XIII ad Pium XII*, el teólogo jesuita George Jarlot, reporta el comentario del Merqués de Vogüé, quien asiste a la coronación en 1978 de León XIII: «Su coronación nos pareció un simulacro de realidades desaparecidas, la exaltación de un fantasma. De esta ceremonia nos llevamos la impresión de una cosa que termina»[27]. Contrario a las expectativas de muchos, el pontificado de León XIII representó un hito en la historia de la Iglesia católica, marcando un giro significativo en su relación con la sociedad moderna. Al interpretar los signos de los tiempos y reconocer las profundas transformaciones sociales y culturales en curso, León XIII impulsó una renovación del pensamiento católico, adaptando la doctrina de la Iglesia a las nuevas realidades y ofreciendo respuestas concretas a los desafíos planteados por la industrialización y la urbanización. De este modo, la Iglesia recuperó su vocación misionera y se posicionó como un actor relevante en el debate público. El nuevo mundo eclipsaba al viejo.

El gran fermento social que caracterizaba aquel entonces, hizo que León XIII involucraría a una amplia gama de expertos y consultores. La elaboración de la

---

[27] Citado en Farrell, G., La Iglesia y la cuestión social en Europa (s. XIX): Causas, tendencias y soluciones, en Teología, Revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina, Tomo XXXVII, N. 74, 1999/2, p. 10, Buenos Aires.

encíclica *Rerum Novarum* fue un proceso colegial que el papa, consciente de la complejidad de los desafíos planteados por la modernidad, realizaría con un equipo de colaboradores que incluía teólogos, filósofos, sociólogos y juristas. Las aportaciones de estos especialistas, junto con las sugerencias recibidas de diversos sectores de la sociedad católica, influyeron de manera significativa en la redacción final de la encíclica, convirtiéndola en un documento representativo de las corrientes de pensamiento más avanzadas de su tiempo. Nombres famosos como el cardinal James Gibbons estadounidense y el arzobispo de Westminster Henry Edward Manning, fueron entre los más ilustres inspiradores de la Rerum Novarum, siendo muy cercanos ambos al pontífice romano. En un intercambio epistolar con Gibbons, Manning afirmó, imaginando la Iglesia de futuro: «En la era futura, no es con los príncipes y los parlamentos, sino con las grandes masas, con el pueblo, que la Iglesia tratará»[28]. Es decir que la Iglesia no podía substraerse de su rol guía y de escuchar el grito de dolor que venía de su gente, para cumplir con sus principios morales y el legado de Cristo.

La publicación de la *Rerum Novarum* generó una profunda resonancia en el mundo católico, comparable al impacto que el *Manifiesto Comunista* de Marx y Engels tuvo en el movimiento obrero. Sin embargo, ambas obras ofrecían visiones radicalmente distintas sobre la

[28] De Rosa, G., a cura di, (2002), I tempi della Rerum Novarum, Obra cit., en el artículo, L'orizzonte e il contesto di un encíclica, p. 19.

transformación social. Mientras el *Manifiesto* abogaba por una revolución violenta para derrocar el sistema capitalista, la encíclica papal proponía una vía gradual y pacífica para la mejora de las condiciones de vida de los trabajadores, basada en la reforma social y en el diálogo entre las clases sociales. La *Rerum Novarum* defendía así un modelo de desarrollo social que, sin renunciar a los principios cristianos, buscaba conciliar las exigencias de la justicia social con la estabilidad del orden político.

Afirma De Rosa, refiriéndose al empujón que dio la *Rerum Novarum* por ejemplo en Italia:

> «Las estadísticas no mienten, luego de algunos años de la emanación de la Encíclica, el número de las cajas rurales, de las cooperativas, de las uniones obreras católicas, de las uniones espontaneas se difundió enormemente confiriendo al movimiento católico en Italia, en los años más duros de la crisis agraria, una estructura económica digna de relieve, tal de asegurar la admiración del promotor de las cajas rurales en Italia, el liberal León Wollenborg»[29].

El estadista italiano Alcide de Gasperi en su texto *El tiempo y los hombres que prepararon la Rerum Novarum*, afirma que la encíclica hasta influyó sobre el artículo 13 de la Sociedad de las Naciones que se fundó en 1919, además sobre la Carta de Trabajo de Mussolini de 1927 para actualizar y apoyar la cuestión obrera con criterio corporativista[30].

[29] De Rosa, G., Ídem., p. 16.

[30] De Gasperi, A., (1948), El tiempo y los hombres que prepararon la Rerum Novarum, Ed. Difusión, Buenos Aires, p. 187.

El escenario político con la publicación de la *Rerum Novarum* se amplió, trascendió el ámbito nacional italiano, insertándose en un debate intelectual y político de carácter internacional. La Doctrina Social de la Iglesia, así revitalizada, se presentó como una tercera vía frente a las ideologías dominantes de la época: el liberalismo y el socialismo. Al proponer una síntesis entre los principios cristianos y las demandas sociales de la modernidad, la encíclica ofrecía una alternativa a las visiones radicalmente opuestas de las otras dos corrientes de pensamiento, buscando conciliar libertad, justicia social y solidaridad. Además, en el campo del proselitismo político, los movimientos tradicionales sobre todo de origen socialistas que eran los más organizados y estructurados en el territorio, chocaron con las jóvenes fuerzas católicas, también disciplinadas, muy bien preparadas y territorialmente ramificadas por medio de las estructuras parroquiales, dispuestas a dar batalla.

La posición de los católicos en la Europa de finales del siglo XIX era compleja debido a la creciente secularización y a la polarización ideológica. En Italia, esta situación se agravó por la presencia de la Santa Sede en el territorio nacional, lo que generó tensiones tanto con el Estado liberal, caracterizado por un laicismo radical, como con los movimientos obreros inspirados en el marxismo. La Iglesia católica se encontraba así en una posición delicada, debiendo conciliar su autonomía con la necesidad de interactuar con un Estado hostil y de responder a las demandas sociales de un proletariado

cada vez más organizado.

La *Rerum Novarum* se posicionó en un contexto ideológico complejo y plural, enfrentándose a una gama de doctrinas que desafiaban los principios fundamentales de la Iglesia católica. El liberalismo, con su énfasis en la libertad individual y el racionalismo, representaba una amenaza para la autoridad moral de la Iglesia y para su papel en la sociedad. El socialismo, por su parte, cuestionaba la propiedad privada y la desigualdad social, mientras que el comunismo, en su versión más radical, proponía la abolición de la religión, de la familia y del Estado. La encíclica se vio obligada a confrontar estas diversas ideologías, ofreciendo una visión alternativa de la sociedad basada en la solidaridad, la justicia y la dignidad de la persona humana.

La creciente influencia de las mencionadas ideologías en el ámbito político y cultural generó una profunda preocupación entre los católicos, quienes se vieron marginados de la esfera pública. La exclusión de la competencia política y la hegemonía ideológica de estas doctrinas planteaban un serio peligro para la transmisión de la fe y para la misión evangelizadora de la Iglesia. Ante esta situación, los sacerdotes comenzaron una contraofensiva con sermones en las iglesias; abogados, intelectuales, periodistas y profesores en los círculos sociales, en escuelas y universidades. Se activaron revistas y periódicos diocesanos los cuales tenían amplia difusión por medio de parroquias muy ramificadas en todos los territorios; se produjeron ensayos, estudios científicos

y textos literarios; una intensa actividad para estimular una mayor participación de los fieles en la vida social y política. Estas iniciativas contribuyeron a revitalizar el compromiso social de los católicos y a fortalecer su identidad.

La encíclica *Rerum Novarum* se erigió como un referente fundamental de la doctrina social de la Iglesia, proporcionando una guía clara y coherente para la acción de los católicos en un mundo marcado por profundas transformaciones sociales. Al abordar los desafíos planteados por la industrialización y el surgimiento de nuevas ideologías, la encíclica logró unificar a un vasto y diverso cuerpo doctrinal, ofreciendo un marco teórico sólido para la real participación en la vida social y política de los fieles.

2. Entre los más importantes pioneros del pensamiento socio-político católico, se recuerda al jesuita Luigi Taparelli d'Azeglio[31] (1793-1862), quien desempeñó un papel fundamental en el desarrollo de la Doctrina Social de la Iglesia. Sus profundos estudios en filosofía, derecho y política, culminados en la acuñación del término «justicia social», influirían en el pensamiento de León XIII y de la *Rerum Novarum*, asentando las bases teóricas para una reflexión católica sobre los desafíos sociales de la modernidad. Fue rector de Universidad

[31] Famoso es su texto: Saggio teoretico di diritto naturale appoggiato al fatto, de 1843.

Gregoriana de Roma (1824-1829), donde introdujo y desarrolló la filosofía de santo Tomás, influyendo sobre el pensamiento de muchos pontífices posteriores a su tiempo.

En 1850 fue llamado a participar con su aguda pluma a la naciente revista de los jesuitas, *La Civiltà Cattolica*, lo cual le permitió dar mayor énfasis y difusión a la doctrina del tomismo y fundamentar su amplia critica al Estado liberal con sus ordenamientos de tipo privatista y funcionalista, y apoyando el regreso de las corporaciones[32] como elemento independiente y de oposición dinámica a las políticas del liberalismo; además, de insistir sobre la importancia de defender los derechos y deberes políticos y religiosos.

Entre los predecesores del ideal demócrata cristiano, está el profesor Giuseppe Toniolo (1845-1918), economista muy reconocido, quien junto a otros eximios sociólogos nacionales e internacionales, aportó ideas clave para la elaboración de *la Rerum novarum*. La figura de Toniolo es fundamental para comprender los orígenes de la Doctrina Social de la Iglesia. Él dedicó sus esfuerzos a la búsqueda de una vía media entre los extremos del liberalismo económico y el socialismo, proponiendo una síntesis inspirada en los principios cristianos. La esperanza de Toniolo era infundir en el egoísta mundo de la economía y en el ambicioso y utilitario de la política, la ética cristiana, para reducir el resentimiento socialista

[32] Gambasin, A., Obra. Cit., p. 243.

y comunista, que orientaba hacia formas dictatoriales de la vida pública.

Con este intento y para dar un fundamento científico a la viabilidad de sus ideas, Toniolo funda en 1889 primero la Unione Cattolica per gli Studi Sociali en Italia (Unión Católica para los Estudios Sociales en Italia), y luego la *Rivista internazionale di scienze e discipline ausiliarie* (Revista internacional de ciencias y disciplinas auxiliarías). Pero es sobre todo, con el «Programma dei cattolici di fronte al comunismo» (Programa de los católicos frente al comunismo), que crearía las líneas programáticas de la Democracia Cristiana, para la reorganización del Estado, de la administración, de la economía y de la sociedad en general. Comenzando de tal manera a generar las condiciones para una nueva epistemología política, así como de la economía política y social, que servirán posteriormente como plataforma programática para la futura Democracia Cristiana de Romolo Murri y del Partido Popular (1919) de Luigi Sturzo, hasta la Democracia Cristiana fundada por Alcide de Gasperi en plena Segunda Guerra Mundial.

Así de fuerte era el credo de Toniolo repuesto en las nuevas ideas que promovía y en la posibilidad de sus realizaciones concreta, que les permitirá declarar «En el futuro está claro que la disputa se decidirá entre socialismo y catolicismo (…); ¡pero el porvenir está con nosotros! Él de la Democracia Cristiana»[33]. De tal manera, el profesor trazó las líneas morales y programáticas que

[33] Toniolo, G. (1952), Lettere, Vol. I, Ed. COO, Cittá del Vaticano, p. 348.

constituirán la base de los futuros movimientos de inspiración católica en Italia. Junto a los valores cristianos tradicionales de solidaridad, familia, cultura, educación religiosa y civil, se agrega el fomento del corporativismo como expresión de una espontánea organización popular inspiradas a las reglas democráticas (lejana del corporativismo fascista y nazista)[34], de la pequeña propiedad campesina y el apoyo al desarrollo de la clase media en crecimiento en las áreas urbanas, como futura base electoral de los partidos católicos. Además, se encausó sustancialmente la descentralización administrativa, el sostenimiento al microcrédito, las fundaciones de cooperativas, la tutela del trabajo femenino y de los menores. Tales propuestas se trasladarán en el mismo concepto de Democracia Cristiana, que Toniolo define como aquel ordenamiento civil en el cual todas las componentes sociales, jurídicas y económicas cooperan proporcionalmente al bien común de todos los ciudadanos, para generar un progreso compartido.

El pensamiento de Toniolo, profundo y abarcante, sirvió de inspiración y fundamento para numerosos intelectuales y políticos católicos, entre los que destacan dos sacerdotes, Romolo Murri y Luigi Sturzo, figuras clave en el surgimiento de la Democracia cristiana.

Romolo Murri (1870-1944) fue entre lo más fervientes y apasionados pensadores, además de activista del movimiento democratacristiano. Representante de un

[34] Spiazzi, R., (1992), Enciclopedia del pensiero sociale cristiano, Ed. Studio Domenicano, Bologna, p. 817.

cristianismo quijotesco y en muchos aspectos radical, Murri fue muy polémico sobre todo en relación a los tradicionales privilegios de la Iglesia católica y contra una jerarquía eclesiástica temerosa de tomar posiciones de vanguardia en el escenario socio político entre Ochocientos y Novecientos. También lanza críticas constantes a las acciones de los católicos tradicionalistas para estimularlos hacia una cultura cristiana renovada, en líneas con los tiempos; que genere una «nueva socialidad» y una espiritualidad más alineada con la vida de Cristo; en fin, busca puntos de encuentro entre los católicos, para crear un renovado dialogo sobre la base de los que une y no de los divide. Por eso su tarea y su desafío intelectual fue el de buscar enlaces entre la idea de democracia y el cristianismo, así como entre la Doctrina Social de la Iglesia y el socialismo[35].

Cercanos inicialmente al ideario de Murri, sobre todo en la parte programática del movimiento político, varios intelectuales católicos lentamente toman distancia del sacerdote principalmente por la radicalización de su crítica a las autoridades católicas, por su cercanía al movimiento de ideas modernistas[36] y por la coincidencia de varios puntos de su teoría con las ideas socialistas. Esa evolución de su pensamiento induce a abandonar el hábito talar y a entrar en las filas del Partido Radical.

El encuentro doctrinario con el cardenal jesuita Luis

[35] Bedeschi, L. (1966), I pionieri della D.C. 1896-1906, Il Saggiatore, Milano, pp. 423-428.

Billot en la Universidad Gregoriana, y con el filósofo socialista Antonio Labriola, permitió a Murri abrirse intelectualmente a las corrientes contrapuestas de la cultura del tiempo y luego a intentar la conciliación o el reciproco reconocimiento y respeto entre ellos. Esta experiencia lo estimuló a reflexionar sobre la posibilidad de conjugar la doctrina católica con la ideología socialista, que en términos teóricos, significaba relacionar la filosofía tomista con el materialismo histórico.

Así como Toniolo, también Murri se conduce por la misma línea de la búsqueda de una «nueva vía», un camino de mediación entre las propuestas dominantes en el panorama político. Impulsado por su fe cristiana y su formación sacerdotal, Murri buscó, tanto a través del ejercicio intelectual como de la acción concreta, establecer un punto de convergencia y diálogo constructivo entre los diversos actores de la vida política y social. Su objetivo era fundamentar este diálogo en una cultura humana renovada, basada en el acuerdo, la fraternidad entendida como respeto mutuo, y la buena voluntad concebida como comprensión empática. El todo, con la finalidad de crear ágoras de civilizaciones, donde se pudiesen debatir las diversas posiciones ideales, sin odio ni resentimiento, más bien con carácter de apertura al «otro», con actitud de tolerancia hacia a otro ser que se

---

[36] El modernismo, entre otras cosas, fue una corriente del pensamiento católico que intentó adaptar la doctrina filosófica católica a los tiempos contemporáneos (modernizar). El movimiento fue condenado por Pio X con la encíclica Pascendi Dominici Gregis de 1907.

postula, así como ensenaba el Evangelio.

Para realizar este proyecto Murri daría vida a varias revistas y periódicos, asociaciones y movimientos, hasta llegar a crear un movimiento-partido llamado «Democracia Cristiana». Este movimiento fue reconocido por el papa León XIII con la encíclica *Graves de communi*, pero sin darle aún una calificación política, manteniéndolo en el área asociacionismo, como ya se ha referido.

Lo que León XIII prudentemente había permitido, pocos años después fue suprimido por el papa Pio X con el decreto *Lamentabili* (1907), al cual siguió en el mismo año la encíclica *Pascendi* (1907). Ambos documentos se expresaron firmemente contra el fenómeno del Modernismo teológico, y tuvieron como consecuencia concreta el cierre de la Obra de los Congresos, incluso por la cercanía del director de la organización, Giovanni Grisoli, al ideario murriano. Muchos de la élite intelectual católica al igual que Murri cayeron bajo ese 'golpe' papal y curial, tanto que fueron redimensionados y hasta serrados movimientos y organizaciones políticas aparentemente influenciados por ideas vanguardistas o cercanas al socialismo, para retomar un control más directo sobre la doctrina y de las organizaciones por parte de la Curia romana.

En la encíclica *Pascendi* el pontífice afirma:

> «(…) es preciso reconocer que en estos últimos tiempos ha crecido, en modo extraño, el número de los enemigos de la cruz de Cristo, los cuales, con artes enteramente nuevas y llenas de perfidia, se esfuerzan por aniquilar las energías vitales de la Iglesia, y hasta por destruir totalmente, si les

> fuera posible, el reino de Jesucristo. Guardar silencio no es ya decoroso, si no queremos aparecer infieles al más sacrosanto de nuestros deberes (…).
>
> Hablamos, venerables hermanos, de un gran número de católicos seglares y, lo que es aún más deplorable, hasta de sacerdotes, los cuales, so pretexto de amor a la Iglesia, faltos en absoluto de conocimientos serios en filosofía y teología, e impregnados, por lo contrario, hasta la médula de los huesos, con venenosos errores bebidos en los escritos de los adversarios del catolicismo, se presentan, con desprecio de toda modestia, como restauradores de la Iglesia, y en apretada falange asaltan con audacia todo cuanto hay de más sagrado en la obra de Jesucristo, sin respetar ni aun la propia persona del divino Redentor, que con sacrílega temeridad rebajan a la categoría de puro y simple hombre» (n. 1).

Y en el siguiente punto continúa:

> «(…) Son seguramente enemigos de la Iglesia, y no se apartará de lo verdadero quien dijere que ésta no los ha tenido peores. Porque, en efecto, como ya hemos dicho, ellos traman la ruina de la Iglesia, no desde fuera, sino desde dentro: en nuestros días, el peligro está casi en las entrañas mismas de la Iglesia y en sus mismas venas; y el daño producido por tales enemigos es tanto más inevitable cuanto más a fondo conocen a la Iglesia» (n. 2).

Apodado como el «cura rebelde» por su posiciones en continua confrontación con la jerarquía católica, Murri, manteniendo fe a su mote, no acepta las condiciones impuestas por la Curia, ni comparte el exceso de prudencia, ni acepta la supresión de las actividades que, según él, tanto habían hecho avanzar y proliferar la «ideología cristiana» dentro de los diferentes estratos de la sociedad. Tanto es así que como respuesta a lo que él consideraba una verdadera injerencia por parte de

la Iglesia, fonda la Lega Democratica Nazionale (Liga Democratica Nacional). Por este acto, recibirá la pena canoníca de suspensión a Divinis, es decir la prohibición de administrar los sacramentos.

En el plan doctrinario Murri estaba convencido que las ideas opuestas por naturaleza, como lo eran socialismo y catolicismo, siendo modificables por las circunstancias y por la voluntad, si se persigue un fin honesto y con la meta del bien común, existía la posibilidad concreta de un punto de encuentro. Lograr esta coincidencia hubiese equilibrado y hecha meno áspera la contienda política y más estable la sociedad. Al mismo tiempo hubiese constituido una ruta nueva en el panorama estático de la disputa político social. Por esta razón, él nunca dejaba de intentar la vía del acercamiento y de tejer bases para el dialogo, apoyándose y resaltando los puntos en común entre las dos doctrinas.

Como testimonio de estos esfuerzos de Murri para crear un clima más sereno y fraterno de discusión entre las diversas facciones políticas, se reporta una parte de una carta escrita por él al diputado Filippo Turati, fundador del Partido Socialista Italiano (1892), en la tentativa de conciliar los que parecen dos mundos incomunicables entre ellos. En este intercambio epistolar él subraya con decisión el sentido democrático de justicia y de pluralismo, necesarios para instaurar una convivencia civil; solicita el reconocimiento de las diferencias de las partes políticas, como representación de las diferencias de pensamiento presente en la sociedad, aludiendo al

derecho de todas las partes a la contribución de la construcción de una sociedad más equilibrada y más justa, y así, romper la rigidez impuesta por la estructura de la ideología y por la violencia que genera, para realizar cambios sociales en función del bien común.

> «Como cada partido debe haber clara la visión de lo que quiere y entiende, así dos diversos partidos, justamente porque son dos y no uno, deben tener la visión clara de lo que los divide; pero esta no debe excluir la visión igualmente clara de lo que los une o puede eventualmente unirlos: si también los partidos deben ser expresión fiel (…), de intereses y de tendencias vivas y difundidas en esta o aquella parte del cuerpo social y servir a los progresos de esto y de la vida colectiva, a los sucesos del partido mismo y de sus miras exclusivistas. (…) Ahora, lo que en muchas circunstancias divide a los democráticos cristianos y socialistas y los hace adversarios así como violentos, no es lo que cada uno de ellos tiene propiamente (de positivo), sino el defecto que ellos tienen en común de la inmadurez política, el dominio de las pasiones, la poca actitud a la acción meditada y sincera».

Y sigue anhelando al uso de la razón y al valor de la tolerancia recíproca entre los varios grupos políticos, cada uno persuadido de ser detentor de verdades absolutas.

> «Ya que hay más partidos y que cada uno de ellos está en su buen derecho, conviene aprender a vivir los unos cerca de los otros y concederse recíprocamente el derecho de ser lo que uno es. Pero en una cosa nosotros debemos desear al partido socialista, al republicano, al clerical, al radical o al monárquico, diferentes de los que son; (…) Manifestarse en la vulgaridad de los medios de lucha, en la violencia de la ofensa y de la calumnia, en el uso intemperante del poder conquistado, malos hombres, malos ciudadanos, malos admi-

> nistradores, es la mejor manera de damnificar no solo la vida pública, sino también los ideales y los intereses del partido».

Dirigiéndose directamente a Turati, le solicita a reflexionar sobre los aspectos éticos de las relaciones políticas para mantener las contiendas para el poder dentro de los límites de la formalidad y del decoro que caracteriza las civilizaciones más avanzadas.

> «Usted (…) ha recordado muchas veces a los colegas socialistas y a los amigos republicanos y radicales, los deberes de la seriedad, de la honestidad y de la educación política, en relación con las otras clases sociales, con los partidos liberales y el Estado; haga un paso más, aplicando los mismos criterios en las relaciones entre socialistas y católicos, entre socialistas y social cristianos; y diga a los suyos que los partidos de pueblos civilizados en el nombre de grandes intereses comunes, se deben recíproca sinceridad, tolerancia y cortesía y se deben a sí mismo y al público una conducta en cada contingencia, decorosa y serena»[37].

Las actividades de Murri fueron primero culturales y luego de acción política. Su mensaje, en al igual que Lamennais, era principalmente directo a responsabilizar el clero con respecto a su misión originaria y dirigir hacia una nueva acción de la Iglesia en el mundo y, en consecuencia, a convencer al laicado católico a asumir la responsabilidad de la auténtica misión cristiana del dono, de la gratuidad, de la construcción del Reino de Dios en la tierra. Por otra parte, deseaba transformar sus

---

[37] Bedeschi, L., (1966), I pionieri della D.C. 1896-1906, Il Saggiatore, Milano, pp. 484-487. Traducción propia.

ideas en ideología política, para encausar en una identidad de partido a las fuerzas católicas, estimulándolas a encontrar una unión de pensamiento y de orientación común, frente a las divisiones internas entre conservadores y progresistas, entre localismos y cultura unitaria nacional, para enfrentarse más orgánicamente a los movimientos laicistas y estatalistas consolidados ya desde años en el panorama político italiano e internacional. Este propósito lo condujo a dar vida al movimiento político de la Democracia Cristiana en 1901. Afirma:

> «Integrar el programa de la acción pública con prácticas y sólidas propuestas con disposiciones para las otras formas de crisis social, agraria, industrial, literaria, moral, que apenan el país, e integrar a la acción con iniciativas dirigidas a actuar según las disposiciones. (…) Tentamos de superar los intereses, las tradiciones, las maneras locales, para rendirnos una posible cultura, una literatura de partido, una sintonía nacional. Además, sobre todo, tentamos de liberarnos de este fatal espíritu burgués o aristocrático conservador que esteriliza el trabajo de los católicos en las naciones latinas y que es también hoy en día el más grave obstáculo en nuestros libres movimientos del campo político: multipliquemos los congresos de estudio, las publicaciones, las conferencias, todo aquel que sirva a favorecer el compromiso común y encontrar la media vía entre el espíritu democrático impetuoso de algunos y la reproblable lentitud y contraposición de los demás»[38].

[38] Bedeschi, L., (1966), Op.cit., pp. 421-422.

El gran activismo de Murri, ya lo había conducido a ser uno de los promotores de la Federación Universitaria Católica Italiana (FUCI, 1894) y de la Lega nazionale italiana (Liga nacional italiana, 1905); al mismo tiempo también activista y cofundador de las revistas *Vita nova* (1895), *Cultura sociale* (1898), *Il domani d'Italia* (1901), *Rivista di cultur*a (1906), *Il commento* (1910).

Si bien el movimiento murriano de la Democracia Cristiana tuvo breve vida en parte por la prudencia vaticana no predispuesta a aventuras políticas nuevas y en parte por las tendencias modernistas del sacerdote, determinadamente adversada por la jerarquía católica, las ideas sembradas por Romolo Murri y el entusiasmo trasmitido a un grande número de católicos, perdurarían en el tiempo. En efecto su inspiración, los propósitos así como las ideas y la esperanza, trasladaron en otro sacerdote, Luigi Sturzo (1871-1959), quien consolidaría un proyecto político y social de largo alcance, institucionalizando las apiraciones políticas católicas. Don Sturzo, recogiendo la herencia ideal y programática de Toniolo y de Murri, asumió la tarea de prolongar y realizar las ideas de sus predecesores, dando vida a un partido político aceptado finalmente por la jerarquía pontificia y que fuera el centro de identificación de los moderados, de la clase trabajadora, de la clase media en expansión, de la alta burguesía cercana a los sentimientos y a los valores religiosos, en una palabra: un partido interclasista. Asimismo, dispuesto a defender la democracia y a promocionar la solidaridad dentro y entre las clases so-

ciales, con la finalidad de fundamentar la sociedad por medio de un nuevo humanismo cristiano.

Gran organizador político y social, antes de dar vida al mencionado partido, don Sturzo fundó, en la ciudad siciliana de Caltagirone su ciudad natal, una caja rural y una cooperativa, además del periódico La croce di Costantino en 1897, hecho que atrajo las molestias de los liberales y masones de la Sicilia de aquel tiempo. Conocedor de los problemas de la Italia del Sur, mucho se prodigó para sensibilizar a las masas católicas, pequeños fabricantes y agrarios, respecto a los desafíos que provenían de las grandes fábricas y de la competencia internacional. Sólido y animador de masas, don Sturzo llevó unidos a los católicos a las elecciones administrativas en su ciudad en 1902. En 1905 fue nombrado Consejero provincial en la Provincia de Catania y en el mismo año, vice alcalde de Caltagirone.

Entre otros cargos importantes obtuvo el nombramiento como Secretario General, de la Junta Central de la Acción Católica Italiana, en 1905. Luego de esta amplia trayectoria política, en el año 1919 funda el Partido Popular Italiano (PPI), uniendo a los católicos por primera vez en la historia italiana en una identidad no solo espiritual, sino también política y de acción social. Empresa muy compleja vista la enorme oposición entre facciones católicas: entre democráticos y no democráticos, corrientes filo-eclesiásticas, entre progresistas y conservadores, cofradías y sindicatos, entre otras, que

competían por sobresalir en el amplio y variado «mundo católico», lo que en la misma reflexión de Sturzo, justifica la prudencia y la incómoda posición de la Santa Sede en la formación de un partido católico en Italia[39]. El 18 de enero anuncia, desde el Hotel Santa Clara en Roma, el famoso «*Proclama a los Libres y Fuertes*», carta programática del joven partido, dirigido no solamente a los católicos, sino a todos los hombres de buena voluntad:

> «A todos los hombres libres y fuertes, que en esta hora grave sienten el alto deber de cooperar a los fines superiores de la Patria, sin prejuicios ni parcialidades, hacemos el llamado porque todos juntos abogamos en su totalidad por los ideales de justicia y libertad»[40].

Los contactos entre Romolo Murri y Luigi Sturzo fueron tan intensos, que propiciaron en este último su incursión a la «democracia cristiana» como idea de partido político de masa para participar y crear la vida democrática en Italia. Para sellar ese reciproco aprecio, los primeros trabajos intelectuales de Sturzo fueron publicados en las revistas creadas por Murri. Lamentablemente, tal unión no duró mucho tiempo, sobre todo por la condición de 'hereje' de Murri, la cual hubiese podido comprometer negativamente el futuro movimiento sturziano.

---

[39] De Rosa, G., Opere scelte di Luigi Sturzo. Il popolarismo, Universale Laterza, Roma-Bari, 1992, p. 20.
[40] Manifiesto del Partido Popular Italiano.

También en la elección del nombre del partido, don Sturzo dio una gira ilustrada y profética, considerándolo como la síntesis nominal y el contenido del pensamiento cristiano, para definir su especificación y su personalidad, porque como el mismo afirmaría:

> «En el concepto de pueblo se deseó encontrar aquella integración sustancial de unidad nacional y de razón social, de libertad y de organización, de fuerza política y de valor moral, que marca las conquistas ascensionales de la historia humana, desde cuando todos los hombres fueron llamados pueblo elegido, plebe santa, pueblo cristiano»[41].

El partido nació aconfesional y como síntesis de la cultura social católica. Sturzo definió popularismo aquella vía intermedia innovadora que expresaba la intención y la doctrina de los católicos en las cuestiones políticas y económicas. El popularismo sería:

> «(…) Escuela (la cristiano-social) contrapuesta al atomismo liberal y al colectivismo socialista, y siempre divergente en campo económico, de la corriente puramente conservadora. (…) El régimen constitucional representativo, las libertades civiles y políticas, ingresan en el sistema del popularismo como elementos necesarios, sea como institutos jurídico-políticos, sea como institutos históricos, es decir, en cuanto a su adaptación a la civilización presente y a las necesidades de la vida nacional»[42].

---

[41] De Rosa, G., Ídem, p. 55.
[42] De Rosa, G., Ídem, p. IX.

El PPI nació sin «intervención de la Santa Sede», como refirió claramente el cardenal Pietro Gasparri, Secretario de Estado Vaticano, en una carta dirigida al senador Carlo Santucci[43], quien, subrayando la inspiración católica, afirmó su carácter aconfesional, evidenciándolo no por medio de proclamaciones, sino por medio de la indiferencia hacia el reclamo de algunos prelados. El adviento de ese partido, pensado por Luigi Sturzo como partido especifico de los católicos no fue un hecho extemporáneo, al contrario era una semilla ya sembrada desde varios años en el fértil campo de la política italiana y estimulado por determinadas situaciones políticas y culturales de aquel entonces, que pusieron a los católicos en la condición obligada de crear una fuerza política. Por ejemplo, con el cierre de la Obra de los Congresos en 1904, y la aceptación por parte de las fuerzas católicas de la alianza ocasional con los liberales (Pacto Gentiloni[44]) para las elecciones políticas nacionales de 1913, se percibía la inefectividad del *Non expedit*, de tal manera que Benedicto XV la derogó definitivamente en 1919, permitiendo el ingreso de la masa católica en la contienda política.

Demostraba el Partido Popular Italiano también el cambio en la mentalidad del pueblo católico, más consciente de sus exigencias y siempre menos clerical. Esa

[43] De Rosa, G., -a cura-, (1992), Opere scelte di Luigi Sturzo. Il popolarismo, Laterza, Bari, p. XVI.

[44] El Pacto Gentiloni era un acuerdo entre católicos y liberales para las elecciones políticas nacionales italianas de 1913. El pacto conducía al electorado católico a votar para candidatos liberales contrarios a medidas anticlericales.

nueva sensibilidad política y social junto a un renovado espíritu de independencia frente a la estructura milenaria de la Iglesia, determinó en gran parte el surgimiento de una conciencia más madura por parte del «mundo católico» en búsqueda de nuevos horizontes políticos y de una legitima manera de finalmente poder llegar al poder. Don Sturzo estratega, confirmando la laicidad del partido, garantizaba la independencia de las dos partes. De la Iglesia en el proseguir su misión evangelizadora y de los laicos de ser determinantes en la arena política, ambos conectados idealmente por razones de fe. Él intentó realizar la vieja idea de algunos católicos liberales del pasado como Charles Montalenbert, quien hubiesen deseado una «La Iglesia libre en el estado libre» (concepto y expresión retomada en Italia por liberales puros como Camillo Benso conde de Cavour, el estratega de unificación de Italia). Además, moralmente se recuperaba el ethos cristiano del mensaje original, es decir el modo de ser y el estilo del cristianismo, donde la atestiguación era uno de los carismas que había distinguido los apóstoles y el pueblo de Dios. Y eso sin tocar la idea de reforma del catolicismo en relación con la historia, como lo había intentado hacer Romolo Murri. El Partido popular deseado por don Sturzo era, en sustancia, un instrumento específicamente político y dirigido a la contienda política, donde la finalidad era llevar los católicos al gobierno y no un aparato de reforma cultural del catolicismo.

Don Sturzo con su fórmula de partido recogió rápi-

damente un amplio consenso entre el variado electorado católico conllevándolo, en el mismo año de fundación, a obtener el 20,5% de los votos en las elecciones nacionales de 16 de noviembre de 1919, con una representación parlamentaria de 100 diputados y en 1921 de 108 diputados, convirtiéndose de tal manera en una fuerza política determinante en las futuras alianzas del nuevo sistema electoral proporcional, en el panorama político italiano. El PPI se caracterizó por ser una formación política interclasista y aconfesional, inspirada en la doctrina social católica. Su programa político abarcaba una amplia gama de propuestas, incluyendo la defensa de los valores de la familia tradicional, la promoción del sufragio femenino, la garantía de la libertad de enseñanza, el reconocimiento de la pluralidad sindical, la defensa de la descentralización administrativa y la salvaguarda de la libertad de la Iglesia; exaltando, además, el rol de la Sociedad de las Naciones y el desarme universal. Todas propuestas no ampliamente compartidas por las culturas políticas de los primeros años del Novecientos. El mismo Giovan Battista Montini, futuro papa Pablo VI y gran menestral de la Democracia Cristiana del post Segunda Guerra Mundial, apoyando las ideas de mediación de aquel periodo, escribió en la revista *La Fionda*:

> «Son dos las corrientes que salen hoy en el mundo y también en Italia: el socialismo, corriente en la cual cada pútrido arroyuelo de anarquía, de rebelión, de inmoralidad se ha concentrado; y el cristianismo (…)»[45].

[45] Giovagnoli, A., La cultura democristiana, Laterza, Bari, 1991, p. 25.

La vida política del partido de don Sturzo, así como la de todas las demás formaciones políticas, se cruza con la aparición del Partido Fascista por obra de Benito Mussolini. De hecho, en 1922, periodo en Italia de inquietudes sociales e incertidumbre política, llevan a Mussolini, luego de la famosa «marcha sobre Roma» y con el consentimiento del rey Victorio Emanuel III que tuvo miedo de una guerra civil, a la responsabilidad de organizar el nuevo gobierno, con el apoyo sobre todo de los católicos (don Sturzo era contrario, desconfiaba de Mussolini; hubiese preferido hasta una alianza con la oposición socialista, antiguo enemigo, pero conocido). Pocos meses después, en abril de 1923, el PPI tomó distancia del partido fascista e hizo salir del gobierno a sus ministros, dividiéndose en su interior a tal punto, que una parte abandonó el partido católico para entrar en el partido fascista. En las elecciones de 1924 al PPI bajó al 9% de los consensos, obteniendo solamente 39 parlamentarios.

A mediado de este mismo año, después del homicidio de Giacomo Matteotti, parlamentario socialista, el PPI se puso radicalmente antifascista y don Sturzo se exilió en Londres. La nueva presidencia pasó al joven Alcide de Gasperi, jefe en aquel entonces de los diputados del Partido Popular en el parlamento. Sin embargo, también la presidencia de De Gasperi duró poco por causa de las posiciones marcadamente antifascista de su nuevo liderazgo. En consecuencia el PPI di De Gasperi fue disuelto en noviembre de 1926, siendo su secretario obli-

gado a abandonar la vida política para ser finalmente encarcelado.

A pesar de la afirmación del fascismo como régimen político, ya la semilla había sido sembrada y ya estaba en gestación. Todas aquellas ideas y experiencias realizadas en la larga historia del ideario demócrata cristiano, entre el 1942-43 se concretaron en el libreto *Ideas reconstructivas de la Democracia Cristiana* (Idee ricostruttive della Democrazia Cristiana), que se convirtieron en programa oficial de la nueva Democracia cristiana del postguerra. Desde la clandestinidad comenzaba así la historia de la Democracia Cristiana postbélica y del programa político de la democracia cristiana internacional. Amanecía así la tercera vía política entre liberalismo y socialismo radicales, inclusiva de las varias diferentes clases sociales bajo la bandera ideal y moral de la inspiración del Evangelio.

En conclusión, don Sturzo logró fundar un partido que fue aceptado por la curia romana y con él se identificarían los moderados: profesionales, clase trabajadora, clase media en expansión, alta burguesía, cercanos a los valores religiosos cristianos; en pocas palabras, se constituía un partido multiclasista que incluye a personas de diversas clases sociales, e interclasista que involucra diferentes clases sociales, interesadas en trabajar juntos para construir el bien común social. Unidad y solidaridad en la diversidad.

Bibliografía

Arbol, N., I democristiani nel mondo, Ed. Paoline, Roma,1990.

Bedeschi, L., I pionieri della D.C. (1896-1906), Il Saggiatore, Milano, 1966.

Buonaiuti, E., Storia del cristianesimo, Newton & Comp., Roma, 2002.

De Gasperi, A., I cattolici dall'opposizione al governo, a c. Gabriele de Rosa, Roma-Bari, 1955.

De Rosa, G., Storia del movimento cattolico, Laterza, Bari, 1966.

León XIII, Rerum Novarum.

León XIII, Graves de communi.

Letamendia, P., La démocratie chrétienne, Que sais-je?, Vendôme, 1977.

Lill, R. y Haungs, P., Il movimiento democrático-cristiano in Germania, Konrad Adenauer Stiftung, Roma.

Gambasin, A., Il Movimento Sociale nell'Opera dei Congressi (1874-1904), Ed. Universitá Gregoriana, Roma, 1958.

Giovagnoli, A., La cultura democristiana, Laterza, Bari, 1991.

Maier, H., Revolution and Church, Notre Dame, 1969.

Pio IX, Quanta cura.

Rogier, L. J., y otros, Nueva Historia de la Iglesia. La Iglesia en el Mundo Moderno, ed. Cristianidad C.A., Madrid, 1984.

San Miguel Pérez, E., El siglo de la democracia cristiana, Dykinson, Madrid, 2006.

San Miguel Pérez, E., La política de los cristianos, Dykinson, Madrid, 2008.

Spiazzi, R., Enciclopedia del pensiero sociale cristiano, Ed. Studio Domenicano, Bologna, 1992.

Toniolo, G., Lettere, Vol. I, Ed. COO, Cittá del Vaticano, 1952.

III

ENCÍCLICAS PAPALES Y POLÍTICA: UN DIÁLOGO CONSTANTE

El Magisterio Social de la Iglesia y la acción política

Como se ha señalado previamente, la acelerada industrialización y la expansión del capitalismo a finales del siglo XIX y principios del XX generaron profundas transformaciones sociales en Europa y Estados Unidos. El éxodo rural hacia las ciudades, la intensificación de las jornadas laborales y la precariedad de las condiciones de vida de los trabajadores dieron lugar a un creciente descontento social y a la emergencia de demandas por una mayor justicia social y participación política. En este contexto, surgieron gremios sindicales y los partidos políticos de masas, los cuales, arraigados en los movimientos obreros y en las asociaciones de clase, se convirtieron en los principales vehículos de expresión de las aspiraciones de las clases trabajadoras. Paralelamente al surgimiento de partidos políticos inspirados en ideales igualitaristas y justicialistas, como los socialistas y comunistas, emergieron fuerzas políticas burguesas que, invocando los principios de libertad

y progreso, proponian reformas sociales y económicas que, sin poner en cuestión el sistema capitalista, buscaban garantizar la estabilidad social y el desarrollo económico.

Para crear una referencia teórica a la acción social y política de los católicos, el Magisterio de la Iglesia elabora un corpus de principios de moral social cristiana así como orientaciones generales, conocido como Doctrina Social de la Iglesia (DSI), que tiene como referencia la enseñanza de los Evangelios. Dice José Luis Gutierrez, que la autoridad magisterial ha «(…) urgido en la época contemporánea sobre la llamada cuestión social»; donde «el adjetivo 'social' en el término compuesto DSI abarca todos los campos en los que modernamente se desarrolla la convivencia humana»[46].

La Iglesia como la definió San Pablo es el «Cuerpo Místico de Cristo», siendo al mismo tiempo una institución divina, espiritual, sobrenatural[47], pero también terrenal en cuanto constituida por seres humanos y viva dentro de los acontecimientos históricos. La encíclica *Rerum Novarum* como se ha mencionado anteriormente, estimuló la participación activa de los católicos al mundo político y a intervenir en los asuntos generado por la cuestión obrera. Si ella fue la matriz ideal, otras encíclicas siguieron sobre los mismos temas en situaciones históricas diferentes y a veces más dramáticas

[46] Gutierrez García, J.L., (2001), Introducción a la Doctrina Social de la Iglesia, Ariel, Barcelona, p. 33.
[47] Acta Apostolicae Sedis (AAS), 193, 1943

como fueron las dos guerras mundiales. Los principios más relevantes que fundamentan la DSI pueden resumirse en el personalismo; la socialidad en orden al bien común; la solidaridad entre los individuos, las clases sociales, los grupos, los cuerpos intermedios, las naciones, el Estado, entre otros; la autoridad y la legalidad, para el justo ordenamiento unitario de las actividades social en orden al bien común; de subsidiariedad; la participación a la vida y al mismo gobierno por parte de los ciudadanos, en las decisiones que pertenecen a todos.

Las encíclicas son, pues, un reflejo de los tiempos y todas juntas, desde la Rerum novarum hasta nuestros día, constituyen el cuerpo doctrinal para las cuestiones inherente al hombre histórico. Esto demuestra la vitalidad y vinculación que la Iglesia ha tenido y sigue teniendo con su pueblo, el pueblo de Dios en camino hacia la salvación.

En la encíclica *Graves de Communi* sobre la Democracia Cristiana, el mismo León XIII define la «cuestión social» como un problema moral y religioso, y no solamente económico como se argumentaba corrientemente; razona sobre la denominación del posible movimiento que pudiese surgir y aprecia la expresión Democracia Cristiana, en cuanto acción social cristiana, quitándole la caracterización política que los católicos tanto deseaban y dejándola en el cultivo de la intervención social. Por otra parte era la primera vez que el nombre de Democracia Cristiana aparece en una encíclica, considerando obsoletas todas las demás expresiones referentes

al socialismo como «socialismo cristiano» o «democracia social».

Benedicto XV, sucesor de papa Pio X, en 1914 anunció a los católicos la encíclica *Ad Beatissimi Apostolorum Principis*, pocos meses luego del estallido del Primer conflicto mundial, en la cual se denunciaba los horrores de la guerra y la capacidad de destrucción que tenían las armas usadas, auspiciando el fin de la beligerancia y promocionando solidaridad y concordia entre los países. Su pontificado transcurrió en un período de profunda transformación geopolítica, caracterizado por la transición de un orden mundial preexistente a uno dominado por los estados nacionales. Este período de crisis se manifestó a través de diversos fenómenos: la emergencia de nuevas estrategias bélicas, marcadas por la introducción de armamento y tecnologías novedosas; el colapso de los imperios tradicionales y la consiguiente génesis de nuevos estados; y la irrupción de ideologías como el nacionalismo, el comunismo, el fascismo y el nazismo en el escenario político. Tales acontecimientos plantearon desafíos sustanciales para la Iglesia Católica, exigiendo una reevaluación de su misión y su papel en un contexto global en constante evolución. En 1920 produce la encíclica *Pacem Dei Munus Pulcherrimum*, donde se alude a las condiciones de paz bajo el auspicio de una conciliación universal e propone la constitución de una liga universal de las naciones. Además, haciendo referencia a los acontecimientos del entonces en tema de revoluciones, reafirma la propiedad

privada como un derecho del hombre, sosteniendo que el Estado no puede abolir ese derecho. En el contexto de la política nacional italiana, Benedicto XV facilitó la fundación del Partido Popular Italiano (PPI) por parte de Luigi Sturzo, caracterizado por su naturaleza aconfesional. Fallece el 22 de enero de 1922.

Pío XI, cuyo pontificado se extendió de 1922 a 1939, ejerció su ministerio papal durante el período de entreguerras. Tras su elección, Pío XI promulgó la encíclica *Ubi Arcano Dei* a finales de 1922, en la cual se realizó un análisis de las problemáticas que afligían a las sociedades de la época. Este análisis puso de relieve la polarización ideológica que prevalecía y el auge del nacionalismo. En 1931, Pío XI promulgó la encíclica *Quadragesimo Anno*, conmemorando el cuadragésimo aniversario de la *Rerum Novarum* y respondiendo a la crisis económica de 1929, desencadenada por el colapso de la bolsa de Wall Street. En esta encíclica, el pontífice hizo un llamado a la instauración de un nuevo orden social y económico, enfatizando el principio de subsidiariedad y la aplicación de los preceptos morales del Evangelio. Asimismo, se abordó la función social de la propiedad y el destino de los bienes, regulados por el derecho natural. En consonancia con la doctrina de León XIII, se reafirma la inviolabilidad del derecho a la propiedad y la herencia, argumentando que el ser humano precede ontológicamente al Estado y la familia a la sociedad civil. La autoridad pública puede solamente moderar su uso y compaginarlo con el bien común. En

la visión de Pío XI, la política debe orientarse hacia el establecimiento de un equilibrio justo entre el individualismo egoísta y el colectivismo, con el fin de salvaguardar los derechos y el bienestar de los individuos, las familias y la sociedad en su conjunto.

El 14 de marzo de 1937, Pío XI promulgó la encíclica *Mit brennender Sorge* (Con ardiente preocupación), dirigida al clero y al pueblo alemán, en la cual se criticaba la secularización y se expresaba la profunda preocupación de la Iglesia ante la situación en Alemania bajo el régimen nazi. Con un intervalo de pocos días, el 19 de marzo del mismo año, Pío XI promulgó la encíclica *Divinis Redemptoris,* un documento igualmente significativo que abordaba la problemática del comunismo ateo bolchevique. Al igual que el nazismo, el comunismo generaba profunda preocupación en el pontífice, al percibirlo como una amenaza que buscaba subvertir el orden social establecido y socavar los fundamentos de la civilización cristiana. Pio XI fallece el 1 de febrero de 1939.

Durante el pontificado de Pío XI, se consolidaron los regímenes totalitarios comunista y fascista, y emergió el nazismo, configurando un panorama mundial marcado por la inestabilidad y la proliferación de ideologías utópicas y mitos basados en el justicialismo, la violencia, la noción del superhombre y la supremacía de ciertas naciones. En este contexto, su sucesor, Pío XII, desempeñó un papel crucial durante uno de los períodos más oscuros de la historia de la humanidad. El pontificado

de Pío XII se desarrolló durante dos conflictos de magnitud global: la Segunda Guerra Mundial y la Guerra Fría. Estos acontecimientos demandaron del Sumo Pontífice un liderazgo excepcional y una profunda reflexión teológica y pastoral sobre el rol de la Iglesia Católica en el contexto mundial contemporáneo.

A escasos días del inicio de la Segunda Guerra Mundial, el 20 de octubre de 1939, Pío XII promulgó la encíclica *Summi Pontificatus*. En este documento, realizó un llamado apremiante a la comunidad católica global, exhortándola a adoptar una postura firme y resuelta frente a la amenaza que representaba el conflicto bélico. El pontífice censuró la actitud pasiva o ambivalente de aquellos fieles católicos que manifestaban una incapacidad para responder con firmeza ante la crisis. Incitó a la comunidad católica a unirse en torno a la figura de *Cristo Rey*, con el propósito de defender los valores cristianos y la dignidad humana, y oponerse a la ética de la muerte promovida por los regímenes totalitarios. Pio XII percibió la guerra recién iniciada como una consecuencia directa de ideologías racistas y nacionalistas, así como de la exaltación del líder supremo y la concepción del Estado ético y totalitario. Estas doctrinas promovían una visión del ser humano centrada en sus instintos primarios y bestiales, en contraposición a los principios de la civilización cristiana, fundamentada en la caridad, la solidaridad y el respeto intrínseco de la persona humana. Advierte a la humanidad que los acontecimientos

contemporáneos apuntaban a la transgresión de la norma universal de rectitud moral, tanto en la esfera privada de los individuos como en el ámbito político y las relaciones internacionales, así como a la desatención de la ley natural. Y concluyendo la encíclica con un sentimiento de angustia hacia los acontecimientos de la guerra, afirma: «Una hora de tinieblas está cayendo sobre la humanidad, hora en que las tormentas de una violenta discordia derraman la copa sangrienta de innumerables dolores y lutos» (n. 73). En la encíclica, el papa delineó las características que debería poseer el «Estado nuevo» surgido de las secuelas de la conflagración bélica.

> «El Estado, por tanto, -afirma-, tiene esta noble misión: reconocer, regular y promover en la vida nacional las actividades y las iniciativas privadas de los individuos; dirigir convenientemente estas actividades al bien común, el cual no puede quedar determinado por el capricho de nadie ni por la exclusiva prosperidad temporal de la sociedad civil, sino que debe ser definido de acuerdo con la perfección natural del hombre, a la cual está destinado el Estado por el Creador como medio y como garantía» (n. 45).

Y siguientemente reforzando el concepto, asevera:

> «El que considera el Estado como fin al que hay que dirigirlo todo y al que hay que subordinarlo todo, no puede dejar de dañar y de impedir la auténtica y estable prosperidad de las naciones. Esto sucede lo mismo en el supuesto de que esta soberanía ilimitada se atribuya al Estado como mandatario de la nación, del pueblo o de una clase social, que en el supuesto de que el Estado se apropie por sí mismo esa soberanía, como dueño absoluto y totalmente independiente» (n. 46),

De manera similar a lo que acontecía en el Estado comunista soviético, en el Estado fascista y en el régimen nazi.

A partir de 1939, Pio XII empleó la radiodifusión como medio para dirigirse a la humanidad afligida, transmitiendo radiomensajes con el propósito de infundir esperanza y confianza en el futuro. Esta práctica se extendió hasta 1946, y se retomó en ocasiones puntuales en 1952 y 1953. En su primer radiomensaje, emitido el 24 de agosto de 1939 con motivo del quincuagésimo aniversario de la encíclica *Rerum Novarum*, el papa se dirigió a los líderes y a los pueblos del mundo, alertándolos proféticamente sobre el inminente peligro de una conflagración bélica. «Una hora grave interpela nuevamente la gran familia humana», declara con preocupación el pontífice; y añade,

> «Hoy que, no obstante las Nuestras repetidas exhortaciones y Nuestro particular interés, más urgentes se hacen los temores de un sangriento conflicto internacional; hoy que la tensión de los espíritus parece llegada a tal nivel de hacer parecer inminente el desencadenarse del tremendo torbellino de la guerra, presentamos con ánimo paterno un nuevo y más cálida suplica a los Gobernantes y a los pueblos (…) porque en la serenidad, sin impropias conmociones, inciten las tentativas pacificas de quien los gobierna. Es con la fuerza de la razón, no con la de las armas, que la Justicia se abre el camino. Y los imperios no fundamentados en la Justica no son bendecidos por Dios. La política alejada de la moral traiciona a los mismos que la desean. (…) Nada es perdido con la paz. Todo puede serlo con la guerra!».

Durante los meses previos al estallido del conflicto, el papa desplegó una intensa actividad diplomática, procurando la convocatoria de una conferencia internacional que reuniera a los gobiernos de Roma, París, Londres, Berlín y Varsovia. No obstante, sus esfuerzos no fructificaron[48]. En su radiomensaje de 1941, hizo referencia a la función social de la propiedad y reafirmó la primacía de la persona y la familia como pilares fundamentales en la concepción del Estado. En la alocución de 1942 menciona, aunque de forma velada, las masacres perpetradas por el régimen nazi, declarando, como reporta el padre Pierre Blet, «Las centenares de millares de personas que, sin culpa alguna, solo a causa de su nacionalidad y raza, son condenadas a muerte o la progresiva extinción»[49]; además, de hacer referencia al orden internacional de las naciones e la invocación constante a la paz y a la recuperación de la ética como base para la convivencia.

En 1943, el pontífice orientó nuevamente su predicación hacia la promoción de la paz y la refutación de

---

[48] Entrevista al padre jesuita Pierre Blet en la revista 30 Giorni, n. 4, 1998. El padre Blet de la Pontificia Universidad Gregoriana, histórico de la diplomacia, por voluntad de Pablo VI, integrante de la comisión compuesta por cuatro jesuitas, participó en la recopilación de actos y documentos originales en los Archivos secretos del Vaticano, relativos a la actividad diplomática de la Santa Sede en el periodo de la Segunda Guerra; trabajo publicado en 11 volumenes bajo el titulo Actes et Documents du Saint-Siège relatifs à la Seconde Guerre mondiale, Librería Edictrice Vaticana, Cittá del Vaticano, 1965-1981. La investigación duró 16 años.

[49] Ibídem.

la lucha de clases, abogando por su sustitución por el diálogo y la colaboración, fundamentados en el respeto irrestricto de la libertad humana, en consonancia con los preceptos de la Ley divina. En su alocución de 1944, el papa hizo referencia al papel fundamental de la civilización cristiana en la reconstrucción de la paz y el orden civil, así como en la restauración de las normas jurídicas, fundamentadas en la ley natural. Proponía, de este modo, la edificación de un nuevo orden mundial basado en una economía y una política de solidaridad. Además, en el radiomensaje habla explícitamente sobre la democracia y define la forma democrática de gobierno como un «postulado natural impuesto por la razón misma». Y afirma:

> «Pero, cuando se pide 'más democracia y mejor democracia' esta exigencia no puede tener otro significado que el de colocar al ciudadano en condiciones cada vez mejores, de tener su propia opinión personal y de expresarla y hacerla valer de una manera conforme al bien común» (14).

Trazando la importancia de la libertad y de la democracia, establece también la diferencia entre «pueblo» y «masa», dignificando el concepto de pueblo[50], y señala:

> «Pueblo y multitud amorfa, o, como suele decirse, 'masa' son dos conceptos diferentes. El pueblo vive y se mueve por su vida propia; la masa es de por sí inerte y sólo puede ser movida desde fuera. El pueblo vive de la plenitud de vida de

[50] El concepto de pueblo expresado por Pio XII, sería recuperado por los teólogos de la Teología de la Liberación latinoamericana, pensamiento compartido por el actual papa Francisco.

> los hombres que lo componen, cada uno de los cuales –en su propio puesto y según su manera propia- es una persona consciente de su propia responsabilidad y de sus propias convicciones. La masa, por el contrario, espera el impulso del exterior, fácil juguete en manos de cualquiera que explote sus instintos o sus impresiones, presta a seguir sucesivamente hoy esta bandera, mañana otra distinta» (16).

Y añade:

> «De esta distinción se deduce otra clara consecuencia: la masa -tal como ahora la hemos definido- es la enemiga capital de la verdadera democracia y de su ideal de libertad y de igualdad» (17).

A pocos meses de la conclusión de la Segunda Guerra Mundial, el 2 de septiembre de 1945, en su radiomensaje del 24 de diciembre, Pío XII abordó la imperiosa necesidad de establecer una paz mundial sustentada en tres pilares fundamentales: la colaboración y la confianza recíproca entre las naciones vencedoras y vencidas; la erradicación de la propaganda falaz y tendenciosa, susceptible de inducir a error a la población; y la eliminación definitiva de los regímenes totalitarios, cuya naturaleza resulta incompatible con los principios y procedimientos democráticos de la comunidad internacional.

En 1946, a la luz de los acontecimientos políticos derivados de los tratados de paz de Yalta y Potsdam, y ante la creciente polarización entre los bloques occidental y oriental, fenómeno que posteriormente se cristalizaría en la Guerra Fría, Pío XII alertó sobre la tendencia de los estados nacionales a incurrir en prácticas imperialistas. Asimismo, enfatizó el papel crucial

de la Iglesia y sus valores en la reconstrucción de la sociedad humana global, orientados hacia la promoción del bien común. En su discurso de 1953, dirigido a los juristas católicos, el papa abordó el argumento político de la soberanía, postulando que la conformación de una auténtica comunidad internacional de naciones requiere que cada Estado ceda parte de su ella.

La actividad de Pío XII durante el periodo de posguerra se caracterizó por su intensidad. Inicialmente, su gestión generó un amplio consenso a nivel internacional y nacional, así como un reconocimiento particular por parte de la comunidad judía, en contraposición a las críticas vertidas por algunos sectores. La actividad de apoyo al pueblo hebreo fue reconocida entre otros por el Congreso Judío Mundial, por el gran rabino de Roma Israel Zolli -quien hasta se hizo católico-, y elogiado por el New York Times en 1941 por su posición contra el nazismo. El aprecio y bendiciones especial envió Isaac Herzog, el gran rabino de Jerulalén, al pontefice; el agradecimiento de Giuseppe Nathan comisario de la Unión de Comunidades Judías Italianas; el elocuente mensaje de Golda Meir (ministro del Exterior de Israel) por la muerte del papa en 1958[51].

---

[51] Napolitano, M.L., (2002), Pio XII tra guerra e pace: profezia e diplomazia di un papa (1939-1945), Citta Nuova, pp. 61-66. Y en Blet, P., La leggenda alla prova degli archivi. Le ricorrenti accuse contro Pio XII, en revista La Civiltà cattolica, 149 (1998) I/3546, pp. 531-541.

Durante el periodo de posguerra, Pío XII proclamó la incompatibilidad doctrinal entre el comunismo y el catolicismo, llegando a amenazar con la excomunión a aquellos fieles católicos que brindaran apoyo, de cualquier índole, al Partido Comunista. Asimismo, instó a la organización Acción Católica a respaldar activamente al partido de la Democracia Cristiana italiana. El pontificado de Pío XII transcurrió durante el inicio de la Guerra Fría y la creación de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), así como en un contexto marcado por las tensiones en Europa del Este, derivadas de las maniobras estratégicas de Stalin para expandir la influencia del comunismo. No obstante, su marcado anticomunismo lo condujo a tomar decisiones controvertidas, como el respaldo a las dictaduras de Francisco Franco en España y Rafael Leónidas Trujillo en la República Dominicana. En este último caso, el Vaticano otorgó la Gran Cruz de la Orden Piana a Trujillo en 1954. Pío XII falleció el 9 de octubre de 1958.

Juan XXIII ascendió al solio pontificio a la avanzada edad de 77 años. Reconocido como el «Papa de la Transición», su pontificado adquirió especial relevancia al inaugurar el Concilio Vaticano II en 1962, abriendo así la Iglesia al diálogo con el mundo y a la interpretación de los «signos de los tiempos». Este acontecimiento marcó el inicio de una nueva era para la Iglesia católica, en un contexto político marcado por la incertidumbre y la efervescencia de inéditos movimientos sociales, culturales e ideológicos que generaban inquietud respecto

al futuro.

En 1961, con motivo del septuagésimo aniversario de la *Rerum Novarum*, Juan XXIII promulgó la encíclica *Mater et Magistra*, en la cual analizó el desarrollo de la cuestión social en el contexto de la posguerra, a la luz de la doctrina cristiana. En este documento, el pontífice reafirmó el papel de la Iglesia como «Madre y Maestra» de los pueblos, en virtud de su sabiduría ancestral y su compromiso con la defensa de la dignidad humana y la promoción de la fraternidad universal. Asimismo, ratificó la vigencia de los principios económicos y sociales enunciados en la *Rerum Novarum*, haciendo hincapié en el carácter natural del derecho a la propiedad privada y la legitimidad de la propiedad estatal y de otras instituciones públicas (*MM*, n. 116).

Igualmente, Juan XXIII evidenció las disparidades en el desarrollo económico entre las naciones. En el ámbito político, destacó las transformaciones acaecidas tras la Segunda Guerra Mundial, incluyendo el acceso a cargos públicos para individuos de todas las clases sociales, el desarrollo de sistemas de bienestar social destinados a mitigar las desigualdades, la recuperación de la independencia política por parte de numerosas naciones antes sujetas al colonialismo, la creciente relevancia de las relaciones internacionales y la interdependencia entre los pueblos, la creación de organismos internacionales como la Organización de las Naciones Unidas (ONU) con el propósito de fomentar la cooperación gubernamental en materia de derecho internacional, seguridad,

paz y desarrollo económico, social y cultural, así como la protección de los derechos humanos. Adicionalmente, señaló la creciente influencia de los medios de comunicación de masas, como la radio y la televisión, la aceleración de los medios de transporte y el inicio de la exploración espacial interplanetaria (MM, n. 47-49).

En el contexto de la Guerra Fría, la crisis de los misiles de Cuba en 1962 evidenció la fragilidad de la paz mundial y la imperiosa necesidad de una ética global. Este acontecimiento histórico-político subrayó la urgencia de promover la paz y la justicia en un escenario internacional caracterizado por las tensiones ideológicas y la amenaza nuclear, consolidando así el compromiso de la Iglesia con la defensa de la vida humana y la resolución pacífica de los conflictos. De esta forma confirió a la Iglesia un papel protagónico como actor moral y mediador neutral entre las potencias en conflicto, destacando su capacidad para intervenir en los asuntos internacionales desde una perspectiva trascendente. La crisis encontró en la figura del papa un mediador activo y decisivo. Los trece días de máxima tensión, durante los cuales la humanidad se mantuvo en vilo ante la posibilidad de una conflagración nuclear entre Estados Unidos y la Unión Soviética, brindaron al papa la oportunidad de desempeñar un papel protagónico, aunque discreto, a través de canales diplomáticos, relaciones personales y contactos establecidos durante sus años de servicio en Bulgaria, Grecia y Turquía, así como mediante su vín-

culo con la Iglesia ortodoxa. Con la aquiescencia tácita de los líderes Kennedy y Kruschev, el pontífice asumió la delicada tarea de facilitar una solución honorable al conflicto, permitiendo a ambas partes preservar su imagen sin ceder ante el adversario. La alocución papal del 25 de octubre, transmitida por Radio Vaticana, constituyó un hito en la resolución pacífica de la crisis, exhortando a las partes a retomar el diálogo diplomático.

> «(…) Recordamos a este respecto los serios deberes de aquellos que tienen la responsabilidad del poder y les pedimos que, en conciencia, escuchen el grito de angustia que, de todos los lugares de la tierra, desde los niños inocentes hasta los ancianos, desde los individuos a las comunidades, sube al cielo: ¡paz! ¡paz! (…) Suplicamos a todos los gobernantes que no permanezcan sordos a este grito de la humanidad. Hagan todo lo que está en sus manos para salvar la paz: así evitaran al mundo los horrores de una guerra, de la cual nadie puede prever las espantosas consecuencias»[52].

La exhortación a la paz y al diálogo efectuado por Juan XXIII resultó eficaz, propiciando la retirada simultánea de las flotas soviética y estadounidense, y previniendo así una conflagración nuclear de consecuencias catastróficas. Como testimonio de la trascendencia de su intervención, el diario *Pravda*, órgano oficial del Partido Comunista de la Unión Soviética, publicó el 26 de octubre la alocución papal en favor de la paz[53] . En diciembre de 1962, a pocas semanas de la gran crisis,

---

[52] Alocución reportada en el Osservatore Romano, 26 ottobre 1962.
[53] Roncalli, M., (2014), Papa Juan, el santo, San Paolo Ed., Bogotá, p. 151.

Nikita Kruschev, hizo alusión al pontífice durante una conversación confidencial en el Kremlin con Norman Cousins, negociador de paz entre la Union Soviética y los Estados Unidos: «Él ha tenido un papel de primer plano para salvar la paz en los días terribles de la crisis de Cuba»[54].

La Crisis de los Misiles de Cuba consolidó de manera significativa el prestigio de la Iglesia católica en el ámbito internacional. Su destacada labor como mediadora en este conflicto crítico acrecentó su influencia en la opinión pública mundial y en los gobiernos de diversas naciones. Este acontecimiento histórico confirió a la institución religiosa un renovado y prominente papel en la promoción de la paz, el diálogo interreligioso y la fraternidad universal, posicionándola como un actor clave en la resolución de conflictos a escala global. La voz de la Iglesia fue atendida como actor independiente y como representante de una comunidad de creyentes desprovista de armamento bélico, cuya única herramienta era la fuerza moral del mensaje cristiano, tal como lo expresara Juan XXIII. «Cuando hablo de paz, los hombres prestan atención», solía afirmar el papa. Así la doctrina católica y por ende el contenido de las encíclicas, serán dirigidas ya no solamente a los creyentes cristianos, sino a los «hombres de buena voluntad», es decir de la humanidad entera, a todos los constructores de paz, sin fronteras ideológicas o religiosas.

---

[54] Roncalli, M., Ídem, p. 153.

La encíclica *Pacem in Terris* de 1963 refleja la profunda preocupación de Juan XXIII por la paz, tanto a nivel interno en las naciones como en las relaciones internacionales, considerada como la aspiración suprema de la humanidad desde los albores de la historia. A la luz de la experiencia vivida durante la crisis de los misiles, que amenazó con desencadenar una conflagración nuclear, Juan XXIII elevó su voz, exhortando a la acción en favor de la fraternidad, la paz y el diálogo. Dirigió su llamado a los gobiernos, personalidades influyentes y a cada individuo en todos los ámbitos de la sociedad y del trabajo, instándolos a convertirse en mensajeros y promotores de la paz, a erradicar la guerra de los corazones y las acciones humanas, y a comprometerse con la promoción de una cultura de paz, en contraposición a la cultura de la confrontación y la lógica del poderío. La promoción de la paz se erigió como el distintivo primordial de su pontificado.

Si bien las encíclicas y las posturas políticas adoptadas durante su pontificado revistieron una notable relevancia internacional, la convocatoria del Concilio Vaticano II constituyó la obra magna de Juan XXIII. Este concilio ecuménico, celebrado a partir de 1962, tuvo como objetivo principal redefinir el papel de la Iglesia católica en el mundo contemporáneo, abordando cuestiones de índole teológica, pastoral y política. Gracias a su vasta experiencia pastoral y política, tanto a nivel nacional como internacional, y su aguda sensibilidad ante la evolución de la realidad contemporánea, el pon-

tífice se encontraba profundamente preocupado por el papel de la Iglesia frente a las nuevas inquietudes suscitadas por el progreso científico y tecnológico, así como por las inéditas demandas sociales del periodo de posguerra. De igual forma le inquietaban los inesperados acontecimientos políticos derivados de la Guerra Fría, la constante amenaza a la paz, la emergencia de nuevos estados en la escena internacional como resultado del proceso de descolonización, particularmente en África y Asia, y la compleja problemática del desarrollo y subdesarrollo de las naciones.

Las múltiples y complejas problemáticas que aquejaban al mundo contemporáneo interpelaban a la Iglesia a través de su pontífice. La Constitución Pastoral del Concilio *Gaudium et Spes* (1965), resultado de los trabajos de los obispos presentes, afirma:

> «El Concilio Vaticano II, (…) se dirige ahora no solo a los hijos de la Iglesia católica y a cuantos invocan a Cristo, sino a todos los hombres, con el deseo de anunciar a todos cómo entiende la presencia y la acción de la Iglesia en el mundo actual» (n. 2)[55].

Los avances en la ciencia y tecnología y en el análisis de la sociedad ha permitido pasar de una concepción estática de la realidad a una más dinámica y evolutiva (n. 5). Además, las nuevas socializaciones, se afirma en el proemio, crean nuevas relaciones y por ende nuevas formas de concebir la política y la economía, áreas centrales y vitales de la vida agregada que tiene la tarea

[55] El cursivo en la citación es nuestro.

siempre más acertada de cumplir con el bien común, que reduzca las desigualdades y promoción de la justicia social, y que facilite al hombre todas las condiciones para que pueda vivir una vida verdaderamente humana, en la superación de la ética individualista (*GS* n. 30).

Juan XXIII con la convocación, como se confirma en la Constitución Pastoral, quiere ratificar lo que en la historia siempre ha pasado desde cuando Dios entregó a Moisés la tabla con la Ley divina, hasta la encarnación de Jesús Cristo, la relación mutua entre el pueblo y Dios, entre la Iglesia y el mundo (*GS* n. 40). En esa relación privilegiada entre el hombre y Dios, la Iglesia como comunidad universal de los creyentes y fundada por Jesús, tiene la autoridad moral de solicitar a todos los hombres de acatar los principios de la ley natural (la ley escrita en el corazón de los hombres), creada para humanizar al ser humano. En consecuencia, las actividades políticas y socioeconómicas deben fundamentarse en el respeto y la promoción de la dignidad inherente a la persona humana, considerada como el autor, centro y fin de toda interacción social (*GS* n. 63). Es imperativo recordar que los bienes universales poseen un destino universal. En consonancia con lo anterior, la esfera política debe generar las condiciones propicias para el establecimiento de un orden político-jurídico que salvaguarde los derechos fundamentales de la persona y que se oriente hacia la consecución del bien común. La tarea encomendada a todos los hombres de «buena voluntad», tanto en el ámbito político como en el socioe-

conómico, consiste en fomentar y consolidar la paz a nivel nacional e internacional. Para prevenir, gestionar o mitigar los conflictos, se requiere promover el diálogo constructivo entre las partes y la cooperación efectiva entre los diversos grupos humanos. Juan XXIII falleció el 3 de junio de 1963, sin ver concluidos los trabajos del Concilio.

El pontífice Pablo VI heredó la trascendental responsabilidad de proseguir y culminar la labor de diálogo y apertura iniciada por su predecesor. En consonancia con el espíritu de renovación y apertura al mundo en constante transformación, anhelado por Juan XXIII, continuó la celebración del Concilio Vaticano II. El nuevo papa inició un complejo proceso de reformas, derivado de las deliberaciones de la asamblea ecuménica de los Padres Conciliares, que se extendió hasta 1965. Entre las iniciativas más destacadas, se encuentra la propuesta de un encuentro ecuménico que congregara a todas las confesiones cristianas, incluyendo protestantes y ortodoxos, así como la apertura al diálogo con el judaísmo y otras religiones, como el islam, el hinduismo y el budismo, con el propósito de establecer un diálogo permanente y constructivo entre culturas y religiones diversas (Declaración *Nostra Aetate*). Tras presenciar las tragedias que marcaron la primera mitad del siglo XX y la reciente tensión derivada de la amenaza de un conflicto nuclear, Pablo VI postuló que la paz y la justicia constituyen las únicas vías viables para la

humanidad, con el fin de evitar su aniquilación. En su famosa visita a la Naciones Unidas en 1965, desde el privilegiado podio de la Organización frente a los representantes de todos los Estados (meno Albania), declaró:

> «La paz, como sabéis, no se construye solamente mediante la política y el equilibrio de las fuerzas y de los intereses. Se construye con el espíritu, las ideas, las obras de la paz», y concluyó repitiendo algunas veces con vehemencia, «¡Nunca más la guerra, nunca más la guerra! ¡La paz, la paz debe guiar el destino de los pueblos y de toda la humanidad!».

Simultáneamente, el pontífice afirmó que la cuestión social había adquirido una dimensión global, postulando que, en un mundo cada vez más interconectado e interdependiente, la paz resulta indisociable de la justicia social, tanto en el ámbito nacional como internacional. La pobreza constituye una amenaza constante y apremiante para la paz. La dicotomía entre países ricos y desarrollados, por un lado, y países pobres y subdesarrollados, por otro, representa una amenaza permanente para el equilibrio de la paz mundial. En la encíclica *Populorum Progressio* (1967), Pablo VI proclamó que la justicia social constituye el nuevo paradigma de la paz. Es decir, la garantía de la paz trasciende la mera reducción del armamentismo o el fomento de la comprensión mutua, y exige la instauración de la justicia a nivel global.

Las diferencias económicas sociales y culturales entre los países generan, según el pontífice, una gran amenaza a la estabilidad mundial y a la paz y en la encíclica afirma: «El desarrollo es el nuevo nombre de la paz»; y

sigue: «La paz no se reduce a una ausencia de guerra, fruto del equilibrio siempre precario de las fuerzas. La paz se construye día a día, en la instauración de un orden querido por Dios, que comporta una justicia más perfecta entre los hombres» (n. 76). Sin embargo, advierte Pablo VI, el desarrollo no se reduce al simple crecimiento económico, sino que un auténtico desarrollo debe ser integral, que promueva a todos los hombres y a todo el hombre (n. 14).

Siguiendo la línea de pensamiento de Juan XXIII, Pablo VI también promovió activamente el diálogo entre pueblos de diversas culturas y religiones, reconociendo en esta vía la clave para la consecución de una paz racional. La construcción de esta paz, en su visión, se fundamenta en el establecimiento de un diálogo abierto y sincero entre las naciones, respaldado por una autoridad mundial eficaz que fomente y consolide un orden jurídico internacional de referencia, trascendiendo las limitaciones y divisiones impuestas por las ideologías que, en aquel entonces, dominaban el escenario mundial. La fraternidad y la solidaridad entre los pueblos se erigen, así, como los pilares fundamentales para la edificación de una paz duradera. Pablo VI falleció el 6 de agosto de 1978.

Juan Pablo II ascendió al solio pontificio como el 264° sucesor de San Pedro y primer pontífice no italiano en casi cinco siglos, desde el neerlandés Adriano VI, cuyo deceso ocurrió en 1523. Su entronización en 1978, siendo Karol J. Wojtyła, arzobispo de Cracovia, marcó

el inicio de un extenso pontificado. Habiendo experimentado en carne propia los rigores del régimen nazi durante la ocupación de Polonia y, posteriormente, la opresión del sistema comunista soviético, Juan Pablo II orientó gran parte de su pontificado hacia la defensa de los derechos humanos y la promoción de la libertad. Su profundo rechazo a los totalitarismos se manifestó en una firme oposición a la ideología comunista, a la cual consideraba una amenaza para la dignidad humana y la libertad religiosa. A través de sus numerosos viajes, discursos y encíclicas, el pontífice denunció las injusticias y violaciones de derechos humanos perpetradas por los regímenes comunistas, alentando a la población a resistir pacíficamente y a luchar por sus derechos. Su liderazgo moral y su apoyo a los movimientos de resistencia pacífica en Europa del Este -apoyado por el presidente de Estados Unidos Ronald Regan-, desempeñaron un papel crucial en la caída del Muro de Berlín en 1989 y en la posterior desintegración del bloque comunista. Su contribución a la transición pacífica hacia la democracia en Europa del Este fue ampliamente reconocida y celebrada a nivel internacional.

La Revolución Francesa de 1789 y el colapso de los regímenes comunistas en Europa del Este, acaecido dos siglos después, constituyen hitos histórico-políticos de naturaleza transformadora, marcando puntos de inflexión trascendentales en la evolución de la humanidad. Ambos eventos, aunque separados por un extenso lapso temporal, comparten la característica de haber desenca-

denado procesos de cambio profundo y duradero en la configuración política, social y cultural de Europa y, por extensión, del mundo entero. La Revolución Francesa, con su proclama de «Libertad, Igualdad, Fraternidad», socavó los cimientos del absolutismo monárquico y sentó las bases para la emergencia de los estados-nación modernos, caracterizados por la soberanía popular y la separación de poderes. Su legado se extendió más allá de las fronteras francesas, inspirando movimientos independentistas en América Latina y promoviendo la difusión de los ideales republicanos en todo el continente europeo. Por su parte, la caída del comunismo, simbolizada por la demolición del Muro de Berlín en 1989, puso fin a la Guerra Fría y a la división ideológica que había polarizado al mundo durante décadas. Este acontecimiento histórico-político propició la transición hacia la democracia en numerosos países de Europa del Este, fomentando la integración europea y la consolidación de un orden internacional basado en el respeto a los derechos humanos y el pluralismo político. En ambos casos, se observa una dialéctica entre continuidad y ruptura, entre la preservación de ciertos valores y la emergencia de nuevas realidades. Tanto la Revolución Francesa como el colapso del comunismo representaron el fin de un orden establecido y el inicio de una nueva era, caracterizada por la búsqueda de una mayor justicia social, la defensa de las libertades individuales y la construcción de un orden internacional más inclusivo y equitativo.

La visión global de Juan Pablo II, en consonancia con los lineamientos trazados por el Concilio Vaticano II, lo impulsó a consolidar la apertura política iniciada por sus predecesores. En este contexto, su histórico viaje a Cuba en enero de 1998, fue recibido con beneplácito por el entonces presidente Fidel Castro, representó un acontecimiento significativo. Durante su visita, el pontífice abordó con franqueza la situación cubana, expresando su preocupación por el impacto negativo del embargo económico impuesto por Estados Unidos, cuyas consecuencias afectaban gravemente a la población civil. Al mismo tiempo, planteó críticas al sistema político cubano vigente desde 1961, abogando por la promoción de mayores libertades y el respeto a los derechos humanos. La visita papal trascendió el ámbito religioso, convirtiéndose en un evento de gran relevancia política y social, que contribuyó a generar un espacio de diálogo y reflexión sobre el futuro de Cuba.

Inspirado en el espíritu de Francisco de Asís, Juan Pablo II impulsó también un proceso de «diálogo interreligioso» sin precedentes. La declaración *Nostra Aetate* proporcionó el marco teológico para este diálogo, que se materializó en acciones concretas como el establecimiento de relaciones diplomáticas con Israel y el histórico Encuentro de Asís. Estos eventos, que reunieron a líderes religiosos de todo el mundo, reafirmaron la vocación universal de la Iglesia y su compromiso con la promoción de la paz y la fraternidad entre los pueblos. De igual manera el papa, anima al «dialogo ecuméni-

co», para mejorar las relaciones con las demás iglesias cristianas resultados de cismas, como la protestante, la anglicana y la ortodoxa oriental. Juan Pablo II, imbuido de un profundo espíritu de diálogo y reconciliación, se propuso también restablecer el puente entre la ciencia y la fe, así como tender puentes hacia el mundo secular y ateo. Su iniciativa más emblemática en este sentido fue la reivindicación de la figura de Galileo Galilei, un acto de humildad sin precedentes en la historia de la Iglesia católica. Al solicitar públicamente el perdón por la injusta condena del científico italiano, el papa reconoció los errores del pasado y sentó las bases para una nueva relación entre la Iglesia y la comunidad científica. La rehabilitación de Galileo, más allá de su valor simbólico, representó un paso trascendental para superar la dicotomía entre ciencia y fe que había marcado la historia de Occidente durante siglos. Este gesto audaz demostró que la razón y la revelación no son antitéticas, sino complementarias en la búsqueda de la verdad. Al reconocer la autonomía de la ciencia en su campo de estudio, la Iglesia abrió un espacio para el diálogo constructivo y la colaboración en la exploración de los misterios del universo y la naturaleza humana. La iniciativa de Juan Pablo II no solo contribuyó a sanar heridas históricas, sino que también impulsó una nueva visión del papel de la Iglesia en el mundo contemporáneo. Al promover el diálogo entre la ciencia y la fe, el pontífice invitó a la comunidad científica y religiosa a trabajar juntas en la construcción de un futuro más justo y humano, donde el

conocimiento y la sabiduría se complementen en beneficio de toda la humanidad.

El resultado político del papa polaco ha sido único en la historia de la Iglesia católica y puede ser sintetizado con el siguiente dato: cuando se entroniza Juan Pablo II, la Santa Sede tenía relaciones diplomáticas con 84 países, al terminar su pontificado la misma tenía relaciones diplomáticas con 173 países. Juan Pablo II en su largo pontificado, bajo el impulso de la *Populorum Progressio*, extendió su reflexión y sus principios a las cuestiones muy alarmantes del subdesarrollo de muchas áreas del planeta, fuentes de potenciales y reales inestabilidad para la paz. El 5 noviembre 2001, en un mensaje enviado a la XXXI Conferencia de la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO) que se celebraba en Roma, afirma: «El desarrollo es el nuevo nombre de la paz», relanzando la famosa frase de Pablo VI. En la encíclica *Sollicitudo Rei Socialis* (1987), Juan Pablo II presentó una visión crítica del modelo de desarrollo predominante, caracterizado por la desigualdad y la explotación. El papa propuso un enfoque alternativo basado en el concepto de desarrollo integral, que abarca no solo las dimensiones económicas y sociales, sino también las culturales y espirituales. Al rechazar tanto el individualismo radical como el colectivismo estatal, el pontífice defendió una concepción de la persona humana como sujeto activo de su propio desarrollo y como miembro de una comunidad.

En el ámbito de la política partidista, donde la Iglesia católica tradicionalmente había mantenido una estrecha vinculación con la Democracia Cristiana, Juan Pablo II, a partir de la segunda mitad de la década de 1980 y de manera más enfática tras la caída del Muro de Berlín en 1989, promovió una reorientación de la participación de los católicos. Su llamado a la primacía de los valores de honestidad, transparencia y desarrollo integral de la persona humana, trascendió los límites de la afinidad partidista, instando a los ciudadanos a una intervención más directa y activa en los asuntos sociales y públicos. Esta nueva visión fomentó la recuperación del espíritu solidario y movilizador que caracterizó a los movimientos de base, impulsando la participación de la sociedad civil organizada a través de asociaciones de voluntariado, organizaciones no gubernamentales y movimientos en línea, en consonancia con la misión apostólica de la Iglesia. El objetivo era trascender la mera adhesión a un partido político específico y promover un compromiso más amplio y profundo con el bien común, arraigado en los principios del Evangelio y la Doctrina Social de la Iglesia.

En este inédito panorama, la Democracia Cristiana dejó de ser considerada por la Iglesia como el único interlocutor válido, tal como se evidenció en el Congreso Eclesial de Loreto de 1985. En dicho congreso, se delinearon las nuevas directrices de la Iglesia Católica dentro de la sociedad, marcando el fin de la «renta anticomunista», recurso político con el cual la Democracia

Cristiana de la posguerra había consolidado y expandido su poder político, especialmente en Italia, Alemania y América Latina. A partir de este momento, se inició un proceso de declive del partido único de los cristianos, dando paso a una fragmentación en una diversidad de movimientos inspirados en una acción política renovada, que buscaba recuperar los valores cristianos en el ámbito público, valores que la Democracia Cristiana y muchos de sus líderes habían relegado, desgastados por prolongados periodos en el ejercicio del poder. La predicación de Juan Pablo II no contribuye a la caída solamente del mundo comunista, sino también en Occidente indirectamente favorece la disolución del más grande partido de masa que la Europa libre había conocido, crecido como respuesta al comunismo, la Democracia Cristiana.

Tras el deceso de Juan Pablo II el 2 de abril de 2005, se consolidó una tendencia de continuidad en la elección de pontífices no italianos, con la designación de Benedicto XVI, de nacionalidad alemana, y posteriormente, de Francisco, de origen argentino, quien fue elegido tras la renuncia del anterior papa. Con la disolución de la Unión Soviética y la consiguiente liberación de los países de Europa del Este, así como la superación de la lógica de bloques que caracterizó la Guerra Fría, la Iglesia católica se enfrentó al desafío de revitalizar la fe cristiana en un mundo marcado por el paréntesis del comunismo y la creciente apertura de China al escenario global, especialmente en el ámbito económico. Si

bien la Santa Sede ha manifestado su interés en mejorar las relaciones bilaterales con China, dada la relevancia de la comunidad católica en dicho país, las complejidades inherentes a esta relación influyeron en la dinámica del cónclave posterior al pontificado de Benedicto XVI. En este contexto, la política vaticana optó por priorizar el fortalecimiento de la presencia católica en el continente latinoamericano, lo cual se materializó con la elección del cardenal argentino Jorge Mario Bergoglio, quien asumió el nombre de Francisco I. Esta decisión estratégica reflejó la importancia que la Iglesia otorga a América Latina, región con una arraigada tradición católica y un papel cada vez más relevante en el escenario global.

No obstante, papa Francisco, si bien ha priorizado la atención a América Latina y África, no ha desatendido la significativa cuestión de las relaciones con China. En efecto, las relaciones entre la Santa Sede y la República Popular China representan un complejo entramado de diplomacia, religión y política. Historicamente la interrupción diplomática oficiales entre el Vaticano y China se produjo en 1951, tras la excomunión por Pío XII de dos obispos nombrados por Pekín. El Gobierno chino respondió expulsando al nuncio apostólico, quien se trasladó a Taiwán. En China, existen millones de católicos, divididos históricamente entre la «Iglesia Patriótica» oficial, controlada por el gobierno y la «Iglesia clandestina», fiel al Vaticano. Esta división ha sido un punto central de tensión en las relaciones bilaterales. En

2018, la Santa Sede y China firmaron un Acuerdo Provisional sobre el nombramiento de obispos. Este acuerdo, renovado en 2020, 2022 y 2024, busca unificar a los católicos chinos, otorgando al papa un papel en el nombramiento de obispos en China. La Santa Sede sostiene que el acuerdo busca fomentar la cohesión entre los católicos chinos y evitar nombramientos unilaterales por parte del gobierno chino. Este acuerdo se refiere exclusivamente al proceso de nombramiento de obispos, una cuestión esencial para la vida de la Iglesia y para la comunión de los pastores de la Iglesia católica china con el obispo de Roma y los obispos del mundo. La Santa Sede y China no mantienen relaciones diplomáticas oficiales porque el Vaticano es uno de la decena de países que reconocen a Taiwán, una isla que Pekín considera como parte de su territorio.

En suma, la Doctrina Social de la Iglesia, tal como se articula en las encíclicas sociales, ha ejercido una influencia significativa como marco de referencia para los partidos demócratas cristianos. Estas formaciones políticas se han enfrentado al reto de traducir los principios del pensamiento social cristiano en programas de acción política concretos, capaces de abordar las complejas realidades socioeconómicas que caracterizan a cada periodo histórico. De este modo, los partidos demócratas cristianos han logrado una síntesis original entre los ideales del humanismo cristiano y las exigencias del realismo político. Su labor se ha centrado en la promoción de políticas públicas orientadas a la justicia social,

la solidaridad y el bien común, buscando conciliar la defensa de los derechos individuales con la promoción de la cohesión social. Su enfoque ha abarcado desde la defensa de los derechos laborales y la protección de los más vulnerables, hasta la promoción de la participación ciudadana y el fortalecimiento de las instituciones democráticas. No obstante, la concreción de estos principios en la práctica política ha variado considerablemente según el contexto histórico y geográfico, así como la diversidad de interpretaciones de la Doctrina Social de la Iglesia. En algunos casos, los partidos demócratas cristianos han priorizado la defensa de los valores tradicionales, mientras que en otros han adoptado posturas más progresistas en materia social y económica. Sin embargo, su compromiso con la promoción de un orden social más justo y humano ha sido una constante en su trayectoria política.

Bibliografía

Gutierrez García, J.L., (2001), Introducción a la Doctrina Social de la Iglesia, Ariel, Barcelona.

Acta Apostolicae Sedis (AAS), 193, 1943.

Pablo VI, Populorum Progressio.

Gaudium et Spes.

Osservatore Romano, 26 ottobre 1962.

Roncalli, M., (2014), Papa Juan, el santo, San Paolo Ed., Bogotá.

Napolitano, M.L., (2002), Pio XII tra guerra e pace: profezia e diplomazia di un papa (1939-1945), Citta Nuova.

Blet, P., La leggenda alla prova degli archivi. Le ricorrenti accuse contro Pio XII, en revista La Civiltà cattolica, 149 (1998) I/3546.

IV

PENSADORES CATÓLICOS EUROPEOS DE LOS SIGLOS XIX Y XX Y EL COMPROMISO POLÍTICO

Bloy y Péguy, radicales cristianos

Inscritos en la tradición de la disidencia religiosa francesa, León Bloy y Charles Péguy ofrecen, a finales del siglo XIX y principios del XX, una reinterpretación radical del cristianismo. Sus obras, marcadas por una profunda sensibilidad social, se sitúan en la encrucijada entre la denuncia marxista de la explotación y una espiritualidad comprometida con los más débiles. Si Marx centra su análisis en la lucha de clases entre burguesía y proletariado, Bloy y Péguy amplían el espectro de la desigualdad, incluyendo en su reflexión al subproletariado (lumpenproletariado), un sector social al que Marx consideraba amorfo y marginal. Al hacerlo, estos pensadores franceses aportan una dimensión nueva a la crítica social, combinando un análisis de las estructuras económicas con una profunda preocupación por la condición humana.

Con una prosa vibrante y comprometida, Bloy y Péguy elevan la voz de los más débiles, en particular del «lumpenproletariado». Siguiendo el modelo evangéli-

co, estos intelectuales franceses critican las desigualdades sociales, considerándolas una ofensa a la dignidad humana. Si Marx analiza la explotación del proletariado desde una perspectiva económica, Bloy y Péguy introducen una dimensión moral y religiosa, revelando la dimensión trágica de la existencia de aquellos que viven al margen de la sociedad. A través de una escritura intensa y poética, estos autores construyen un universo simbólico que invita a una reflexión profunda sobre la condición humana y la necesidad de una transformación social radical.

Léon Bloy (1846-1917) desarrolla una crítica radical de la sociedad burguesa y del modelo de desarrollo capitalista. A través de un método dialéctico similar al marxista, Bloy pone de manifiesto la profunda desigualdad social que caracteriza a su época, dramatizando la relación antagónica entre las clases. Su pensamiento se centra en la tesis de que la acumulación de riqueza por parte de una minoría privilegiada se produce a expensas de la explotación y la miseria de las mayorías. En este sentido, Bloy denuncia un sistema económico que genera bienestar para unos pocos a costa del sufrimiento de muchos, estableciendo una relación directa entre la abundancia y la escasez, la saciedad y el hambre.

La obra de León Bloy se caracteriza por una radicalidad que lo sitúa al margen de las corrientes intelectuales de su época. *En La sangre del pobre* (1909), el autor francés formula una acusación contundente contra el sistema capitalista, al afirmar que la riqueza de la bur-

guesía se fundamenta en la explotación de los más pobres. Esta tesis, expresada en la célebre frase «la sangre del pobre es el dinero», revela una profunda conciencia de las brechas sociales y una crítica radical del orden económico establecido. A través de imágenes potentes y metáforas conmovedoras, como la del «fuego que falta a los hijos de los pobres», Bloy denuncia la hipocresía de una sociedad que se enriquece a costa del sufrimiento ajeno.

Fiel a los principios evangélicos, el autor establece una clara dicotomía entre el bien y el mal, posicionándose en defensa de los valores humanos frente al utilitarismo y el egoísmo inherentes al sistema capitalista. Su análisis se fundamenta en la imposibilidad de conciliar dos principios morales antagónicos: el amor a Dios y el amor al dinero. Siguiendo la enseñanza bíblica, el pensador sostiene que el ser humano se encuentra ante una elección existencial que determina su destino eterno: optar por un camino de servicio a Dios, basado en la solidaridad y la compasión, o por un camino de servidumbre al dinero, caracterizado por el individualismo y la búsqueda del beneficio propio.

Charles Péguy (1873-1914), figura prominente del socialismo francés a finales del siglo XIX, experimentó una profunda transformación intelectual que lo llevó a abrazar el catolicismo. Inicialmente cercano a Jean Jaurès y comprometido con los ideales socialistas, Péguy se distanció progresivamente de este movimiento para profundizar en la reflexión teológica y filosófica,

influenciado por la obra de Henri Bergson. Sin embargo, su conversión religiosa no supuso un abandono de sus preocupaciones sociales. Al contrario, Péguy trasladó la vehemencia y el compromiso social de su militancia socialista al ámbito cristiano, desarrollando una crítica radical del capitalismo y del culto al dinero. Como afirma Michael Löwi, pocos autores han sido tan contundentes en su denuncia de la sociedad burguesa y de la lógica impersonal del mercado[56].

Figura clave del pensamiento político francés, Péguy mantuvo una relación compleja con el movimiento socialista. Si bien se identificó con muchos de sus ideales, su espíritu crítico y su rechazo a cualquier forma de dogmatismo lo llevaron a distanciarse de las ortodoxias partidarias. Autodenominado «ácrata», Péguy defendía una posición política radicalmente individualista y antiautoritaria, rechazando cualquier forma de poder jerárquico y centralizado. Esta postura, lejos de ser una mera oposición, representa una búsqueda constante de nuevas formas de organización social, basadas en la libertad, la igualdad y la solidaridad.

La profunda sensibilidad de Péguy ante el sufrimiento humano, forjada en su contacto directo con los barrios marginales de París, lo llevó a una aguda percepción de la miseria como una condición aún más degradante que la pobreza. Esta experiencia visceral lo impulsó a desarrollar una crítica radical del capitalismo, denunciando

[56] Löwi, M., (1999), Guerra de dioses: religión y política en América Latina, Siglo XXI, México, p. 44.

un sistema económico que genera desigualdades abismales y condena a millones de personas a la miseria. Su compromiso con los valores cristianos y humanistas lo llevó a buscar alternativas a este modelo, proponiendo una sociedad más justa y equitativa. En su obra juvenil, *Marcel, primer diálogo de la ciudad armoniosa* (1898), se refleja un socialismo poético, el pensador idealiza una Francia rural, caracterizada por la armonía y la solidaridad, y denuncia los efectos corrosivos del capitalismo en la sociedad y en el individuo. Desde aquí la propuesta para la construcción de una nueva ciudad, generosa, magnánima, comprensiva, inclusiva de la diversidad de pensamiento y planteada sobre valores humanos profundos, que provienen de la esencia del hombre, de su amplia capacidad de comunicación que ideales humanistas y renacentistas han alterado. La ciudad armoniosa para Péguy, es la ciudad más abierta y equilibrada que pueda imaginarse. Una ciudad donde no existen extranjeros, donde todos serían ciudadanos legítimos y compartirían comunitariamente los bienes para la sobrevivencia. Donde la persona realiza su «ser» y no su «poseer».

Postula una sociedad ideal donde las relaciones sociales se basan en la cooperación, eliminando así la necesidad de la lucha de clases y la competencia capitalista. En este modelo utópico, cada individuo contribuiría a la comunidad de acuerdo a sus aptitudes y deseos, sin que exista una jerarquía social basada en la acumulación de riqueza. Para Péguy el dinero es el principal

obstáculo para la construcción de esta sociedad ideal, ya que corrompe las relaciones humanas y fomenta la desigualdad. En su obra *El dinero* (1913), el pensador llega a identificar el dinero con el «anticristo», señalando su papel subversivo en la sociedad y su capacidad para destronar a Dios.

La evolución intelectual de Péguy se vio profundamente marcada por la unificación de los partidos socialistas franceses. La creciente burocratización y el control ideológico de la organización política lo llevaron a cuestionar los fundamentos del socialismo y a buscar nuevas respuestas a sus interrogantes existenciales. Su encuentro con el cristianismo, facilitado por la amistad con Jacques Maritain, representó un punto de inflexión en su trayectoria, marcando el inicio de una profunda transformación espiritual.

Péguy concibe la religión como una fuerza capaz de trascender la condición humana y de conectar al individuo con una realidad superior. Al adherirse a una comunidad de creyentes, el individuo encuentra un sentido a su existencia y se libera del egoísmo y del individualismo. Sin embargo, critica duramente a aquellos cristianos que han reducido la fe a una mera práctica ritual, olvidando su dimensión social y política. Para él, el cristianismo auténtico implica un compromiso activo con la justicia y la solidaridad, y el martirio es la expresión más radical de este compromiso. A través de una crítica radical al cristianismo de su época, el pensador busca recuperar el espíritu original del Evangelio y construir

un proyecto político y social basado en los valores de la fraternidad y la solidaridad.

Desarrolla una profunda crítica al materialismo y al consumismo imperantes en la sociedad capitalista. El culto al dinero, según él, ha generado un «universo de prostitución» en el que las relaciones humanas se reducen a transacciones comerciales. La civilización burguesa, con su énfasis en la acumulación de riqueza y el éxito individual, representa el ejemplo más acabado de esta degeneración. En contraposición a este modelo, Péguy exalta el valor del trabajo manual y la importancia de realizar las tareas cotidianas con esmero y dedicación, como un acto de amor y servicio. A través de la figura de su madre, que realiza su trabajo con esmero y dedicación, invita a reflexionar sobre el sentido de la vida y a buscar un modelo de sociedad más justo y humano. Su obra se erige como un llamado a recuperar los valores fundamentales del cristianismo, como la solidaridad, la justicia y la trascendencia, en un mundo cada vez más marcado por el individualismo y el materialismo.

La influencia de Péguy se hizo sentir en figuras clave del pensamiento católico, como Jacques Maritain y Emmanuel Mounier, quienes reconocieron en él un precursor y un modelo a seguir.

El legado espiritual, humanista y personalista en América Latina

La publicación de la encíclica *Rerum Novarum* suscitó un intenso debate entre los católicos latinoamericanos, quienes buscaban conciliar su fe con las realidades sociales y políticas de sus respectivos países. Si bien el contexto industrial de América Latina difería del europeo y de Norteamérica, la encíclica proporcionó un marco teórico fundamental para reflexionar sobre la cuestión social y la construcción de un orden social más justo. A través de universidades católicas, salones culturales y diversos círculos intelectuales, los católicos latinoamericanos emprendieron un diálogo crítico con las ideas de León XIII, generando un fermento intelectual que desafió las estructuras tradicionales de la Iglesia y de la sociedad.

La irrupción del espiritualismo en América Latina, como respuesta a las corrientes positivistas y materialistas dominantes, se inscribe en una búsqueda más amplia por recuperar una concepción integral del ser humano. Frente a una visión reduccionista del hombre como mero producto de las fuerzas sociales y económicas, el espiritualismo propuso una antropología que reivindicaba la dimensión trascendente y espiritual del individuo. Al hacerlo, buscaba reequilibrar el debate intelectual, que había tendido a privilegiar lo material sobre lo espiritual, y a ofrecer una alternativa a las ideologías que reducían al ser humano a sus dimensiones biológicas y sociales.

La recepción del espiritualismo en América Latina estuvo mediada por la obra de intelectuales como José Enrique Rodó, José Vasconcelos, Francisco García Calderón, Enrique Molina, Antonio Caso, entre otros, quienes, influidos por el pensamiento de Henri Bergson (1859-1941), buscaron desarrollar una filosofía que superara los límites del positivismo y el materialismo. Estos autores encontraron en Bergson un aliado para defender una visión más integral del ser humano, que reconociera la importancia de la intuición, la libertad y la espiritualidad. De esta manera, el espiritualismo bergsoniano se convirtió en un referente fundamental para la construcción de un pensamiento filosófico y teológico que respondiera a las necesidades de la sociedad latinoamericana. La filosofía de Henri Bergson preparó el terreno para la introducción del «humanismo integral cristiano» de Jacques Maritain en América Latina. La influencia de Bergson, con su énfasis en la intuición, la conciencia y la libertad, creó un ambiente filosófico receptivo a las ideas de Maritain, quien proponía una visión integral del ser humano, basada en la síntesis entre la fe y la razón, y comprometida con la justicia social y la defensa de los derechos humanos.

La emergencia del espiritualismo en América Latina: Bergson como alternativa al materialismo histórico

En un contexto marcado por la creciente secularización y el predominio de las corrientes positivistas, la filosofía de Henri Bergson (1859-1941) ofreció a los intelectuales católicos latinoamericanos una alternativa atractiva. Al enfatizar la importancia de la intuición, la duración y la creatividad, Bergson desafió las concepciones mecanicistas del ser humano y abrió nuevas vías para una comprensión más profunda de la realidad. Su obra, difundida en países como Perú gracias a figuras como Alejandro Deústua, contribuyó a revitalizar el debate filosófico y teológico en la región[57].

La filosofía de Henri Bergson, con su énfasis en la intuición y la duración, representó una ruptura radical con las corrientes filosóficas dominantes a finales del siglo XIX. Al superar las limitaciones del positivismo y del materialismo, Bergson abrió nuevas perspectivas para la comprensión de la realidad y del ser humano. Sus ideas, especialmente las desarrolladas en Materia y memoria (1896), tuvieron una gran resonancia en América Latina, donde permitieron a los intelectuales repensar la relación entre cuerpo y espíritu[58].

---

[57] Vega, Vassallo y otros, (2008), ¿Inactualidad del bergsonismo? Cita en Articulo de Olivier Compagnon: Bergson, Maritain y América Latina, Colihue Universidad, Buenos Aires, p. 139.

[58] Idem, p. 451.

En su obra cumbre, *La evolución creadora* (1907), Bergson establece una clara distinción entre la filosofía y la ciencia. Mientras la ciencia se ocupa de una comprensión analítica y fragmentaria de la realidad, la filosofía busca una visión sintética y global. Para el pensador la filosofía se aproxima a la realidad desde la perspectiva de la experiencia vivida, explorando dimensiones que escapan a la cuantificación y a la objetivación propias de las ciencias naturales. El ser humano, en tanto que ser consciente y libre, se convierte así en el objeto central de la reflexión filosófica. En la mencionada obra, Bergson propone una relación dialéctica entre ciencia y metafísica. Si bien ambas disciplinas abordan la realidad desde perspectivas distintas, sus métodos y resultados se complementan mutuamente. La filosofía, al integrar la intuición y la razón, ofrece una comprensión más profunda de la realidad que trasciende los límites de la explicación científica. La vida es un proceso creativo y dinámico que escapa a las categorías estáticas de la ciencia. La intuición, como órgano de la metafísica, permite acceder a dimensiones de la realidad que no son accesibles a la razón científica.

El vitalismo bergsoniano, con su énfasis en la intuición y la duración, ha tenido un profundo impacto en el pensamiento filosófico latinoamericano. Según el argentino Francisco Romero, la obra de Bergson ha servido como punto de partida para una reinterpretación del cristianismo, ofreciendo una visión más dinámica y experiencial de la fe. De esta manera, Bergson ha con-

tribuido a revitalizar el debate filosófico y teológico en la región

El cristianismo renovado de Maritain

La recepción del pensamiento de Jacques Maritain en América Latina se inició a mediados de los años veinte. Sus primeros artículos, como «Le rôle de la pensée allemande dans la philosophie moderne» y «Santo Tomás y la unidad de la cultura cristiana», publicados en revistas como Cursos de Cultura Católica y Criterio, respectivamente, marcaron el inicio de un amplio debate intelectual en el continente. Alceo Amoroso Lima, uno de los principales divulgadores del tomismo en América Latina, destacó la enorme influencia de Maritain en el pensamiento filosófico y teológico de la época.

Maritain, inicialmente influenciado por el nacionalismo integral de Charles Maurras, experimentó una profunda transformación intelectual que lo llevó a distanciarse del movimiento Action Française. En *La primacía del espiritual* (1928), Maritain defiende la universalidad del cristianismo y subordina la política a lo espiritual, estableciendo una clara distinción entre los roles del clero y del laico. Esta ruptura con el maurrassianismo marcó el inicio de una interpretación renovada del cristianismo, que buscaba establecer un diálogo fecundo con la historia contemporánea. El encuentro con el pensamiento de Tomás de Aquino resultó fundamental en esta nueva etapa, como lo atestigua su célebre

afirmación en texto *Antimoderne* (1922): «Ay de mí si no hago tomismo».

Maritain propuso una renovación del cristianismo capaz de adaptarse a las condiciones de la modernidad. Su proyecto consistía en superar la oposición entre fe y razón, y en establecer una nueva síntesis entre lo espiritual y lo temporal. Inspirándose en la tradición tomista, buscaba recuperar la dimensión social de la fe cristiana, concebida como una fuerza transformadora de la sociedad. El Sacro Imperio, aunque idealizado, representaba para el filósofo un modelo histórico de una sociedad en la que la religión y la política estaban armoniosamente integradas.

Maritain concibió el papel del intelectual católico como el de revitalizar el cristianismo, devolviéndole su espíritu original y adaptándolo a las necesidades del hombre contemporáneo. Su objetivo era superar la dicotomía medieval entre lo temporal y lo espiritual, ofreciendo una visión integral que integrara la fe en la vida social y política. Esta propuesta resonó en numerosos círculos intelectuales y académicos de América Latina, quienes, inspirados por Maritain, buscaron construir una alternativa a los modelos políticos dominantes, como el liberalismo y el socialismo.

Para Maritain, la persona humana constituye el eje central de su filosofía social y política. En *La Persona y el Bien Común* (1947), el filósofo define a la persona como un ser espiritual, individual y social a la vez. Al afirmar que «todo yo soy individuo (...) y todo en-

tero persona por lo que me viene del espíritu»[59], Maritain subraya la dualidad cuerpo-espíritu inherente a la naturaleza humana. La persona, como ente abierto y relacional, es la fuente y el fin último de la sociedad, cuya finalidad es garantizar el bien común de todos sus miembros. Al ser atemporal y trascendente, la persona trasciende las contingencias históricas y se orienta hacia un bien superior.

Recuperando la noción tomista de *persona*, el filosofo la sitúa en el centro de su propuesta de renovación cristiana. A través de obras como *Humanismo Integral* (1936), el filósofo buscaba dar nuevo impulso al pensamiento católico, adaptándolo a las exigencias de la modernidad. Propone una hermenéutica tomista que permita construir una «nueva cristiandad» más comprometida con el mundo y con los desafíos de la sociedad contemporánea. Su obra, traducida al español y difundida ampliamente en América Latina, se convirtió en un referente fundamental para el desarrollo del socialcristianismo.

Maritain establece una clara distinción entre el nuevo humanismo cristiano y el humanismo burgués, caracterizado por su individualismo y su abstracción. El humanismo cristiano, por el contrario, se concibe como un proyecto comunitario que respeta la dignidad de cada persona y busca la realización del bien común. Al

[59] Maritain, J., (1968), La Persona y el Bien Común, Ed. Club de Lectores, Buenos Aires, p. 46.

vincular la fe cristiana con la acción social, Maritain propone un humanismo integral que tiene como objetivo la transformación de las estructuras sociales y la construcción de una civilización más justa y fraterna. Este humanismo heroico, como lo denomina Maritain, responde a la necesidad de una renovación moral y espiritual de la humanidad. En la misma obra afirma:

> «El fin que se propone el cristiano en su actividad temporal no será hacer de este mundo mismo el Reino de Dios, si no hacer de este mundo, según el ideal histórico reclamado por las diferentes edades y, así puede decirse, por sus propias mutaciones, un lugar donde la vida terrenal verdadera y plenamente humana, es decir, seguramente llena de desfallecimientos, más también llena de amor; y cuyas estructuras sociales tengan por medida la justicia, la dignidad de la persona humana, el amor fraterno»[60].

La influencia de Maritain en el ámbito académico angloparlante se consolidó a partir de la década de 1930, gracias a la traducción de sus obras al inglés y a sus numerosas visitas a instituciones académicas norteamericanas. Su contribución al movimiento neoescolástico, ya floreciente en Estados Unidos, fue fundamental. El Pontifical Institute of Medieval Studies, fundado por Étienne Gilson en el St. Michael's College de la Universidad de Toronto, se convirtió en un referente clave para los estudios medievales y la filosofía tomista en América del Norte. Maritain, invitado con frecuencia

[60] Maritain, J., (1966), Humanismo Integral, Edit. Lohlé, Buenos Aires, p. 90.

a este instituto, contribuyó a fortalecer su prestigio y a expandir su influencia.

Durante su exilio en Estados Unidos, Maritain desarrolló una prolífica actividad intelectual, centrándose especialmente en la reflexión sobre la democracia y su relación con el cristianismo. Sus estancias en prestigiosas universidades como Princeton y Notre Dame le permitieron establecer un diálogo fructífero con el mundo académico norteamericano. Las ideas del filósofo, difundidas a través de sus numerosas publicaciones, tuvieron una gran resonancia en el ámbito católico estadounidense, contribuyendo a enriquecer el debate sobre la democracia y los valores cristianos.

Los escritos políticos de Maritain, producidos durante su exilio en Estados Unidos, ejercieron una profunda influencia en el pensamiento político católico a nivel internacional. Obras como *Los Derechos del Hombre y la Ley Natural* (Nueva York, 1942), *Cristianismo y Democracia* (Nueva York, 1943), P*rincipios de una Política Humanista* (Nueva York, 1944), *El hombre y el Estado* (Chicago, 1951), se convirtieron en referentes fundamentales para la elaboración de una doctrina social católica renovada. Estas obras inspiraron la creación de partidos políticos de inspiración cristiana y contribuyeron a la formación de líderes políticos comprometidos con los valores evangélicos, tanto en Europa como en América Latina.

La persona humana, concebida por Maritain como un ser social y político, es el destinatario último de toda

acción política. El Estado, como institución al servicio del bien común, tiene la función de garantizar las condiciones necesarias para que las personas puedan desarrollarse plenamente. En su obra El hombre y el Estado, Maritain establece una clara distinción entre el cuerpo político y el Estado, concibiendo este último como una parte especializada del primero. La función principal del Estado es garantizar la justicia, hacer respetar la ley y promover el bien común, que trasciende los intereses particulares de los individuos y de los grupos. El filósofo propone una clara distinción entre los órdenes temporal y espiritual, superando la concepción medieval de un poder temporal subyugado al poder espiritual. En esta nueva perspectiva, tanto el Estado como la Iglesia actúan en esferas distintas, aunque complementarias. El papel del Estado trasciende la mera atención a las necesidades materiales de los ciudadanos, extendiéndose a la creación de un ambiente propicio para el desarrollo integral de la persona humana, tanto en lo intelectual, moral como espiritual.

El filósofo establece una clara distinción entre el cuerpo político y el Estado, a pesar de la tendencia moderna a identificarlos. Para el filósofo francés, el cuerpo político representa la totalidad de la sociedad, mientras que el Estado es una institución especializada al servicio de esta totalidad. El Estado, lejos de ser un mero instrumento de poder, tiene como función principal garantizar el bien común y proteger los derechos de los ciudadanos. En este sentido, el Estado es un servidor del

cuerpo político, no su amo. No es un órgano habilitado sólo para el uso de la fuerza y compuesto por expertos del orden y bienestar colectivo.

El filósofo critica la concepción moderna de soberanía, presente en autores como Bodino, Hobbes y Rousseau, que atribuye al Estado un poder absoluto y omnímodo. A diferencia de esta visión, él sostiene que el Estado es una parte del cuerpo político, y no al revés. La identificación errónea entre Estado y cuerpo político conduce a la idea de una summa potestas estatal, es decir, un poder supremo que se sitúa por encima de cualquier otra autoridad, incluso de las leyes que él mismo dicta. Esta concepción, es incompatible con el principio de la ley natural y con la dignidad de la persona humana.

Maritain rechaza categóricamente la concepción de un Estado absoluto, donde el poder político se concentra en una sola entidad sin límites. Si bien reconoce la necesidad de un poder político para garantizar la cohesión social, sostiene que este poder debe estar al servicio del bien común y sujeto a límites morales. Siguiendo la tradición tomista, el filósofo concibe a los gobernantes como vicarios, es decir, como representantes del pueblo llamados a servir a un fin superior, siempre teniendo en vista el interés general de la sociedad.

Maritain establece una clara distinción entre las fuentes de autoridad de la Iglesia y del Estado. Mientras la autoridad de la Iglesia se fundamenta en su carácter divino y en su misión de salvaguardar la verdad revela-

da, la autoridad del Estado encuentra su origen en el pueblo, como depositario de la soberanía conferida por Dios al crear al hombre como ser social. Esta distinción, sin embargo, no implica una separación absoluta entre ambos órdenes, sino más bien una complementariedad y colaboración basada en la naturaleza distinta de sus fines.

El 23 de abril de 1947, un acontecimiento de trascendental importancia para el desarrollo del pensamiento político latinoamericano fue la Declaración de Montevideo. Este documento, suscrito por destacados líderes católicos de la región, marcó el inicio de un ambicioso proyecto: la construcción de un movimiento político demócrata cristiano latinoamericano inspirado en los principios del humanismo integral. La Declaración de Montevideo sentó las bases ideológicas para la conformación de una corriente política comprometida con la promoción de los valores cristianos en el ámbito público y con la búsqueda de soluciones a los desafíos sociales y económicos de la región. Sucesivamente en 1949 se daría vida a la Organización Demócrata Cristiana de América (ODCA), aún activo.

Contemporáneamente a Jacques Maritain, Emmanuel Mounier emergió como una figura clave en la renovación del pensamiento católico del siglo XX. Ambos pensadores, aunque con enfoques particulares, contribuyeron significativamente al desarrollo del catolicismo social, una corriente que buscaba conciliar la fe cristiana con las exigencias de la modernidad. El cato-

licismo social, representado por figuras como Maritain y Mounier, invitaba a los católicos a ser agentes activos de transformación social, interpretando los signos de los tiempos y comprometiéndose con la construcción de un mundo más justo y fraterno. Este movimiento, sin embargo, siempre enfatizó la necesidad de preservar la independencia entre la Iglesia y el Estado, como lo ejemplifican los Pactos de Letrán: «Iglesia libre en Estado libre» (Pactos de Letrán, 1929).

El personalismo de Mounier

Al igual que Maritain, Emmanuel Mounier emprendió una búsqueda filosófica en la que indagó sobre el sentido de la existencia humana y su deber ser social. Influenciado por la Revolución francesa y el socialismo utópico, especialmente por las ideas de Proudhon y Jaurés, Mounier desarrolló una visión del cristianismo profundamente arraigada en la justicia social. A través de la lectura de Péguy, cristianizó estas influencias, incorporando la exigencia de un compromiso radical con la vida y con los demás, siguiendo el ejemplo de Cristo. Para Mounier, la dignidad humana y la justicia social eran los pilares fundamentales de un socialismo cristiano, conceptos inherentes al mensaje evangélico.

Mientras que Maritain mantenía una postura crítica frente al socialismo, Mounier vislumbró en esta ideología una posible aliada del cristianismo. Para el filósofo, el socialismo, especialmente en su versión utópica, com-

partía con el cristianismo una profunda preocupación por la justicia social y la dignidad humana. Siguiendo la estela de pensadores como John Frederick Denison Maurice, Mounier propuso una síntesis entre el cristianismo y el socialismo, argumentando que el compromiso con los pobres y los marginados era una dimensión esencial de la fe cristiana.

Para Mounier, la persona humana constituye el núcleo central de su filosofía, la cual se inscribe en la corriente del personalismo cristiano. Si bien este enfoque no se reduce a una teoría política en sentido estricto, sí propone una orientación antropológica que busca fundamentar una nueva forma de convivencia social. En el *Manifiesto al servicio del personalismo*, el filósofo plantea la necesidad de superar las ideologías dominantes de su época (fascismo, comunismo y liberalismo burgués) para construir una sociedad basada en el reconocimiento de la dignidad de cada persona. Al rechazar tanto el colectivismo como el individualismo liberal, defiende una concepción de la persona como sujeto activo y relacional, inserto en una comunidad de valores compartidos. Su crítica al cosmopolitismo burgués se centra en su tendencia a diluir la identidad personal en una noción abstracta y universal de humanidad. El personalismo cristiano de Mounier propone una ética de la responsabilidad y un compromiso activo con la construcción de una sociedad más justa y solidaria.

La relación entre el individuo y la comunidad para Mounier se caracteriza por una dinámica dialéctica,

marcada por la tensión entre la autonomía personal y la necesidad de vinculación social. Esta relación, que el filósofo define como «amor», implica una constante interiorización de la alteridad, es decir, una apertura hacia el otro en su singularidad y diferencia. La noción de «transpersonalidad» resulta fundamental en este contexto, pues alude a una dimensión espiritual que trasciende la individualidad y conecta al sujeto con una realidad más amplia. A través de la transpersonalidad, el individuo se proyecta hacia el otro, estableciendo vínculos de solidaridad y comunión.

En su *Manifiesto*, Mounier define el personalismo como una doctrina que otorga primacía a la persona humana, situándola por encima de las necesidades materiales y de los mecanismos colectivos. Este enfoque, que busca trascender las ideologías totalitarias y el individualismo liberal, aspira a construir una sociedad basada en el reconocimiento de la dignidad intrínseca de cada individuo. El personalismo, al testimoniar una convergencia de voluntades diversas, se propone como un proyecto político que busca incidir en el curso de la historia, promoviendo una nueva forma de convivencia basada en la solidaridad y la justicia.

La revista *Esprit*, fundada por Mounier en 1932, representa un hito en la renovación del pensamiento católico del siglo XX. Al trascender los límites del intelectualismo académico, Esprit se convirtió en un foro de debate y reflexión sobre los desafíos de la modernidad. El filósofo y sus colaboradores, entre los que se encon-

traba Maritain, compartían una profunda preocupación por la crisis de la civilización occidental, caracterizada por la creciente secularización y el auge de las ideologías totalitarias. Esprit se propuso como un espacio de diálogo y acción, buscando articular una respuesta cristiana a los desafíos de la época y promoviendo un nuevo humanismo capaz de revitalizar la sociedad. La elección del nombre *Esprit* no es casual. Este término evoca una renovación espiritual que se contrapone al humanismo renacentista, centrado en el hombre como medida de todas las cosas. Mounier propone un humanismo cristiano que invita a los creyentes a asumir una postura activa frente a las injusticias sociales. Para él, la injusticia, arraigada en la historia de la humanidad, se ha agravado con el desarrollo del capitalismo, generando una creciente desigualdad y pobreza. La revista se convierte así en un vehículo para promover un compromiso social que responda a los desafíos de su tiempo.

Mounier concibe la renovación del cristianismo como un proyecto político que busca transformar radicalmente la sociedad. La revista *Esprit* se convierte así en un instrumento de lucha contra la injusticia y la desigualdad. Al criticar una 'cristiandad moribunda', anclada en estructuras feudales y burguesas, el filósofo invita a los cristianos a asumir un compromiso activo con la construcción de un mundo más justo y fraterno. Para el filósofo, la situación histórica exige una ruptura con el pasado y la construcción de un nuevo orden social basado en los valores del Evangelio. Esprit se vuelve

en un espacio de reflexión y acción, en el que se elaboran propuestas concretas para transformar la sociedad. *Esprit* es un grito de reforma que inspiró varios de los anuncios contenidos en el Vaticano II y en la *Populorum Progressio* de Pablo VI.

Diferencias entre el proyecto filosófico-político de Maritain y de Mounier

El legado intelectual de Jacques Maritain y Emmanuel Mounier generó una rica diversidad de interpretaciones y aplicaciones dentro del catolicismo social. Si bien ambos pensadores compartían el objetivo de renovar el pensamiento cristiano y de promover una mayor justicia social, sus enfoques sobre el cambio social divergían significativamente. Los seguidores de Maritain, generalmente identificados con una visión más conservadora, tendían a favorecer un proceso de transformación gradual y reformista, basado en la gradual implementación de principios cristianos en las estructuras sociales existentes. Por su parte, los partidarios de Mounier, inspirados en su visión más radical, abogaban por una transformación revolucionaria de la sociedad, que pusiera en cuestión los fundamentos del orden social burgués.

Los seguidores de Maritain tendieron a priorizar la participación en el ámbito político institucional, adhiriendo a partidos políticos y movimientos sociales que buscaban influir en las decisiones públicas desde dentro

del sistema. Su enfoque se basaba en una interpretación de la Doctrina Social de la Iglesia que privilegiaba la gradualidad y la reforma de las estructuras existentes. Por el contrario, los mounierianos, inspirados en la opción preferencial por los pobres, se inclinaron por la acción directa y la creación de comunidades eclesiales de base. Estos movimientos buscaban transformar radicalmente la sociedad desde abajo, a través de la concientización y la organización de los sectores más desfavorecidos.

Si bien tanto Maritain como Mounier ejercieron una profunda influencia en el desarrollo de la democracia cristiana, sus visiones sobre el papel de la Iglesia en la sociedad y las estrategias para lograr la transformación social presentaron divergencias significativas. Mounier, en particular, fue un crítico acérrimo de lo que consideraba una traición a los ideales originales de la democracia cristiana, acusando a esta corriente política de haber cedido a las presiones del liberalismo y de haber abandonado su compromiso con la justicia social. A diferencia de Maritain, quien buscaba integrar los principios cristianos en el marco de una sociedad liberal democrática, Mounier abogaba por una transformación radical de las estructuras sociales, inspirada en los ideales del socialismo cristiano.

El debate entre Maritain y Mounier generó una profunda resonancia en América Latina, donde sus ideas tuvieron un impacto significativo en la configuración de los partidos políticos católicos y en el desarrollo de corrientes teológicas como la Teología de la Liberación.

Esta teología, por su parte, se convirtió en una expresión religiosa de estas tensiones, al buscar articular una fe comprometida con la liberación de los pobres y oprimidos de las estructuras sociales e institucionales consideradas opresivas. Las tensiones entre el gradualismo reformista de Maritain y el radicalismo transformador de Mounier se reflejaron en las diversas expresiones de la democracia cristiana latinoamericana, así como en los debates internos sobre la relación entre la fe y la política.

La democracia cristiana latinoamericana, al igual que su contraparte europea, como se ha afirmado, surgió en el seno de las instituciones católicas, particularmente en las universidades y organizaciones laicales. Estos espacios intelectuales se convirtieron en semilleros de ideas y propuestas políticas que buscaban conciliar la fe cristiana con los desafíos de la modernidad. A pesar de la represión ejercida por las dictaduras militares que asolaron el continente durante gran parte del siglo XX, estas redes intelectuales mantuvieron viva la llama de la democracia cristiana, desarrollando actividades clandestinas de formación y difusión de ideas. Sin embargo, en Chile y Venezuela el partido demócrata cristiano lograría gran éxito con mayorías parlamentarias, gobernando en el primer país con Eduardo Frei, egresado de la Pontificia Universidad Católica de Santiago, por varios años como presidente (período 1964-1970 y presidente del Senado en 1973). Además, con el programa «Revolución en libertad» se enfrentaría al gobierno

socialista de Salvador allende (presidente 1970-1973) hasta el golpe de estado por parte del general Augusto Pinochet (1973-1988). En 1990, luego del paréntesis dictatorial, otro democratacristiano Patricio Aylwin fue elegido presidente (1990-1994).

Similarmente en Venezuela el COPEI con guía de Rafael Caldera y Luis Herrera Campins fueron los representantes más importantes del partido católico, luego de la salida del poder del general Marcos Pérez Jiménez (1952-1958), y de manera alterna compartieron el poder con el partido Alianza Democrática fundado por Rómulo Betancourt.

Bibliografía

Löwi, M., (1999), Guerra de dioses: religión y política en América Latina, Siglo XXI, México.

Bastaire, J., (1979), Charle Péguy, el insurrecto, Encuentro Ediciones, Madrid.

Molteni, A., (2000), Péguy: el testiguo del acontecimiento, Ediciones Centro Cultural Charles Péguy, Concepción. Restán, J. y Blázquez, D., (EDS), (2009), Buscadores de infinito, constructores de historia: una nueva laicidad, Encuentro, Madrid. En artículo de Montiel, S., Charles Péguy: un laico cristiano.

Reale, G. y Antiseri, D., (1991), Historia del pensamiento filosófico y científico, Tomo III, Parte XI: Espiritualismo, personalismo, nueva teología y neo escolástica, cap. XXVI.

Vega, Vassallo y otros, (2008), ¿Inactualidad del bergsonismo? Cita en Articulo de Olivier Compagnon: Bergson, Maritain y América Latina, Colihue Universidad, Buenos Aires.

Tristão de Athayde, Maritain et l'Amérique latine, Paris, Revue Thomiste t. 48, 1948, n° 1-2. Movimiento político francés pro monárquico y nacionalista, fundado en 1898.

Giovagnoli, A., (1991), La cultura democristiana, Laterza, Bari.

Sofia, P., (2010), Del Estado Nacional a la ONU. La utopía política de Maritain, Universidad Católica Cecilio Acosta, Venezuela.

Maritain, J., en artículo publicado en Abril de 1942, en Fortune magazine, p. 13, e incorporado en 1952 al libro «El alcance de la razón».

Maritain, J., (1968), La Persona y el Bien Común, Ed.

Club de Lectores, Buenos Aires.

Almeyd, C., La democracia cristiana en América Latina, Nueva Sociedad nro. 82 marzo-abril, 1986. Maritain, J., (1966), Humanismo Integral, Edit. Lohlé, Buenos Aires, p. 90.

McCool, G., (994), La neoescolástica de lengua inglesa. Articulo presente en el texto editado por Emerich Coreth y otros, Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX, tomo 2, Encuentro Ediciones, Madrid.

Maritain, J., (2002), El hombre y el Estado, Encuentro Edicciones, Madrid.

Mainwaring S. y T.R. Scully (2010), La democracia Cristiana en América Latina, Fondo de Cultura Económica, México.

Mounier, E., (1971), El Personalismo, Eudeba, Buenos Aires.

Burgos, J. M., (2012), Introducción al personalismo, Ediciones Palabra, Madrid.

Ceballos, M., (1999), Católicos, apostólicos y políticos según Jean-Marie Mayeur; en libro colectivo, Roberto J. Blancarte y Rodolfo Casillas (Compiladores), (1999), Perspectivas del fenómeno religioso, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, México.

Sofia, P., (2019), La liberación del oprimido. La Iglesia política en América Latina, Ediciones del Vicerrectorado Académico, Universidad del Zulia, 2ª Edición, Venezuela.

Molteni, A., (2000), Péguy: el testiguo del acontecimiento, Ediciones Centro Cultural Charles Péguy, Concepción.

V

REAFIRMACIÓN DE LA DEMOCRACIA CRISTIANA. EUROPA EN LA POSTGUERRA Y AMÉRICA LATINA EN LA POSTINDEPENDENCIA

Sembrando el futuro: los programas demócrata cristianos en acción

La irrupción de los regímenes fascistas y nazis en Europa supuso la violenta supresión de los partidos políticos democráticos y la persecución de sus líderes. No obstante, la resistencia democrática se mantuvo viva, operando en la clandestinidad y brindando apoyo a las fuerzas aliadas. Con la derrota de los totalitarismos, los partidos demócratas cristianos, liderados por figuras como Alcide de Gasperi y Konrad Adenauer, asumieron un papel protagónico en la reconstrucción de sus respectivos países. Estos movimientos políticos se convirtieron en los principales artífices de la consolidación de las democracias liberales en Europa occidental. La Democracia Cristiana demostró ser un actor político fundamental en la lucha contra el totalitarismo y en la posterior recuperación de Europa.

La Guerra Fría, cuyo origen se remonta a las decisiones tomadas en Yalta, generó una profunda polarización ideológica y geopolítica. Este conflicto, caracterizado

por la confrontación entre el bloque soviético, con su modelo económico centralizado y su sistema político autoritario, y el bloque occidental, basado en la democracia liberal y la economía de mercado, reconfiguró el orden internacional. En este contexto, los partidos demócratas cristianos, alineados con el bloque occidental, desempeñaron un papel fundamental en la construcción de los «Estados de bienestar», modelos jurídico-sociales diseñados para conciliar crecimiento económico (Economía social de mercado) con justicia social y protección de los derechos individuales. Por otra parte, la Democracia Cristiana en todos los países donde estaba presente como partido político, se consolidaría como principal fuerza política anticomunista.

Los programas de los partidos demócratas cristianos de la posguerra, si bien se adaptaron a las nuevas circunstancias históricas, mantuvieron una profunda continuidad con los principios fundacionales de estos movimientos. La defensa de la dignidad humana, la promoción del bien común, la adopción de la democracia parlamentaria y la economía social de mercado constituyeron los pilares de su propuesta política. Sus ideales buscaron conciliar los valores cristianos con los desafíos de la modernidad, promoviendo una sociedad más justa y solidaria basada en la subsidiariedad, la solidaridad y la participación ciudadana. En política internacional la elección era la entrada en el Pacto Atlántico.

Si bien presente en varios países de Europa occidental, y con las debidas diferencias locales y de cultura

política (presencia de los protestantes en la CDU), los principales partidos demócratas cristianos fueron el italiano Democrazia cristiana, que surgió en 1943 en clandestinidad (en 1994 se dividió en varias formaciones menores); en Alemania la Christlich-demokratische Union (CDU) y la Christlich-soziale Union (Bavária), ambos de 1945. En Francia su desarrollo fue más complejo y ha logrado llegar al poder como partido de largas alianzas. A causa de la herencia de la Revolución de 1789, de la influencia de la masonería y también a causa de tomas de posiciones iliberales por parte de la Santa Sede en determinados momentos importantentes de la historia de este país, a pesar de haber representado siempre una mayoría tradicional, ha sido o se ha excluido de la participación activa en la política. Esto ha pasado en cuanto han pesados las acusaciones de ser contra de la modernidad, del progreso, de la ciencia, aliada de la nobleza y burguesía y por ende antirevolucionaria. En España surge en 1977 luego de la larga dictadura franquista. En Belgica se constituye el Parti Social Chrétien en 1945. El Roomsch-Katholieke Volkspartij (Partido Popular Católico) holandés se crea en 1945. En Austria el Österreichische Vollkspartei (Partido Popular) ase forma en 1945, heredero del Partido Socialcristiano que fue disuelto en 1938, luego de la anexión de Austria por parte de Hitler.

Si bien los partidos democristianos no siempre han ostentado el poder ejecutivo, su influencia en los sistemas políticos europeos ha sido considerable. En nume-

rosos países, han conformado gobiernos de coalición o han condicionado las agendas políticas de otras fuerzas. Asimismo, sus propuestas ideales, particularmente en materia económica y de ética social, han ejercido una notable influencia en otras corrientes políticas, especialmente en la socialdemocracia. El *Congreso de Bad Godesberg* (1959) constituye un hito en este sentido, al evidenciar la convergencia ideológica entre ambas familias políticas. La socialdemocracia alemana, tras este congreso, adoptó elementos clave del pensamiento democristiano, como la ética cristiana y el humanismo, abandonando la lucha de clases como eje central de su ideario. Esta evolución ideológica se tradujo en una mayor aceptación de la economía de mercado (Economía social de mercado) y en un alineamiento más claro con las instituciones occidentales, como la Alianza Atlantica (OTAN).

La reconstrucción de Europa

Tampoco puede obviarse en este excursus la influencia ejercida por la Democracia Cristiana, por medio de sus representantes, en la reconstrucción de Europa. En el contexto de la posguerra, los líderes demócratas cristianos desempeñaron un papel fundamental en la arquitectura de un nuevo orden europeo. La Declaración Schuman de 1950, pronunciada por Robert Schuman, ministro de Asuntos Exteriores francés, representa un hito en este proceso. Esta propuesta, que abogaba por la

puesta en común de las industrias del carbón y del acero franco-alemana, sentó las bases para la creación de la Comunidad Europea del Carbón y del Acero (CECA), primer paso hacia la integración europea. Pronunciamento en el cual el ministro auspiciaba una unión d'Europa sobre actos concretos e intereses compartidos. La entidad nació por parte primero de Francia y Alemania a los cuales se unieron seguidamente Italia, Bélgica, Luxemburgo y Holanda. Esta Comunidad representaría, el primer paso hacia una integración supranacional en Europa, destinada a superar las divisiones del pasado y a construir un futuro de paz y prosperidad. Con el Tratado de Roma de 1957, se estableció la Comunidad Económica Europea y la Euroatom, para la gestión de la energía atómica. La función política de esos acuerdos era poner fin a las infinitas guerras que se habían consumido en tierra europea y que habían culminado con la Segunda Guerra. Adenauer, primer canciller de la nueva república alemana y De Gasperi primer ministro de Italia, aceptaron con entusiasmo la propuesta francesa inicial y desde allá se prospectó un nuevo escenario geopolítico que se evolucionará hasta nuestros días, con ese nuevo sujeto político que es la Unión Europea. Shuman, Adenauer y De Gasperi, los tres estadistas demócratas cristianos, artífices del desarrollo de posguerra en los respectivos países, son considerados, como se ha señalado anteriormente, entre los principales padres de la idea y de la realización de la Unión Europea.

En el mismo período postbelico surgiría en Alemania la «*Economía social de mercado*» (ESM), modelo económico aún dominante en la actualidad en varios países desarrollados de Europa y menos desarrollados de América Latina. Es una fórmula económica que surgió en Alemania tras la Segunda Guerra Mundial, como una respuesta a los extremos del capitalismo laissez-faire y del socialismo centralizado. Este modelo busca conciliar la eficiencia y la dinámica del mercado con la justicia social y la equidad, estableciendo un equilibrio entre la libertad individual y la responsabilidad colectiva. La conceptualización de la «economía social de mercado» encuentra su origen en el pensamiento de Alfred Müller-Armack (economista y político de la Unión Demócrata Cristiana alemana). En su obra seminal de 1947 *Economía dirigida y economía de mercado* acuñó este término y logró una síntesis original entre corrientes teóricas aparentemente dispares. El economista logró sintetizar de manera original elementos clave del liberalismo alemán, particularmente del *ordoliberalismo* y del *liberalismo sociológico*, con la visión social cristiana.

Entre la fe y la política. La Democracia Cristiana en la encrucijada latinoamericana

Los orígenes de la democracia cristiana en América Latina se remontan a principios del siglo XX, cuando la publicación de la encíclica *Rerum Novarum* y el surgimiento de las primeras expresiones del conflicto social en el subcontinente generaron un fértil terreno para el desarrollo de propuestas políticas inspiradas en la Doctrina Social de la Iglesia. Inicialmente, estos grupos se manifestaron como corrientes internas o adyacentes a los tradicionales partidos conservadores. Sin embargo, fue en la década de 1930 y en el contexto de la Segunda Guerra Mundial que la democracia cristiana experimentó un notable impulso, gracias a la renovación del pensamiento católico y al compromiso de numerosos creyentes en la lucha antifascista. La influencia de figuras como Maritain y Mounier, así como la necesidad de construir alternativas al totalitarismo y a la expación del comunismo soviético, contribuyeron al surgimiento de partidos demócrata cristianos en diversos países latinoamericanos, encontrando un eco particular en las clases medias.

Los partidos demócrata cristianos latinoamericanos, fuertemente influenciados por las teorías desarrollistas emanadas de la Comisión Económica de las Naciones Unidas para América Latina y el Caribe (CEPAL) fundada en 1948, incorporaron a su ideario elementos tecnocráticos y modernizadores. Esta vinculación con los

enfoques economicistas y la búsqueda de un desarrollo acelerado los convirtieron en actores clave en la implementación de políticas orientadas a la industrialización y a la modernización del Estado. Sin embargo, a pesar de su protagonismo en el debate público, estos partidos enfrentaron dificultades para consolidarse como fuerzas políticas hegemónicas en la mayoría de los países de la región, a excepción de Chile y Venezuela.

La democracia cristiana en América Latina se caracterizó por una ideología ambivalente, que combinaba elementos reformistas y conservadores. Esta dualidad ideológica, sumada a la adopción de perspectivas desarrollistas, posicionó a los partidos demócratas cristianos como actores privilegiados para la ejecución de las políticas comprendidas en la «Alianza para el Progreso»[61] impulsada por Estados Unidos en la década de 1960. Sin embargo, esta alianza con el proyecto desarrollista estadounidense no estuvo exenta de tensiones internas y de críticas provenientes de sectores sociales más radicales. Por su lado, la CEPAL aceptó la teoría de la dependencia formulada por el economista argentino Raúl Prebisch y a su vez asumida como bandera política por los partidos de izquierda. La teoría del centro-periferia, también conocida como «Teoría de la Dependencia»,

[61] La «Alianza para el Progreso» fue un programa de ayuda económica, social y política iniciado por el presidente de los Estados Unidos, John F. Kennedy, en 1961, con el objetivo de establecer una mayor cooperación entre los Estados Unidos y Latinoamérica. Su propósito era contrarrestar la influencia de la Revolución Cubana y promover el desarrollo democrático y económico en la región.

fue desarrollada en la década de 1950. Esta doctrina sostiene que el subdesarrollo de los países latinoamericanos no sería una etapa previa al desarrollo, sino una condición estructural generada por la inserción desigual en el sistema capitalista mundial. Por tanto, la relación entre los países del Norte (desarrollados) y los del Sur (en vías de desarrollo) sería de dominación y explotación, impidiendo que los países periféricos alcancen un desarrollo autónomo. La dependencia económica, política y cultural perpetuaría así las desigualdades y beneficiaría a los países centrales en detrimento de los periféricos.

Según la teoría prebisch-cepalina, esta situación de desventaja se ve agravada por la concentración del poder económico y político en el centro, que le permite imponer condiciones desfavorables en las relaciones comerciales y financieras. Como respuesta la región debería impulsar la industrialización y la sustitución de importaciones, para experimentar un auge económico. Contrario a lo previsto, también crecería la desigualdad y la concentración de la riqueza, lo cual generaría un descontento popular en la región expresado en protestas sociales y movimientos revolucionarios. Muchos países vivieron golpes de Estado y dictaduras militares de derecha, impuestas a menudo con el apoyo de Estados Unidos, que buscaba contener la expansión del comunismo en el continente americano. Ante este escenario, la estrategia se enfrentaría a numerosos obstáculos, como la escasez de capital, la falta de tecnología y la persistencia de estructuras económicas oligárquicas,

que limitaron su efectividad y generaron nuevas dependencias.

Frente a regímenes militares de derecha, la Revolución Cubana sería un faro de esperanza para la izquierda latinoamericana y mundial. Al derrocar a una dictadura respaldada por Estados Unidos e instaurar un régimen socialista, Cuba demostraría que era posible desafiar el orden establecido y «construir una sociedad más justa y equitativa». Su ejemplo inspiró numerosos movimientos revolucionarios en la región y en otros continentes, revitalizando las luchas contra el imperialismo y la desigualdad. La Revolución Cubana se convertiría en un símbolo de resistencia y solidaridad, ofreciendo un modelo alternativo al capitalismo y promoviendo la autodeterminación de los pueblos. Su influencia se extendió más allá de América Latina, llegando hasta Medio Oriente, Asia y África, donde se luchaba contra el colonialismo y el neocolonialismo.

En la década de 1970 América Latina se constituiría en un crisol de ideas y movimientos sociales que buscaban transformar radicalmente las estructuras de poder y desigualdad que caracterizaban la región. En este contexto, surgieron dos corrientes intelectuales de profunda influencia en la cultura política e ideológica: *la Teología de la liberación* y *la Filosofía de la liberación*. Ambas, arraigadas en la tradición marxista[62] y profundamente comprometidas con la realidad del hemisferio, buscaban articular una reflexión crítica sobre la situación histórica y ofrecer elementos teóricos y herramientas para

la práctica de la transformación social.

Nacida en el seno de la Iglesia Católica, la Teología de la liberación representó una ruptura con la teología tradicional al poner el foco en la realidad concreta de los pobres y oprimidos de América Latina. Teólogos de la liberación como Gustavo Gutiérrez, Camilo Torres, Ernesto Cardenal, Leonardo Boff, Jon Sobrino, entre varios otros, reinterpretaron los textos bíblicos a la luz de las experiencias de explotación y opresión de los pueblos latinoamericanos. La frase «vino… a liberar a los oprimidos», atribuida a Jesús en el Evangelio de Lucas (4:18), ha sido un pilar fundamental en la construcción de la Teología de la liberación. Esta corriente teológica, nacida en América Latina en la década de 1960, propone una lectura del Evangelio desde la perspectiva de los pobres y marginados, enfatizando la dimensión social y política del mensaje cristiano.

Esta Teología interpreta la misión de Jesús como un proyecto de liberación integral, que abarca tanto la liberación espiritual como la liberación de las estructuras de opresión que generan pobreza y exclusión. Jesús, al identificarse con los oprimidos, denuncia las injusticias y llama a la construcción de un Reino de Dios caracterizado por la justicia, la paz y la solidaridad.

Esta interpretación del Evangelio ha generado un in-

---

[62] Realmente la Teología de la liberación no es una ideología totalizante en cuanto tiene diversas vertientes que expresan un pensamiento menos radical respecto al marxista. Cfr. texto La liberación del oprimido. La Iglesia política en América Latina, de Pasquale Sofia, en el cual se analiza de manera más extensa y profunda lo referido a la Teología de la liberación.

tenso debate dentro de la Iglesia Católica y en la sociedad en general. Sus defensores resaltan su compromiso con los pobres y su contribución a la lucha por la justicia social, mientras que sus críticos cuestionan su uso de categorías marxistas y su posible politización del mensaje cristiano.

La Teología de la liberación reclama: la opción por los pobres. Postula que la Iglesia debe tomar partido por los más pobres y oprimidos, comprometiéndose activamente en la lucha por su liberación. El análisis de la realidad social: los teólogos de la liberación realizaron un análisis crítico de las estructuras sociales, económicas y políticas que mantenían a las mayorías en la pobreza y la dependencia. La praxis transformadora: la fe cristiana, según esta corriente teológica, no es una mera contemplación, sino un llamado a la acción para transformar el mundo y construir una sociedad más justa y equitativa.

Por su parte, la Filosofía de la liberación, desarrollada en paralelo a la Teología de la liberación, compartiría con ésta muchas de sus preocupaciones y objetivos. Filósofos como Enrique Dussel, Franz Hinkelammert, Horacio Cerruti, entre varios otros, buscaron construir un pensamiento filosófico que estuviese al servicio de la «liberación» de los pueblos latinoamericanos. Desde este pensamiento se plantearía un pensamiento crítico que busca transformar las estructuras de opresión y promover la emancipación de los sectores marginados. Sus puntos clave son: el «Otro» como punto de partida,

mientras que la filosofía tradicional se ha centrado en el «Yo» como sujeto principal, ignorando al «Otro» como sujeto válido. La Filosofía de la liberación, en cambio, sitúa al «Otro» (el oprimido, el excluido) en el centro de la reflexión. Esta perspectiva ética y epistemológica implica reconocer la dignidad y los derechos de aquellos que han sido históricamente negados. Crítica a la «totalidad opresora» donde esta representa el sistema dominante que homogeneiza y excluye a quienes no se ajustan a sus normas. Denuncia las estructuras de poder que perpetúan la desigualdad y la injusticia, ya sean económicas, políticas, culturales o de género. Usa la analéctica como método, la cual, a diferencia de la dialéctica, que busca la síntesis y la superación de las contradicciones dentro de la totalidad, la analéctica se abre a la «exterioridad» del «Otro». Este método implica un diálogo crítico y transformador que reconoce la alteridad y busca la liberación de las víctimas. La Filosofía de la liberación no se limita a la teoría, sino que busca transformar la realidad a través de la praxis. Esto implica un compromiso activo con los movimientos sociales y populares que luchan por la justicia y la igualdad. Además, cuestiona el eurocentrismo y la colonialidad del saber, que han impuesto una visión del mundo que niega la diversidad y la riqueza de las culturas periféricas. Se busca construir un pensamiento propio y crítico que responda a las necesidades y aspiraciones de los pueblos latinoamericanos y del Sur global. Finalmente, propone una ética de la responsabilidad hacia el «Otro»,

que implica reconocer su sufrimiento y actuar para aliviarlo y se basa en la solidaridad y el compromiso por la construcción de un mundo más justo y humano.

Estas corrientes inspirarían a movimientos sociales, sindicatos y partidos políticos, así como a formaciones guerrilleras, contribuyendo a la formación de una conciencia crítica en amplios sectores de la población. Sin embargo, también enfrentarían fuertes críticas, tanto desde la Iglesia como desde los sectores conservadores de la sociedad civil, principalmente por su deriva revolucionaria marxista lo cual conllevaría a la persecución y represión de sus seguidores en algunos países. Algunos partidarios de la Democracia Cristiana sensibilizarían con los sectores más radicales de la Teología de la liberación, lo cual generaría debates significativos dando lugar a tensiones y hasta divisiones al interior de los partidos de esta corriente.

Según Scott Mainwaring y Timoty R. Scully, las primeras generaciones de los partidos demócratas cristianos en Latinoamérica eran de tendencia conservadora; lentamente, usando la escala «izquierda» y «derecha», se dividirían casi radicalmente en dos bandos incomunicables. En la primera generación los partidos demócratas cristianos seguían el conservadurismo de la Iglesia católica. En la categoría centro o centro-derecha, estos investigadores ubican al Partido de Acción Nacional de México, al Partido Unidad Social Cristiana de Costa Rica, al partido Comité de Organización Política Electoral Independiente de Venezuela, al Partido Demócrata

Cristão de Brasil. Mientras que los más revolucionarios (centro-izquierda) durante la segunda generación, serían el Partido Demócrata Cristiano de Argentina, el Partido Demócrata Cristiano de Perú y Partido Demócrata Cristiano de Uruguay[63].

El desarrollo de la Democracia Cristiana en este hemisferio se presenta, así como un fenómeno complejo y multifacético, en el cual las universidades católicas desempeñarían un papel protagónico. Estas instituciones educativas, ancladas en la tradición intelectual de la Iglesia Católica, se han convirtido en verdaderos semilleros de ideas y en forjadoras de líderes políticos que impulsarían una nueva visión de la sociedad. Estas universidades, desde sus inicios, se caracterizaron por un profundo compromiso con la sociedad y con la búsqueda de soluciones a los problemas que aquejaban a la región. Su arraigo en la Doctrina Social de la Iglesia, con su énfasis en la justicia social, la dignidad humana y el bien común, las convirtió en espacios ideales para la reflexión y el debate sobre los desafíos de la modernidad.

A través de sus cátedras, seminarios y publicaciones, estas instituciones educativas fomentaron el estudio de las ciencias sociales[64], la filosofía y la teología, siempre desde una perspectiva comprometida con la transformación social. Los claustros universitarios se convirtieron en foros de discusión en los que se analizaron las desigualdades sociales, los problemas de la indus-

[63] Mainwaring S. y T.R. Scully (2010), La democracia cristiana en América Latina, Fondo de Cultura Económica, México, p. 80.

trialización y los desafíos de la construcción de una democracia auténtica. Además, desempeñaron un papel fundamental en la formación de una nueva generación de líderes políticos inspirados en los principios de la Democracia Cristiana. Estos líderes, muchos de ellos egresados de estas instituciones, se caracterizaron por su compromiso con los valores cristianos, su visión de una sociedad más justa y equitativa y su capacidad para articular un discurso político que resonara en las masas. Proporcionaron a estos futuros líderes las herramientas intelectuales y las habilidades necesarias para desempeñar un papel activo en la vida política. A través de sus programas de formación, estos jóvenes pudieron desarrollar un pensamiento crítico, una sólida formación en ciencias sociales y una profunda comprensión de los desafíos de la región, configurando nuevos contenidos en la cultura política.

Las universidades católicas también desempeñarían un papel crucial como puente entre la Iglesia y la sociedad civil latinoamericana. Al ser instituciones de educación superior abiertas a la sociedad, estas universidades facilitaron el diálogo entre la Iglesia y los diversos sectores sociales, como sindicatos, movimientos campesinos y plataformas de ciudadanos organizados. Este diálogo permitió a la Iglesia católica mantener un contacto estrecho con las realidades sociales y políticas de

[64] El padre Jean-Baptiste Janssens, 27° General de la Compañía de Jesús, en 1955 crearía institutos de estudios y acción sociales -Centro de investigación y acción social, CIAS- en la mayoría de los países de Latinoamérica, donde muchos jóvenes jesuitas y laicos comenzarían a estudiar las ciencias sociales.

América Latina, lo que a su vez enriqueció su reflexión teológica y pastoral. De tal manera las universidades se convirtieron así en espacios de encuentro donde se elaboraron propuestas concretas para abordar los problemas sociales y construir una sociedad democrática.

Sin embargo, es importante reconocer que la Democracia Cristiana ha enfrentado diversos desafíos a lo largo de su historia en este continente, y que las universidades católicas también han experimentado cambios significativos en su papel y en sus funciones. Entre estos nuevos desafíos se hallan, la secularización de la sociedad, la globalización, la creciente diversidad de las comunidades universitarias, las redefiniciones del ideal socialista.

Occurre también recordar que la introducción del cristianismo en América Latina estuvo íntimamente ligada al proceso de colonización española. Las ideas y valores políticos y sociales de la Doctrina Social de la Iglesia en América Latina (y por consiguiente de la Democracia Cristiana) han resultado de un largo proceso de evangelización que se iniciaría en el siglo XVI. Este proceso histórico ha permeado profundamente las culturas y sociedades latinoamericanas, influyendo en la construcción de identidades, valores y visiones del mundo. La Iglesia católica, como institución, se convirtiría en un actor clave en la sociedad colonial, colaborando en muchos casos con el poder político monárquico; su rol trascendería la mera evangelización. Numerosos religiosos adoptarían una postura crítica frente a las injus-

ticias cometidas contra los pueblos indígenas. Se destacan Antonio de Montesinos, Bartolomé de las Casas, José de Acosta y Bernardino de Sahagún, entre otros. Afirma el filósofo argentino Enrique Dussel:

> «Lo cierto es que la civilización hispánica aportó consigo el cristianismo, 'latinoamericanizándolo', y las comunidades indias comenzaron por ello mismo un 'proceso catecumenal' que muchas de ellas no han terminado todavía»[65].

El legado de esta compleja relación continúa presente en la América Latina contemporánea, donde la Iglesia católica sigue siendo una institución influyente y a la vez objeto de críticas y debates.

Afirma el filósofo peruano Salazar Bondy que la «filosofía escolástica» en su tardía versión española, desembarca en el continente y se establece para permanecer para más de dos siglos como dama protegida y difundida en todos los territorios españoles hasta el siglo XVIII. Igualmente, es interesante resaltar la influencia que tuvieron los escritos del abad Félicité de Lamennais, que tomaron la atención de dos grandes intelectuales latinoamericanos como el argentino Esteban Echeverría y el chileno Francisco Bilbao, quienes en sus respectivas obras *Manual de enseñanza moral* de 1844 y *Sociabilidad chilena* también de 1844, dejan evidencia de las huellas del teólogo 'rebelde' francés. La reacción tradicionalista contra las ideas de Lamen-

[65] Enrique Dussel, (1967), Hipótesis para una historia de la iglesia en América Latina, Editorial Estela, Barcelona, p. 36

nais encabezadas por Gregorio XVI y Pío IX tuvieron efecto contra el abad intelectual, pero sus ideas católico-liberales y sociales lograron difundirse y llegar a las costas de América Latina, animando la participación en la política por parte de muchos jóvenes e intelectuales. La relación entre cristianismo y democracia comenzaba a ser objeto de estudio y de debate en buena parte del mundo católico latinoamericano.

Los valores de las enseñanzas de los evangelios, encontraron eco en el grito de justicia desde la Nueva España. Muchos frailes y sacerdotes serían influenciados por las ideas de Tomás Moro y Erasmo de Rotterdam, durante el tiempo de la primera fase de la colonia. Al mismo tiempo, clérigos que desembarcaban en el Nuevo Mundo se encontraban en el inicio de una nueva condición para la humanidad[66]. Vasco de Quiroga, primer obispo de Michoacán y uno de los jueces (oidores) de la segunda Real Audiencia de México, con su documento Información en Derecho, denuncia la situación de opresión de los nativos por parte de los encomenderos e impulsa a construir un nuevo orden social para la formación de poblados agrícolas inspirado en la estructura de la obra Utopía de Moro.

El dominico Antonio de Montesinos considerado como el primer orador en denunciar el abuso de la en-

[66] Rosillo Martinez, A., (2011), El Fundamento de la Defensa de los Derechos de los Pueblos Indios en el pensamiento de Vasco de Quiroga, en revista Derecho en Libertad, n. 6, enero-junio, Monterrey, p. 10.

comienda y condición de servidumbre indígena, en el conocido *Sermón del Adviento* de 1511, por medio del cual lograría sensibilizar al rey Fernando el Católico para dictar las *Leyes de Burgos* de 1512, como marco de protección legal de los indios (antesala de la Declaración de los derechos humanos). El jesuita portugués António Vieira, miembro del Consejo Real del Rey de Portugal, quien emprendería la defensa y difusión de los derechos humanos de los indígenas; el franciscano Bernardino de Sahagún quien escribiría una obra magna titulada *Historia general de las cosas de la Nueva España*, compuesta de doce libros sobre cultura e historia de los pueblos de México; el dominico Bartolomé de Las Casas en 1552 escribiría la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, texto que contribuiría a la creación de la denominada «leyenda negra española» sobre el genocidio de los indígenas, su sumisión y explotación, y la sustracción del oro por parte de los colonizadores. Al respecto afirma Fernando Aínsa,

> «Serán los misioneros de las órdenes mendicantes reformadas, sobre los cuales había adquirido ascendiente Erasmo, los encargados de recoger el desafío práctico de oponer a una conquista puramente militar, al sometimiento indiscriminado del nativo y a la explotación brutal de los recursos naturales, la posibilidad de una sociedad «alternativa» justa e igualita} ria, lejos de los males de la corrompida Europa»[67].

[67] Aínsa, F., (1984), Tensión utópica e imaginario subversivo en Hispanoamérica, en Anales de literatura hispanoamericana, Ed. Univ. Complutense, Madrid, pp. 30-31.

La Iglesia católica también tendría su presencia en el proceso de independecia de América Latina. Fray Servando Teresa de Mier y el Padre Miguel Hidalgo, entre varios otros clérigos y laicos católicos, fueron figuras clave en ese proceso desde México. Mier, intelectual y fraile criollo, fue un crítico acérrimo del sistema colonial y un defensor de los derechos de los indígenas. Sus ideas liberales y su denuncia de las injusticias cometidas contra los pueblos originarios influyeron en muchos criollos y mestizos. Por su parte, Hidalgo, un sacerdote con gran influencia popular, inició el movimiento independentista en México al lanzar el «Grito de Dolores». Su llamado a la insurrección y su capacidad para movilizar a las masas fueron fundamentales para encender la chispa de la libertad en toda América Latina. Ambos personajes, a través de sus ideas y acciones, contribuyeron a socavar los cimientos del dominio español y a inspirar a futuras generaciones de luchadores por la independencia.

Los procesos de independencia en América Latina desencadenaron una profunda reconfiguración de la Iglesia católica, obligándola a adaptarse a nuevas realidades políticas y sociales. La reorganización de las estructuras eclesiásticas, marcada por la redefinición de diócesis y provincias, fue una tarea compleja que se llevó a cabo en un contexto de inestabilidad política y de amplias innovaciones. Asimismo, la Iglesia tuvo que confrontar los desafíos ideológicos de la época, caracterizada por el auge del positivismo y de las corrientes

anticlericales, que cuestionaban su papel en la sociedad y su legitimidad como institución. En la segunda mitad del Ochocientos la Iglesia como institución pasaba por dos momentos cruciales, como observa Saranyana. Por un lado, la «cuestión romana» respecto a las relaciones políticas con Italia luego de la ocupación de los territorios pontificios y de la ciudad de Roma por parte del nuevo Estado italiano; y por el otro, la cuestión específica de América Latina, donde los gobiernos de orientación liberal resultantes de las luchas de independencia, mantenían abierto el conflicto con la Iglesia romana acusada de complicidad con el viejo régimen colonial y del atraso general del continente latinoamericano[68].

Volviendo a la importancia e influencia de las ideas de León XIII expresadas en la encíclica *Rerum Novarum*, especialmente aquellas relacionadas con la cuestión social y las transformaciones políticas, estas tendrían un eco significativo en los sectores progresistas de la Iglesia latinoamericana. Su llamado a la justicia social y su condena de las condiciones laborales abusivas, resonaría profundamente en un continente marcado por profundas desigualdades sociales y un desarrollo industrial incipiente. En países con marcadas diferencias regionales y persistentes estructuras feudales, las enseñanzas de la encíclica ofrecerían un marco teórico para abordar los problemas sociales y económicos de la época.

[68] Saranyana, J. I., (2002), Teología en América Latina. El siglo de las teologías latinoamericanistas (1899-2001), Vol. III, Iberoamericana, Madrid, p. 203.

Si bien la *Rerum Novarum* no fue el primer intento de articular una propuesta política inspirada en los valores cristianos -como lo demuestra el caso de la Unión Católica Argentina de 1883-, fue un acontecimiento decisivo para la renovación del pensamiento social católico y de la cultura política. Esto se favorecería por la migración y los intercambios intelectuales, estimulando la creación de redes y espacios de reflexión y acción que buscaban dar respuesta a los desafíos sociales. Así que, la Democracia Cristiana, al proponer una vía intermedia entre el individualismo liberal y el colectivismo socialista, aportaría nuevos enfoques al debate político latinoamericano. La participación de los católicos en la política autorizada por la Iglesia, permitió la formación de partidos y movimientos que promovían una agenda política centrada en los valores cristianos con una visión más integral y humanista de la sociedad.

La conjunción de las encíclicas leonistas impulsaría innovaciones en la cultura política como soporte para una generación de líderes católicos en Latinoamerica. La creación de institutos universitarios y centros de investigación teológica y social inspirados en las enseñanzas de figuras como Ketteler, Lamennais y Murri, propiciaría la formación de jóvenes intelectuales comprometidos con la transformación social y antimarxista. Desde estos centros se articularían las propuestas políticas inspiradas en los valores cristianos como respuesta alternativa a los desafíos de la modernidad y de la ideología socialista y liberal radicales.

Bibliografía

Enrique Dussel, (1967), Hipótesis para una historia de la iglesia en América Latina, Editorial Estela, Barcelona, p. 36.

Ayala Mora, E., (2008), Historia general de América Latina: Los proyectos nacionales latinoamericanos: sus instrumentos y articulación (1870-1930), Ediciones UNESCO/Editorial Trotta, España.

Rosillo Martinez, A., (2011), El Fundamento de la Defensa de los Derechos de los Pueblos Indios en el pensamiento de Vasco de Quiroga, en revista Derecho en Libertad, n. 6, enero-junio, Monterrey.

Aínsa, F., (1984), Tensión utópica e imaginario subversivo en Hispanoamérica, en Anales de literatura hispanoamericana, Ed. Univ. Complutense, Madrid.

Saranyana, J.I., (2002), Teología en América Latina. El siglo de las teologías latinoamericanistas (1899-2001), Vol. III, Iberoamericana, Madrid.

Conclusión

Cumpliendo con lo trazado en el inicio de este trabajo, se ha proyectado un recorrido por los fundamentos filosóficos, los valores magisteriales, las orientaciones contenidas en la Doctrina Social de la Iglesia, la cultura política derivada de las encíclicas, todos elementos que sustentan los movimientos o partidos políticos de la Democracia Cristiana. La corriente demócrata cristiana, surgida en un contexto histórico específico europeo, se ha consolidado como una vertiente de pensamiento político original y relevante, capaz de articular una visión integral de la sociedad y del individuo, expandida transcontinentalmente.

Como fuerza política materializada en movimientos y partidos políticos, ha desempeñado un papel fundamental en la configuración de las instituciones democráticas de numerosos países de la órbita occidental, incorporando en las constituciones o leyes fundamentales sus principios y valores como son, la dignidad de la persona humana, el pluralismo, el diálogo social y la búsqueda

del bien común, cimientos de un orden político justo y equitativo.

La Democracia Cristiana ha logrado traducir principios evangélicos en un programa de acción política transformador, situándose como una «tercera vía» entre el socialismo y el liberalismo radicales. El ideario de la Democracia Cristiana ha demostrado una notable capacidad para trascender los dogmas ideológicos, priorizando enfoques pragmáticos en la búsqueda de soluciones concretas a los desafíos socio-políticos, sin alterar el órden democrático y por medios pacíficos, contrariamente al marxismo y socialismos radicales. En su afán trancontinental y en América Latina en particular, en lugar de imponer doctrinas inmutables ha optado por una aproximación contextualizada, adaptando sus principios a las características realidades históricas y culturales de cada sociedad, como una filosofía política a la base de la democracia. De esta manera, ha logrado ofrecer propuestas políticas que buscan conciliar de forma equilibrada los imperativos de la justicia social y equidad con los principios de la libertad individual.

La Iglesia católica, por su parte, ha reconocido la originalidad y la pertinencia de esta propuesta política, subrayando su carácter distintivo y su capacidad para responder a las demandas de la sociedad contemporánea. Sin embargo, desde una óptica teológica y para otorgar mayor trascendencia en los tiempos de la historia humana a la Doctrina Social de la Iglesia, el papa Juan Pablo II en su encíclica Sollicitudo rei socialis discrepa de la «tercera vía» y señala:

> "La doctrina social de la Iglesia no es, pues, una «tercera vía» entre el capitalismo liberal y el colectivismo marxista, y ni siquiera una posible alternativa a otras soluciones menos contrapuestas radicalmente, sino que tiene una categoría propia. No es tampoco una ideología, sino la cuidadosa formulación del resultado de una atenta reflexión sobre las complejas realidades de la vida del hombre en la sociedad y en el contexto internacional, a la luz de la fe y de la tradición eclesial. Su objetivo principal es interpretar esas realidades, examinando su conformidad o diferencia con lo que el Evangelio enseña acerca del hombre y su vocación terrena y, a la vez, trascendente, para orientar en consecuencia la conducta cristiana. Por tanto, no pertenece al ámbito de la ideología, sino al de la teología y especialmente de la teología moral" (Solicitudo Rei Socialis, n. 41)

De igual manera, la Democracia Cristiana aspira a revitalizar un patrimonio de ideaciones, como es el caso de la economia social de mercado y la democracia liberal, que en el pasado han demostrado ser fundamentales para la reconstrucción de naciones devastadas por conflictos bélicos o desastres naturales. Este legado intelectual y material ha sido catalizador de cambios profundos y duraderos, tanto a nivel material como espiritual, así como en la cultura política y social de los países donde se ha afirmado por medio de movimientos o partidos políticos.

En un contexto global marcado por grandes desafíos y oportunidades, resulta imperativo rescatar y actualizar este ideario en acción política, como inspiración a las próximas generaciones de líderes y ciudadanos comprometidos en la construcción y consolidación de so-

ciedades democráticas e inclusivas. La cultura política demócrata cristiana se valora así como una herramienta pedagógica para quienes asumen el reto de comprender y apreciar los fundamentos que han moldeado el devenir histórico de numerosos países democráticos. Resulta prioritario a partir de esta reconsideración histórico-política, estimular un renovado interés antitotalitario y antiautoritario, inspirador a lo largo de los siglos para millones de personas en su propósito de afirmar el orden democrático.

Esta obra invita a reflexionar sobre la Democracia Cristiana y su representatividad en la cultura política de Europa y América Latina. El Dr. Pasquale Sofía, experto en filosofía política, explora cómo la fe y la política se entrelazan para aplicar los principios cristianos en el ámbito público. A través de un análisis histórico-político el autor desentraña las raíces filosóficas y teológicas de esta corriente de pensamiento, revelando cómo el Magisterio Social de la Iglesia se constituyó en pilar fundamental para su transformación en organización política. Inspirada en el humanismo integral y el bien común, la Democracia Cristiana se reafirma como fuerza motriz de profunda huella en el contexto sociopolítico global actual.

SOBRE EL AUTOR

PASQUALE SOFIA, italiano con residencia en Venezuela desde 2009, Licenciado y Doctor en Filosofía de la Pontificia Universidad Gregoriana, Roma, Italia. Profesor ordinario de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas, Escuela de Ciencia Política de la Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela.

Entre sus obras se encuentran: Comunismo. De la pasión política a la alucinación colectiva (2024); El Candidato y su Campaña Electoral. La Commentariolum Petitionis. Apuntes de Mercadeo Político desde la Antigua Roma (2021); La liberación del oprimido. La Iglesia Política en América Latina (2017); La descolonización cultural de América Latina. Antología de una polémica filosófica (2013); Del Estado nacional a la ONU. La utopía política de Jacques Maritain (2010).

UNICA

Universidad Catolica Cecilio Acosta
2025

ISBN: 978-980-405-020-6