EN BUSCA DE LAS RAZONES DEL OTRO: CONRADO EGGERS LAN Y EL DIÁLOGO CATÓLICO- MARXISTA (1958-1968)¹

AMALIA CASAS

casas.amalia@gmail.com

Universidad Nacional de Tres de Febrero
Argentina

Resumen:

Este trabajo analiza las transformaciones operadas a partir de la renovación propuesta por el Concilio Vaticano II. El reconocimiento del papel de los laicos en la sociedad y la nueva mirada de la Iglesia sobre su misión abrieron paso al diálogo con los no cristianos, en especial con el marxismo. La influencia del mismo produjo un fuerte impacto en algunos intelectuales católicos, orientados hacia la búsqueda de una complementación doctrinaria que permitiera delinear una praxis transformadora. En la Argentina, Conrado Eggers Lan fue uno de los primeros en recibir estas ideas; su obra reconoce etapas diversas, que van reflejando los cambios del enfoque político sobre el papel del cristianismo en la historia que se producen a nivel mundial y nacional, y que impactan en su óptica. Sus escritos forman parte del despertar de una conciencia social que llevó a la radicalización del pensamiento católico.

Palabras clave: catolicismo, diálogo, marxismo, radicalización.

Abstract:

This work analyses the transformations experienced from the renewal proposed by the Second Vatican Council. The recognition of the role of ordinary people in the society and the new viewpoint of the Church about its mission made the way for a dialogue with no Christians, especially with the Marxism. Its influence produced a strong impact on some catholic intellectuals oriented towards the search of a doctrine complement that permitted a transforming praxis. In Argentina, Conrado Eggers Lan was one of the first one in receiving these ideas; his work acknowledges various periods that show the national and international changes of a political approach about the role of Christianity in the history and their effects on his point of view. His wri-

¹ Este artículo se basa en la tesis de Maestría en Historia defendida en la Universidad Nacional de Tres de Febrero en abril de 2009. Agradezco a Patricio Geli, su director, por su guía, y a los miembros del jurado por sus comentarios. Agradezco los comentarios de los árbitros anónimos de esta revista.

tings are part of the arising of a social conscience that caused the radicalization of the catholic thought.

Keywords: Catholicism, dialogue, Marxism, radicalization.

INTRODUCCIÓN

Durante la década del setenta se produjo la incorporación decidida de sectores católicos a las prácticas revolucionarias propiciadas por grupos marxistas. Se asistió entonces a la transformación de sacerdotes y miembros seculares en activistas políticos, y también al crecimiento de grupos de trabajo social dirigidos por "cristianos comprometidos". Hasta allí, marxismo y cristianismo se habían considerado entre sí sistemas dogmáticos opuestos y enfrentados y la Iglesia había condenado explícitamente al comunismo como filosofía materialista y atea, penando con la excomunión a quienes profesaran o difundieran la misma². ¿Cómo se produjo ese tránsito? Las respuestas parecen hallarse en la década anterior cuando algunos cristianos, alentados por los cambios operados en la Iglesia y por la necesidad de comprender la sociedad en la que estaban insertos, se abrieron al diálogo con el marxismo.

El giro generado por el Concilio Vaticano II buscaba dar respuesta a las transformaciones recientes y construir puentes con el hombre y su historia. A partir de entonces, los católicos fueron comprometiéndose en articular respuestas nuevas a los requerimientos de la época, generando un despertar de la conciencia social que condujo a algunos de ellos a la acción política. En los sesenta, sacerdotes y laicos contribuyeron a institucionalizar diversas formas de diálogo en vistas a la cooperación con los no católicos en el campo de la praxis social. También en la Argentina los intelectuales católicos, influidos por las transformaciones operadas y por el impacto del diálogo europeo, modificarían la percepción sobre sus propias prácticas políticas. Este trabajo examina cómo se conjugaron estos términos antitéticos, la influencia del diálogo en la radicalización del pensamiento católico posconciliar y la recepción en nuestro país de estas ideas que sustentaron la transformación del sector católico entre 1960 y 1970.

²Cfr. *Acta Apostolicae Sedis* (13 de julio de 1949) y decreto papal anexo (30 de julio de 1949), en ÁNGEL GARCÍA, *Praxis marxista y fe cristiana*, Barcelona, Acervo, 1975, pp. 169-170.

El diálogo europeo quedó registrado en algunas publicaciones; la mayor parte de ellas son obras en las que marxistas o católicos se hacen eco de los debates para fijar posiciones al respecto. Dos compilaciones realizadas por analistas católicos participantes del proceso de diálogo reúnen las reflexiones de unos y otros dando cuenta de posiciones encontradas. Una de ellas, publicada en forma contemporánea al diálogo es la obra de Mario Gozzini centrada en la discusión sobre la posibilidad de separar ideología y praxis³. En la misma línea se inscribe la compilada por Jesús Aguirre para contribuir a la discusión filosófica y sociológica del problema⁴. Ambas permiten al lector adentrarse en los supuestos teóricos esgrimidos por los participantes del diálogo acerca de su factibilidad. También dentro del campo católico hay otras publicaciones que, a diferencia de las anteriores, aportan la mirada única de sus autores acerca de la compatibilidad entre marxismo y cristianismo. Destaca en este grupo la obra de Giulio Girardi, publicación de una ponencia efectuada en 1964 en la que hace explícitas las convergencias que posibilitarían la acción conjunta⁵. Más tardías son otras dos publicaciones: la de Alfonso López Trujillo centrada en el análisis del humanismo marxista y cristiano, para quien el problema estriba en poder deslindar los campos de la ideología de los instrumentos analíticos, y la de Ángel García, de carácter menos conciliador, que emprende una denuncia activa contra un diálogo que permitió la “conversión de los católicos en marxistas”⁶.

Los ecos del diálogo llegaron al país a través de algunas publicaciones contemporáneas al mismo. Tal el caso de la edición argentina del libro de Gozzini realizada por Platina, editorial vinculada al Partido Comunista, y la edición de las ponencias del encuentro formal realizado en ocasión de la presentación del libro en la Facultad de Filosofía y Letras, que permite reconstruir el debate y pone en evidencia el carácter limitado del mismo respecto al movimiento europeo de diálogo⁷. Poco más tarde las visiones católica y marxista del diálogo fueron expuestas en las obras de Juan Rosales y de Salvador Ferla.

³ Cfr. MARIO GOZZINI, *Diálogo alla prova: cattolici e comunisti italiani*, Florencia, Vellecchi, 1964.

⁴ Cfr. JESÚS AGUIRRE et al., *Cristianos y marxistas: los problemas de un diálogo*, Madrid, Alianza, 1969.

⁵ Cfr. GIULIO GIRARDI, *Marxismo y cristianismo*, Barcelona, Laia, 1977.

⁶ ALFONSO LÓPEZ TRUJILLO, *Liberación marxista y liberación cristiana*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1974; GARCÍA, *op. cit.*

⁷ Cfr. MARIO GOZZINI et al., *El diálogo de la época. Católicos y marxistas*, Buenos Aires, Platina, 1965; JUAN ROSALES et al., *Diálogo entre católicos y marxistas*, Buenos Aires, Ediciones del Diálogo, 1965.

En tanto Ferla se centra en los problemas del diálogo para el Tercer Mundo, Rosales se adentra en un análisis del catolicismo argentino dirigiendo sus críticas al sector socialcristiano y personalista⁸.

En este marco de debate de ideas puede ubicarse la obra de Conrado Eggers Lan, uno de los primeros pensadores laicos del campo católico en recibir las temáticas modernizadoras que contribuyeron a la radicalización del sector en nuestro país. Entre 1958 y 1973 dedicó parte de su producción a explicar, desde su condición de cristiano, el proceso de transformación que se vivía entonces. Graduado en Filosofía en 1950, se especializó en filología clásica. Obtuvo una beca del Deutsch Akademischer Austausch Dients para profundizar sus estudios en las universidades de Bonn y Heidelberg entre 1955 y 1956, y trabajó en esta última como profesor visitante dando cursos de pensamiento latinoamericano. Militaba entonces en el Partido Demócrata Cristiano y fue su representante en el Congreso Internacional de la Democracia Cristiana realizado en Luxemburgo en 1956. A su regreso enseñó filosofía antigua en la Universidad de Tucumán y luego, ya instalado en Buenos Aires en 1960, dio clases en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires⁹.

La obra de Eggers Lan constituye un aporte original al proceso del diálogo católico-marxista, pero ha atraído poco la atención de los estudiosos. Contemporánea a sus escritos es la publicación de Alejandro Mayol, Norberto Habegger y Arturo Armada sobre los católicos posconciliares¹⁰. Allí, Habegger hace, en "Apuntes para una historia", un análisis del sector entre 1955 y 1969. Al examinar la corriente del social cristianismo lo menciona, tomando su definición de esta corriente como un "integrismo de carácter social", para hacerse eco de sus críticas a la misma¹¹. Más tarde, José Pablo Martín y Oscar Terán mencionan brevemente la obra de Eggers Lan en el contexto del diálogo con el marxismo. José Pablo Martín lo sitúa entre los pioneros de los encuentros de diálogo, señalándolo como exponente del descubrimiento católico de los textos originales del socialismo marxista¹². Por su parte, Terán sostiene,

⁸ Cfr. SALVADOR FERLA, *Cristianismo y marxismo*, Buenos Aires, Peña Lillo, 1969; JUAN ROSALES, *Los cristianos, los marxistas y la revolución*, Buenos Aires, Sílaba, 1970.

⁹ Entrevista de la autora a Teresa Eggers Brass, hija de Conrado Eggers Lan, 27 de mayo de 2002.

¹⁰ Cfr. ALEJANDRO MAYOL, NORBERTO HABEGGER y ARTURO ARMADA, *Los católicos posconciliares en Argentina*, Buenos Aires, Galerna, 1970.

¹¹ MAYOR, HABEGGER y ARMADA, *ibidem*, p. 124.

¹² Cfr. JOSÉ PABLO MARTÍN, *Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Un debate argentino*, Buenos Aires, Guadalupe, 1992, p. 166.

al analizar la izquierdización del campo cultural católico, que Eggers Lan enunciaba claramente el posicionamiento del sector hacia la izquierda, pero no se adentra en el análisis de sus obras¹³. Beatriz Sarlo, quien dedica mayor atención a la figura de Eggers Lan, señala que su obra (de la que menciona solamente un reportaje publicado en el *Correo del CEFyL*) es una operación retórica y política de consecuencias incalculables, que lleva a lenguaje cristiano los principios del marxismo. Examina las reflexiones de Eggers Lan para ilustrar el viraje ideológico de los cristianos radicalizados que, en su opinión, convirtieron el discurso de izquierda en mandato religioso¹⁴. En su análisis sobre los intelectuales católicos José Zanca le dedica un párrafo a su trayectoria, identificándola como una muestra del reencuentro del pensamiento católico con el peronismo¹⁵. Finalmente, Horacio Verbitsky refiere brevemente su recorrido entre la democracia cristiana y el descubrimiento del marxismo como instrumento de análisis¹⁶. La importancia de Eggers Lan como expresión del acercamiento entre catolicismo y marxismo no ha sido ignorada, pero su obra no ha sido analizada para mostrar cómo concilió ambas doctrinas.

La obra política de Eggers Lan está conformada por cinco libros y un folleto, que dan cuenta de las transformaciones operadas al respecto en su concepción. Entre 1964 y 1968 publicó dos libros y el folleto, en los que se detiene en el análisis de la posible compatibilidad entre cristianismo y marxismo, y en el tratamiento de algunas cuestiones derivadas de ese contacto como la violencia, la lucha de clases y la posibilidad de la revolución¹⁷. En los otros tres libros, publicados entre 1970 y 1973, sus reflexiones se adentran en la consideración del papel del peronismo en el proceso de transformación revolucionaria de la sociedad¹⁸. Considerando el recorte temporal señalado

¹³ Cfr. OSCAR TERÁN, *Nuestros años sesenta. La formación de la nueva izquierda intelectual argentina, 1956-1966*, 3ª edición, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 1993, pp. 102-103.

¹⁴ Cfr. BEATRIZ SARLO, *La batalla de las ideas (1943-1973)*, Buenos Aires, Ariel, 2001, pp. 54-56.

¹⁵ Cfr. JOSÉ ZANCA, *Los intelectuales católicos y el fin de la cristiandad, 1955-1966*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006, pp. 75-76.

¹⁶ Cfr. HORACIO VERBITSKY, *La violencia evangélica: historia de la Iglesia católica*, t. 2: "De Lonardi al Cordobazo (1955-1959)", Buenos Aires, Sudamericana, 2008, pp. 24, 180 y 262.

¹⁷ Cfr. CONRADO EGGERS LAN, *Cristianismo, marxismo y revolución social*, Buenos Aires, Jorge Álvarez, 1964; "Cristianismo, ideología y revolución", Córdoba, Parroquia Universitaria Cristo Obrero, 1966; y *Cristianismo y nueva ideología*, Buenos Aires, Jorge Álvarez, 1968.

¹⁸ Cfr. CONRADO EGGERS LAN, *Violencia y estructuras*, Buenos Aires, Búsqueda, 1970; *Izquierda, peronismo y socialismo nacional*, Buenos Aires, Búsqueda, 1972; y *Peronismo y liberación nacional*, Buenos Aires, Búsqueda, 1973.

por el proceso de gestación del pensamiento católico radicalizado, los tres primeros libros son objeto de análisis en este trabajo, a fin de examinar cómo influyeron sus ideas en el discurso del sector. Se analizan también algunos artículos aparecidos tempranamente (entre 1958 y 1961) en diversas publicaciones, que ofician, en palabras del mismo Eggers Lan, de síntesis antológica de sus trabajos más sistemáticos¹⁹.

El análisis del proceso de diálogo católico-marxista supone la necesidad de explicar en primer lugar, las circunstancias particulares que permitieron el acercamiento de ambos. Por ello, el trabajo está estructurado en tres partes que permiten comprender el universo de ideas en el que giraba la obra de Eggers Lan. En su primera parte se pasa revista a la evolución del pensamiento católico respecto al marxismo desde los años treinta, centrándose en los cambios operados en la cosmovisión eclesial a partir del Concilio Vaticano II, a fin de identificar las líneas pastorales que la Iglesia trazó y las lecturas políticas que se hicieron de ellas. En la segunda se examinan las circunstancias del diálogo europeo y de sus repercusiones en la Argentina, para poner en relieve los argumentos esgrimidos en pos de un trabajo común y, en algunos casos, acerca de la compatibilidad de ambos sistemas. Finalmente, la tercera analiza la obra política de Conrado Eggers Lan. La evolución de sus ideas acerca de la función de los cristianos en la vida política está enmarcada en un eje temporal que pone de relieve su recorrido entre el humanismo cristiano de Maritain y el diálogo con el marxismo, a fin de mostrar la trayectoria de uno de los intelectuales que recibieron las nuevas orientaciones del pensamiento católico en pos de una transformación social que fuera capaz de establecer en la tierra el reino de Dios.

1. LA TRANSFORMACIÓN DEL PARADIGMA ECLESIAL

Es la persona del hombre la que hay que salvar.

Es la sociedad humana la que hay que renovar.

Gaudium et Spes, 3

El Concilio Vaticano II produjo una transformación sustancial en la concepción de la Iglesia sobre su papel y el de los católicos en la sociedad política. Este cambio de paradigma, sin embargo, había ido gestándose previamente,

¹⁹ Cfr. EGGERS LAN, *Cristianismo, marxismo...*, cit., pp. 9-11.

a la sombra de los conflictos que generó la primera posguerra. En los años treinta, signados por la crisis de las democracias, Jacques Maritain propiciaba un humanismo cristiano que fuera capaz de dialogar con un mundo al que la Iglesia había dejado de dar respuesta. Convencido entonces de la necesidad de realizar una renovación social que permitiera a las masas populares alcanzar la dignidad de persona, advertía acerca de lo que consideraba la opción “inevitable”: el progreso histórico se realizaría con valores cristianos o lo haría con valores materialistas. Por tanto, era función de los católicos trabajar tanto en el campo de la acción religiosa como de la acción política, a fin de instaurar una nueva cristiandad²⁰.

Para la misma época, y retomando las ideas de Maritain, Emmanuel Mounier reflexionaba acerca del sistema económico imperante y hacía una propuesta cristiana para el cambio: transformar el liberalismo burgués, que había endiosado al dinero y al individualismo despersonalizante en un nuevo sistema centrado en la persona, materia y alma, como alternativa al vacío existencial de la modernidad²¹. La revista *Esprit*, publicada desde 1931, condensó los principios esenciales de su pensamiento: lo temporal es sacramento del reino de Dios y, por tanto, debe ser reconstruido. Para ello, la revolución debe ser a la vez espiritual y estructural, oponiendo la metafísica de la soledad (identificada con el individualismo burgués) a la de la comunidad, formada por personas que orienten la refundación de una nueva cristiandad, unidas por vocación de servicio²².

Las propuestas del humanismo y personalismo abrieron paso a la consideración del orden temporal y a la definición del papel de los católicos en la sociedad política: Maritain (alentando al trabajo político que dignifique a la nueva cristiandad) y Mounier (invitando a la reflexión teológica sobre la historicidad y señalando como rumbo “el combate por el hombre”), propiciaron el acercamiento a las cuestiones sociales y políticas que agitaban a los hombres de la época. Algunos años después las polémicas conciliares discurrirán por los mismos cauces.

²⁰ Cfr. JACQUES MARITAIN, *Humanismo integral*, Buenos Aires, Carlos Lolhé, 1966, pp. 171 y 193.

²¹ Cfr. IVAN GUEVARA VÁZQUEZ, “La doctrina de Emmanuel Mounier sobre el personalismo y las bases generales de la persona y la sociedad en la constitución política del estado peruano”, en: www.tuobra.unam.mx/publicadas/041216173347.html (31 de julio de 2007).

²² Cfr. ANTONIO CALVO, “El personalismo de E. Mounier”, Zaragoza, Instituto Emmanuel Mounier, en: [www.abril.org/\(61\)calv.htm](http://www.abril.org/(61)calv.htm) (31 de julio de 2007).

La renovación de los esquemas interpretativos que precedió al concilio tuvo un fuerte anclaje en los escritos de Teilhard de Chardin. Sus obras ponen énfasis en la idea de que la relación de Dios con el universo no está al margen de la evolución, por lo que es necesario pensar evolutivamente la teología, es decir, pensarla en relación a las realidades temporales. Para Teilhard la humanidad marcha hacia su plena realización, su más alto grado de conciencia (que implica un grado superior de organización social), a la que define como el Punto Omega, el Cristo final, a la vez meta y motor de la historia²³. Esta nueva consideración del mensaje evangélico produjo un despertar de la conciencia social: la exaltación del sujeto histórico revalorizó el papel de su acción en la construcción del mundo y, por tanto, abrió una nueva dimensión al papel de la praxis cristiana²⁴.

Los conflictos acarreados por la Segunda Guerra Mundial dieron oportunidad a algunos sectores eclesiales de profundizar el camino hacia el cambio de paradigma. Si la Iglesia quería dar un mensaje de evangelización al mundo lastimado debía actuar como lo había hecho en las misiones: para evangelizar era necesario conocer el lenguaje del otro, es decir, el lenguaje de la historicidad del hombre²⁵. A partir de entonces surgieron tanto experiencias concretas como reflexiones teóricas sobre la relación Iglesia-mundo. Respecto a las primeras en 1942, por iniciativa del cardenal de París, Emmanuel Suhard, se creó la llamada Misión de Francia con el propósito de llevar a cabo una obra de re-evangelización de los sectores obreros, volcados hacia el comunismo. El sólido apoyo que recibió este proyecto da cuenta de la preocupación del Vaticano por la expansión del comunismo, especialmente en países católicos como Francia. Se abrió entonces el primer seminario de sacerdotes obreros en Lisieux para formar clérigos capaces de compartir el trabajo y las vicisitudes del mundo al que querían llevar la palabra de Dios. La experiencia se extendió en 1943 a las ciudades de París y Marsella dando paso al trabajo de laicos como Madeleine Delbrêl que se convirtió en una de las primeras en re-

²³ Cfr. JAIME ARTURO FRANCO ESPARZA, "Teilhard de Chardin en una nueva clave de lectura: reinterpretación de la cosmovisión teilhardiana. Enfoque del problema y propuesta hermenéutica", en: www.redcientifica.com/dos/doc200212020300.html (1º de agosto de 2007).

²⁴ La obra de Teilhard lo enfrentó con la Iglesia, que decidió enviarlo a China para alejarlo de las cátedras y la investigación. Retornó a Francia en 1943 y en 1945 pero fue enviado a Estados Unidos, donde murió en 1955. Su obra clave es *El fenómeno humano*, escrita entre 1938 y 1940 y publicada en 1955. Cfr. FRANCO ESPARZA, *ibídem*.

²⁵ Cfr. GUSTAVO MORELLO, *Cristianismo y Revolución. Los orígenes intelectuales de la guerrilla argentina*, Córdoba, EDUCC, 2003, p. 57.

flexionar acerca de las cuestiones que el contacto con el marxismo planteaba a la Iglesia²⁶.

Desde la elaboración teórica, surgieron algunos grupos en varias escuelas teológicas europeas que impulsaron el debate sobre esta tendencia. La renovación teológica se centró en Francia, en el Seminario de Fourviere (Lyon) y en la casa de estudios dominicana de Le Saulchoir (Etoilles-París) donde Marie-Dominique Chenu, Yves Congar, Henri de Lubac y Jean Danielou comenzaron a exponer sus críticas contra la teología dominante (el tomismo y las tesis neoescolásticas), propiciando una vuelta a las fuentes: la Biblia y la Patrística anterior al tomismo²⁷. Surgió así la llamada *Nouvelle Théologie* que, preocupada por el sentido de la historia e influenciada por el personalismo y el existencialismo, reflexionó sobre las formas de acercar a Dios al mundo y viceversa²⁸. Como líneas de fuerza aparecen aquí la oposición a la rígida estructuración jerárquica y el énfasis en el accionar de los laicos y su papel esencial en la construcción de un nuevo cristianismo. La teología de los cincuenta se marcó con el diálogo con los intelectuales y fue desarrollando un enfoque en el que se acentuaba la utilización de las ciencias sociales en el proceso de reflexión teológica, a fin de entender al mundo desde sus mismos

²⁶ Delbrèl había comenzado su acercamiento al marxismo en 1933 en Ivry, comuna comunista en la que trabajó por siete años como asistente social, sin tener entonces contactos institucionales con la Iglesia. Al crearse el Seminario de la Misión de Francia fue convocada a participar por su experiencia previa. Para ampliar información, cfr. MADELEINE DELBRÈL, *Nosotros, gente común y corriente. Textos misioneros*, Buenos Aires, Lumen, 2008.

²⁷ Esta renovación teológica de fines de los cuarenta se centró en las dos corrientes mencionadas. De preocupaciones más teóricas, De Lubac y Danielou fundaron en 1942 *Sources Chrétiennes* para editar las obras de la Patrística y participaron en la redacción de *Cahiers du Temoignagne Chrétien*, de marcada tendencia antinazi. De Lubac fue, además, el gran intérprete de las obras de Teilhard de Chardin. Los dominicos de Le Saulchoir, Chenu y Congar, se convirtieron en el sostén de los curas obreros. Para ampliar cfr.: JUAN CARLOS CARDINALI, "Los teólogos prohibidos del siglo XX. Conflictos y amonestaciones en el mundo de la fe", en: www.elarcadigital.com.ar/elarca/numerosanteriores/57/notas/teologos.asp (1º de agosto de 2007); MARCELO MAGNE, *Dios está con los pobres: los sacerdotes del tercer mundo*, Buenos Aires, Imago Mundi, 2004, pp. 23-26; JOSÉ ANTONIO MOLINA GÓMEZ, "Henri de Lubac, S.J. (1896-1991)", en: <http://interclásica.um.es/var/plain/storage/original/aplicacion/Id5edc3f5b27157bccal76dbc589c4.pdf> (1º de agosto de 2007); MORELLO, *op. cit.*, pp. 44-64; CHRISTIAN SMITH, *La teología de la liberación. Radicalismo religioso y compromiso social*, Buenos Aires, Paidós, 1994, pp. 122-124; ELIZABETH REINHARDT, "Conversación en Friburgo con Jean-Pierre Torrell", en: *Anuario de Historia de la Iglesia* 15, Navarra, Universidad de Navarra, 2006, pp. 305-332, reproducido en: <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/355/35515019.pdf> (20 de julio de 2007).

²⁸ Cfr. MORELLO, *op. cit.*, pp. 61-63.

instrumentos de análisis. Estas corrientes prepararon la apertura de una nueva etapa en la relación de la Iglesia con el mundo y, al ser discutidas en los diversos ámbitos de formación teológica, se convirtieron en el fermento de la renovación eclesial que se concretaría en el Vaticano II²⁹.

La gran novedad del concilio fue reconciliar a la Iglesia con su tiempo, sugerir respuestas a los problemas humanos y redescubrir su misión en función de los hombres, para lo que su propósito fue escrutar los “signos de los tiempos”, los fenómenos culturales, sociales y políticos que afectan a los hombres en su condición histórica³⁰. Los documentos finales están influidos por el retorno a las fuentes del cristianismo, tal como se pone de manifiesto en la *Lumen Gentium* (1964). En este documento la Iglesia abandona la visión de sí misma como comunidad jerárquica para definirse como Pueblo de Dios, es decir, comunidad espiritual de los creyentes³¹. Se adentra en la definición del sacerdocio de todos los que la componen, reconociendo a los laicos como parte del cuerpo sagrado de la Iglesia y revalorizando el papel de éstos en la difusión de su obra divina, para lo cual se alienta al laicado a tomar iniciativas responsables que permitan el cumplimiento del plan de redención³². Esta nueva concepción de la Iglesia operativizó dos cambios: por un lado, la apertura al papel activo de los laicos en la difusión evangélica, lo que implicaba el reconocimiento de nuevos ámbitos para la misma (la política y la economía entre ellos) revitalizando la vida secular; por otro, el reconocimiento de que la Iglesia está formada por hombres y existe para ellos, por lo que se hacía

²⁹ Tanto las obras de Teilhard como las de los jesuitas y dominicos franceses fueron atacadas por el papa Pío XII en la *Humani Generis* (1951) como desviaciones teológicas. Muchas de las obras fueron retiradas de las bibliotecas y librerías católicas y sus autores fueron alejados de sus cátedras. Cfr. CARDINALI, *op. cit.* La influencia de la *Nouvelle Théologie*, sin embargo, se expandió y modificó. Las escuelas de teología de París y Lovaina utilizaron sus bases para desarrollar una línea que acentuaba la utilización de las ciencias sociales en la reflexión teológica, entre ellos se destacaron Paul Blanchart e Ignace Lepp. Cfr. SMITH, *op. cit.*, p. 123.

³⁰ Cfr. *Gaudium et Spes*, Proemio, 4, en *Documentos del Vaticano II*, 8ª edición, Madrid, Universidad de Salamanca, Biblioteca de Autores Cristianos, 1969, pp. 177-297. (En las referencias correspondientes a las encíclicas los números indicados corresponden a los párrafos). Para ampliar información concerniente a la convocatoria y funcionamiento de las comisiones en el concilio, cfr. EVANGELISTA VILANOVA, *Vaticano II. El por qué de un concilio*, Madrid, SM, 1995 y SMITH, *op. cit.*, pp. 130-133.

³¹ Cfr. *Lumen Gentium*, cap. II, 9-13, en *Documentos del Vaticano II*, cit., pp. 21-113.

³² Cfr. *Lumen Gentium*, cap. IV, 31-36.

necesario que comprendiera su lenguaje, asumiera sus problemas y pudiera responder a sus interrogantes³³.

En esta última línea se produjo otro de los documentos centrales del concilio, la *Gaudium et Spes*, conocido durante las discusiones como el Esquema XIII, aprobado por mayoría el 7 de diciembre de 1965. Su mismo título, “La Iglesia en el mundo”, nos da la visión de una nueva mirada: habla de la institución “en” el mundo, no “frente” a él. En él la Iglesia expone su visión del mundo y llama la atención sobre los problemas más urgentes a tratar, introduciendo el análisis sociológico para hacer un diagnóstico de la realidad, descubrir los procesos estructurales y su funcionamiento³⁴. Valida de este nuevo instrumental analítico hace un llamamiento general a la promoción del desarrollo y a la eliminación de las diferencias existentes entre las naciones ricas y las pobres³⁵. Pero el documento avanza a otras cuestiones más precisas: el apoyo a la cogestión en las empresas, la pluralidad sindical, el derecho a huelga, la comunión de bienes con los más necesitados, las inversiones orientadas al trabajo e, incluso, la posible expropiación de tierras incultas, poniendo en el Estado la responsabilidad de impedir que se abuse de la propiedad privada en contra del bien común³⁶. No era la primera vez que la Iglesia tomaba posición frente al problema de la búsqueda de un orden económico más justo, pero *Gaudium et Spes* abre una brecha: la asunción de la conciencia histórica en los hombres de la Iglesia provocó un vuelco cuyas consecuencias no fueron del todo previsibles³⁷.

El cambio de paradigma quedó establecido por los documentos finales del concilio, sin embargo en los años siguientes otras actividades y otras declaraciones profundizaron lo que la Iglesia tenía aún para decir acerca del mundo. Tanto la *Populorum Progressio* (1967) como las conclusiones de la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Medellín (1968) produjeron un fuerte impacto en los sectores que parecían dispuestos a traducir políticamente la letra de los documentos. Pablo VI aportó una novedad a la Doctrina Social

³³ Cfr. RAMÓN SUGRAYNES DE FRANCH, “Evocación del Concilio por un seglar que lo ha vivido”, en: JOAQUÍN RUIZ-GIMENEZ y PILAR VELLOSILO (coords.), *El concilio del siglo XXI. Reflexiones sobre el Vaticano II*, Madrid, PPC, 1987, p. 42.

³⁴ Cfr. JUAN JOSÉ TAMAYO ACOSTA, *Para comprender la teología de la liberación*, Navarra, Verbo Divino, 1998, p. 71.

³⁵ Cfr. *Gaudium et Spes*, 63, 64, 65, en *Documentos del Vaticano II*, cit.

³⁶ Cfr. *Gaudium et Spes*, 68, 69, 70 y 71.

³⁷ La Iglesia se había manifestado sobre el orden económico mundial en dos encíclicas previas: *Quadragesimo Anno* (1931) y *Mater et Magistra* (1961).

de la Iglesia, al identificar la paz con el desarrollo, como queda expuesto en esta nueva encíclica en la que se alza la voz de la Iglesia como abogado de los miserables de la tierra. En pocos documentos vaticanos se hace una lectura tan específica del problema económico-social. La particularidad de la *Populorum Progressio* es destacar el carácter ético del desarrollo, introduciendo la idea de “estructuras de pecado” para referirse a las situaciones que propician la desigualdad. Después de analizar brevemente los datos del problema del desarrollo, entre los que cita los errores del colonialismo, el Papa advierte acerca del peligro de reacciones populares violentas “en caso de tiranía evidente y prolongada”³⁸. Si bien el documento advertía contra la tentación de la violencia algunos sectores cristianos recogieron de su lectura una idea de “violencia justa” y la utilizaron como una invitación a la acción para superar las “estructuras de pecado”. Esto fue posibilitado por la laxa definición de la situación que justificaría el uso de la misma y por la posibilidad de encuadrar las políticas de sus propios países en el marco de tiranías mencionadas por el documento.

Un año después, la Iglesia latinoamericana tomaba el reto de adaptar las conclusiones del concilio al marco de desarrollo de sus países. La II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano reunida en Medellín produjo profundísimas transformaciones al panorama eclesial y tuvo repercusiones tanto en el plano teológico como en el político. Los obispos latinoamericanos asumieron la transformación de la Iglesia como un reto: si había que escrutar los signos de los tiempos, la realidad latinoamericana mostraba a la pobreza como el principal de ellos. En Medellín se concretó y se dio forma a “la opción preferencial por los pobres”.

De las conclusiones que forman el corpus de los *Documentos Finales de Medellín* se destacan las de “Justicia” y “Paz”, en las que la conferencia sienta los principios con los que ha de interpretar la Iglesia latinoamericana los “signos de los tiempos”. Una atenta mirada a estos textos da cuenta de la introducción de la teoría de la dependencia en el análisis de la situación, especialmente en la especificación de la relación entre el colonialismo interno y las tensiones, tanto las de clases como las internacionales³⁹. La denuncia

³⁸ Cfr. *Populorum Progressio*, 33 y 3, Buenos Aires, Paulinas, 1969.

³⁹ Cfr. *Documentos finales de Medellín*, II, 5, en: <http://www.ensayistas.org/critica/liberacion/medellin/> (20 de julio de 2007). Para ampliar, cfr. las ponencias en: CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO, *Segunda conferencia general del Episcopado Latinoamericano. La Iglesia en la actual transformación de América latina a la luz del Concilio*, 2ª edición, t. 1, Bogotá, Secretariado del CELAM, 1969.

del imperialismo y de la distorsión del comercio internacional entreteje su lenguaje con el del estructuralismo latinoamericano, tal como sucedía con el mensaje de la *Populorum Progressio*⁴⁰. Los *Documentos Finales*, en síntesis, se articulan en un eje vertebrador: de acuerdo con el mandato evangélico, la tarea cristiana es la defensa de los pobres y oprimidos y la creación de un orden social justo sin el cual la paz es ilusoria⁴¹.

Es indudable que desde la encíclica de Pablo VI y la publicación de los *Documentos Finales de Medellín*, la Iglesia había lanzado un reto a todos sus miembros y las respuestas no se hicieron esperar: laicos y clero se deslizaron hacia posturas inconformistas que reclamaban una mayor participación de la Iglesia en la transformación socio-económica del mundo. Desde el clero latinoamericano se comenzó entonces a sistematizar una reflexión que había nacido en 1964 con algunos teólogos como Hugo Assman, Jon Sobrino y Gustavo Gutiérrez, una teología tendiente a mostrar la dimensión política de las promesas escatológicas: la Teología de la Liberación. Desde entonces, ésta se convirtió en instrumento teórico para todos aquellos cristianos que tuvieron una activa presencia en diferentes movimientos de liberación: en primer lugar, por esclarecer las formas de concebir la fe en el marco de la tan en boga Teoría de la Dependencia; y en segundo lugar, por hacer de la praxis el criterio más fiable de la verificación de la fe⁴².

Desde el sector de los laicos interesados en la relación entre la fe y la política, la urgencia hacia la praxis liberadora provocó una verdadera ruptura conceptual: para poder analizar la situación histórica era necesaria la aplicación de teorías que fueran capaces de proporcionar elementos tales como estructuras, funcionamiento de las mismas y dinámicas del sistema. Los cristianos que

⁴⁰ Cfr. *Documentos finales de Medellín*, II, 9-10.

⁴¹ Cfr. *ibidem*, 20-22.

⁴² Cfr. TAMAYO ACOSTA, *Para comprender...*, cit., p. 34. Para ampliar el tema, cfr. los documentos principales en HUGO ASSMAN, *Teología desde la praxis de la revolución: ensayo teológico desde la América dependiente*, Salamanca, Sígueme, 1973; JOSÉ COMBLIN, JOSÉ GONZÁLEZ FAUS y JON SOBRINO (eds.), *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Madrid, Trotta, 1993; GUSTAVO GUTIÉRREZ, *La fuerza histórica de los pobres*, Salamanca, Sígueme, 1982; *Evangelización y opción por los pobres*, Buenos Aires, Paulinas, 1987; *Teología de la liberación: perspectivas*, Salamanca, Sígueme, 1994; y PABLO RICHARD, *Cristianismo, lucha ideológica y racionalidad socialista*, Salamanca, Sígueme, 1975. Cfr. los comentarios en CHRISTOPHER ROWLAND (ed.), *La teología de la Liberación*, Madrid, Cambridge University Press, 2000; SAMUEL SILVA GOTAY, *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe*, Salamanca, Sígueme, 1983; SMITH, *op. cit.*; y TAMAYO ACOSTA, *Para comprender...*, cit.; y *Presente y futuro de la teología de la liberación*, Madrid, San Pablo, 1994.

adoptaron el marxismo como instrumento parecían convencidos aún de la posibilidad de deslindar el método de la ideología. Si, como planteaba Gutiérrez, la solución al problema de compatibilizar el marxismo con el cristianismo se encontraba en la práctica común por la liberación⁴³, los católicos estaban en condiciones de buscar coincidencias para un trabajo común y un compromiso de acción a favor del hombre. El diálogo con el marxismo era, entonces, el punto de partida.

2. MARXISTAS Y CATÓLICOS EN DIÁLOGO

Hemos de reconocer que el marxismo ha puesto de manifiesto valores auténticamente cristianos, justicia, ascensión de los pobres, pasión por la igualdad, que quizá los cristianos habíamos olvidado.

CARLOS MUGICA, *Diálogo entre católicos y marxistas*, 1965.

El acercamiento entre marxismo y cristianismo no fue un proceso metódico implementado institucionalmente. El reto que la expansión del comunismo imponía a la Iglesia había generado diversas respuestas en los primeros años de la posguerra. Algunas provenían de intelectuales eclesiásticos versados en filosofía marxista como Jean-Yves Calvez y Pierre Bigo⁴⁴. Otras, de seculares como Emmanuel Mounier que intentaba, sin consecuencias trascendentes, acercar a ambos sectores para un diálogo. Por parte de los comunistas, en 1936 Maurice Thorez invitaba a la formación de un frente popular integrado por marxistas y cristianos⁴⁵, y Georg Lukács postulaba la necesidad de diálogo en un discurso en junio de 1956 en la Academia Política del Partido Comunista húngaro⁴⁶. En 1959 Roger Garaudy, impulsado por este estímulo dialogante dio forma pública a un debate organizado en la Mutualité donde discutieron por primera vez en público marxistas y católicos. En ambos campos las iniciativas

⁴³ Cfr. TAMAYO ACOSTA, *Para comprender...*, cit., p. 81.

⁴⁴ Cfr. MORELLO, *op. cit.*, p. 77.

⁴⁵ El Partido Comunista de Francia intentaba entonces frenar el avance del fascismo. De esta manera las declaraciones de Thorez en pro de una "política de manos tendidas" es más un llamamiento a una alianza política que un intento de diálogo. Cfr. MANFRED SPIEKER, *Diálogo marxismo cristianismo*, Pamplona, Eunsa, 1974, p. 98.

⁴⁶ Cfr. SPIEKER, *ibidem*, pp. 100-101.

partían de los individuos, más propensos entonces que las instituciones, al establecimiento de un diálogo.

En la década del sesenta era evidente que el mundo estaba cambiando y la Iglesia como institución, no ya los individuos, debía dar respuesta a esos cambios. A partir de la *Pacem in Terris*, en 1963, la Iglesia hizo un llamamiento al espíritu de cooperación. En la quinta sección de la encíclica, Juan XXIII señala a los católicos el deber de intervenir en la vida pública, en todas aquellas actividades que facilitaran el desarrollo completo de la persona, lo que deriva en las relaciones con los no católicos⁴⁷. Si bien el tema había sido tratado en 1961 en la *Mater et Magistra*⁴⁸, el nuevo documento pontificio aportaba una novedad: la necesidad de colaborar con aquellos hombres que, “aún careciendo por completo de fe cristiana, obedecen a la razón y poseen sentido recto de la moral natural”⁴⁹. A fin de establecer los criterios morales que debían guiar la praxis cristiana, el Papa advierte la necesidad de diferenciar entre los sistemas filosóficos y los movimientos históricos nacidos de ellos, que puedan representar una “justa aspiración del hombre”. Si bien el documento excluye los contactos ideológicos, propone la posibilidad de realizar otros de orden práctico que, habiendo parecido inútiles hasta entonces, pudieran redundar en beneficio común⁵⁰. Dando muestras de un carácter pastoral de eminente apertura, el llamamiento a la colaboración entre todos los hombres de buena voluntad para establecer un sistema más justo abría paso a la necesidad del diálogo⁵¹.

Ese mismo año la tentativa de diálogo fue abierta desde la cúpula: en 1963 Juan XXIII recibió por primera vez a un dirigente comunista, Alexei Adzubei y poco tiempo después, por iniciativa oficial del Papa fue designado el cardenal Koenig, arzobispo de Viena, para hacerse cargo del Secretariado Romano para el diálogo con los no creyentes. A partir de entonces la idea del diálogo fue tomando dimensión pública en algunos países europeos. Resulta-

⁴⁷ Cfr. *Pacem in Terris*, 146-147, Buenos Aires, Paulinas, 1965.

⁴⁸ El documento señalaba la necesidad de mostrar comprensión a las opiniones ajenas. Cfr. *Mater et Magistra*, 239, en: http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater_sp.html (1º de julio de 2007).

⁴⁹ *Pacem in Terris*, 157.

⁵⁰ Cfr. *ibidem*, 157, 158, 159 y 160.

⁵¹ Cfr. *ibidem*, 168, 169. Para un análisis contemporáneo de la encíclica, cfr. ALBERTO MARTÍN-ARTAJA, “Las relaciones de los católicos con los no-católicos”, en: MARIANO AGUILAR NAVARRO et al., *Comentarios a la Pacem in Terris*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1963, pp. 603-622.

tado de ello, la Paulus Gesellschaft organizó, entre 1964 y 1967, una serie de reuniones dedicadas al diálogo con los marxistas, que tuvo como escenario a los países del bloque socialista⁵².

En 1965 se llevó a cabo un encuentro en Salzburgo cuyas ponencias fueron publicadas en 1969⁵³. Convocados a un diálogo público se hicieron presentes los representantes del Partido Comunista francés, Roger Garaudy y André Moine, y del italiano, Luciano Gruppi y Lucio Lombardo Radice. Junto a los ideólogos marxistas estaban teólogos católicos, peritos del concilio que habían apoyado el viraje de la Iglesia hacia la consideración de los problemas sociales. Los que llevaron el protagonismo fueron los alemanes, Karl Rahner y Johann Metz, apoyados por el cardenal Koenig, quien no asistió a pesar de estar en la lista de oradores invitados. Resaltó también la presencia de Jean Yves Calvez⁵⁴, la de Giulio Girardi, profesor de la Universidad Salesiana de Roma, y la del teólogo español Jesús Aguirre. Con esa intención de dejar de lado los anatemas y tratar de comprender las razones del otro, el encuentro se organizó en torno a tres grandes ideas: el hombre y la religión, el futuro de la humanidad, la sociedad del mañana⁵⁵.

La comprensión cristiana y marxista del hombre, de la trascendencia y de la sociedad fueron confrontadas en el encuentro. Rahner hizo un llamamiento a la construcción de un futuro concebido desde la pluralidad de visiones para lo que consideraba necesario trascender la teoría para entrar en el terreno de las coincidencias que permitieran una praxis conjunta⁵⁶. Los teólogos se proponían superar lo que consideraron un error interpretativo del siglo XIX: poner a Dios como antagonista del hombre⁵⁷. Presentaron al cristianismo como historia y afirmación del hombre, hecho a imagen del Dios creador y llamado a la responsabilidad del mundo. Girardi atacó las formas de integrismo, tanto marxista como cristiano, en tanto que Metz advirtió acerca de los peligros

⁵² Esta sociedad había sido fundada en 1955 por el teólogo católico Erich Kellner y reunía a teólogos y científicos con el objeto de fomentar el encuentro entre Iglesia y mundo. Cfr. SPIEKER, *op. cit.*, p. 101.

⁵³ Cfr. AGUIRRE et al., *op. cit.*

⁵⁴ La obra de Calvez sobre el pensamiento de Marx había tenido gran resonancia en el ambiente católico. Cfr. JEAN YVES CALVEZ, *Le pensée de Karl Marx*, París, Seuil, 1956.

⁵⁵ Cfr. OLEGARIO GONZÁLEZ DE CARDEDAL, "Marxismo y cristianismo hoy", en: www.mty.itesm.mx/dhcs/deptos/ri/ri95-801/lecturas/lec2444.html (25 de febrero de 2001).

⁵⁶ La ponencia de Rahner al Congreso de Salzburgo, "Humanismo cristiano", fue publicada como capítulo en *Escritos sobre teología*, t. 7, Zúrich, 1967. Cfr. AGUIRRE et al., *op. cit.*, pp. 35-55.

⁵⁷ Cfr. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *op. cit.*

de la privatización de la salvación y propuso el primado de la praxis de la esperanza por sobre la ortodoxia de la fe, mostrando la esperanza cristiana no como espera pasiva sino como necesidad de acreditar con creaciones históricas la esperanza escatológica⁵⁸.

Por su parte, los comunistas destacaron el sentido de justicia, que hacía reaccionar tanto a los cristianos como a los marxistas ante la desventura de los hombres. El sentido de religión como protesta encarnado en la concepción mesiánica aparece en el discurso de los marxistas dialogantes, tendiendo un puente hacia los teólogos. Lo que llama la atención de estas ponencias es la referencia de ambos dialogantes a uno solo de los sistemas en cuestión: el cristianismo. Los marxistas no hablan de marxismo sino de los logros de un cristianismo renovado que se abría a los problemas del mundo, permitiendo afianzar la significación del diálogo. André Moine, tal como ya lo habían hecho Rahner y Metz, destacaba el valor de la acción conjunta, a la que hacía un llamamiento⁵⁹. Y Garaudy destacaba las posibilidades para el desarrollo de una praxis fraterna⁶⁰. El reconocimiento de valores como la práctica de la lucha por el hombre, vehiculizaba el espacio para el diálogo.

Paralelamente a las reuniones pautadas por la Paulus Gesellschaft, el impulso abierto por la *Pacem in Terris* llevó a algunos intelectuales católicos italianos, como Mario Gozzini y Giampaolo Meucci, a intentar también un diálogo con los marxistas. Éste debía centrarse en la perspectiva de disociar, tal como pedía la encíclica, el nexo entre los programas políticos y la filosofía que los sostienen⁶¹. Como resultado de esta propuesta se publicó en 1964 una obra que reúne las reflexiones de católicos y marxistas⁶².

Los ecos del diálogo europeo llegaron a la Argentina casi en forma simultánea al desarrollo del mismo. Un año después de su publicación en Italia, la editorial Platina editaba la versión en español del libro de Gozzini. Su presentación se realizó el 18 de octubre en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, en lo que se conoció como la versión nacional

⁵⁸ Los textos completos de las conferencias de Girardi y Metz pueden ser consultados en AGUIRRE et al., *op. cit.*, pp. 65-99 y 146-153.

⁵⁹ Cfr. ANDRÉ MOINE, *Cristianos y comunistas después del Concilio*, Buenos Aires, Arandu, 1965, p. 158.

⁶⁰ Cfr. artículo de Roger Garaudy en *Cahiers du Communisme*, junio-julio de 1964, citado por MOINE, *op. cit.*, pp. 156-157.

⁶¹ Cfr. GOZZINI et al., *op. cit.*, p. 21.

⁶² Entre las ponencias destacan las de los católicos Gozzini, Meucci y Orfei y de los comunistas Lombardo Radice y Luciano Gruppi, cfr. GOZZINI et al., *op. cit.*

del diálogo público. Se reunieron en esa ocasión Fernando Nadra, Juan Rosales, ambos del Partido Comunista argentino, con el padre Carlos Mugica y el dirigente estudiantil católico Guillermo Tedeschi⁶³. Las disertaciones del diálogo nacional ofician de aplicación local de las líneas ya establecidas en el diálogo europeo: la identificación de una meta común, el destino del hombre, como vínculo de unidad entre cristianos y marxistas. Rosales, quien tuvo a su cargo prologar la edición nacional del libro de Gozzini, abrió las presentaciones enfatizando el reconocimiento de los cambios impuestos a partir del concilio, especialmente en el llamamiento a la cooperación hecho por la *Pacem in Terris*. Nadra resaltaba las coincidencias de intereses en temas como la coexistencia pacífica y la liquidación del imperialismo⁶⁴, a la vez que insistía en la necesidad de la acción conjunta, reforzando sus palabras con una síntesis de la política de la “mano tendida” llevada a cabo por el partido en el ámbito nacional⁶⁵. Hay entonces, por parte de los comunistas, dos grandes núcleos argumentales: un reconocimiento de los aportes del cristianismo a los valores de la lucha por la justicia y el llamamiento a la praxis conjunta en pos de una sociedad igualitaria, que son retomados por los dialogantes católicos. La ponencia del padre Mugica también parte del reconocimiento de valores cristianos en el marxismo: la “pasión por la igualdad, justicia y la ascensión de los pobres”. Importa aquí destacar que Mugica da una de las claves para comprender el proceso del diálogo: señala la existencia de un pensamiento y una literatura marxista que habían impregnado la visión social cristiana⁶⁶. Su mensaje cierra con un llamamiento por igual a cristianos y marxistas: éstos debían revisar su actitud hacia la religión, para detectar las diferencias entre “una religión burguesa, puramente cultural, que anula al hombre y la vivencia evangélica”; los cristianos debían, en tanto, aclarar su posición frente al capitalismo y repudiar la solidaridad hacia el sistema y a la alianza que la Iglesia tenía con él⁶⁷.

La breve exposición de Tedeschi permite vislumbrar la intensa actividad intelectual de los católicos en el ámbito universitario. En ella retoma la visión de las dos iglesias: una, la maquinaria burocrática que califica a los católicos

⁶³ Las ponencias completas están publicadas en ROSALES et al., *op. cit.*

⁶⁴ El periódico del PC argentino, *Nuestra Palabra*, publicó en su número 798 el discurso de Pablo VI ante las Naciones Unidas del 13 de octubre de 1965. Cfr. ROSALES et al., *ibidem*, p. 47.

⁶⁵ Cfr. *ibidem*, pp. 45-46.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 24.

⁶⁷ Cfr. la ponencia completa en *ibidem*, pp. 23-31.

dialogantes como idiotas útiles; y la otra, la encuadrada en la acción evangélica. Este dirigente de la Juventud Universitaria Católica se asienta en las palabras de uno de sus profesores: Conrado Eggers Lan. La mención específica de su nombre en el proceso público del diálogo remite a la búsqueda de una explicación de su trayectoria y de su influencia en la formación del sector interesado en la aplicación del pensamiento posconciliar en el país. Como sucedió con otros intelectuales católicos, el diálogo con el marxismo marcó el itinerario ideológico de Eggers Lan, abriendo las puertas a la aceptación de principios que, en la búsqueda de un camino hacia la renovación de la Iglesia, modificaron su concepción del cristianismo.

3. CONRADO EGGERS LAN: UNA VISIÓN DE LA RELACIÓN MARXISMO-CRISTIANISMO

*Mi sentimiento de que es necesario modificar la situación
y los actos que para ello realizo no son otra cosa
que mi credo cristiano en funcionamiento.*

CONRADO EGGERS LAN, *Cristianismo y nueva ideología*, 1967.

3.1. Hacia el diálogo con el marxismo (1958-1963)

Los intelectuales católicos argentinos mostraban, hacia fines de los cincuenta, una creciente preocupación por definir el papel que debía cumplir la Iglesia en la sociedad política. Los años sesenta se vieron teñidos de una mezcla de populismo radical y esperanza escatológica que multiplicó la militancia, sostenida en la idea de que el pueblo irredento debía buscar la salvación secular y la concreción del reino de Dios en la tierra⁶⁸. La correspondencia entre la fe y el compromiso político se convirtió en el tema del momento haciendo de la protesta y la denuncia el eje articulador del discurso y las prácticas del sector.

¿Cómo se inició este proceso? La mediación hermenéutica, que había influido en la teología que precedió al concilio, permitía establecer una relación crítica entre la tradición cristiana y la experiencia humana, alejando al mensaje

⁶⁸ Cfr. CARLOS ALTAMIRANO, *Peronismo y cultura de izquierda*, Buenos Aires, Temas, 2001, pp. 126-127.

bíblico de las abstracciones intemporales y universalistas⁶⁹. Las novedades del concilio se encaminaban a la consideración histórica de la existencia humana y sacudían el panorama largamente aletargado de la Iglesia nacional. En el seminario algunos cambios evidenciaban la recepción de las novedades eclesiásticas, ayudando a forjar el sector progresista del clero nacional⁷⁰.

Desde el sector laico el debate acerca de la posición que éstos debían ocupar en la Iglesia abría las perspectivas para la acción, encaminada hacia el *aggiornamento* de la praxis de la fe. ¿Cómo se concretarían las metas históricas de la esperanza? ¿Cómo debía el cristiano manifestarse en el mundo y, más concretamente, en su realidad política? Para responder a estos interrogantes era necesario poner a la realidad local bajo la mirada de los textos bíblicos. La mediación del análisis sociológico que la Iglesia había introducido en sus documentos a partir de la *Gaudium et Spes* ofrecía la posibilidad de contar con un elemento crítico que facilitara a los católicos el análisis de la realidad, para escrutar los “signos de los tiempos”. La utilización del marxismo como método llevaría a una ruptura conceptual con la forma en que estos sectores podían reconocer los conflictos socio-políticos y dar cuenta de ellos.

El proceso de recepción de estas ideas por parte de los laicos parece más difícil de explicar. Desde los años cuarenta algunos argumentos del humanismo cristiano y del personalismo presentaban la posibilidad de pensar una alternativa a la oposición derecha-izquierda. Hacia los cincuenta el catolicismo argentino recibió la influencia de los debates de la posguerra europea, que anticipaban la agenda del concilio, incorporando la temática de la cuestión social. Diversas publicaciones católicas evidencian las lecturas que sirvieron de formadoras de opinión del sector: Maritain, Folliet, Leuret y Guittou formaban parte del marco teórico por el que discurrían las discusiones; la multiplicidad de las revistas editadas se convirtió en un vehículo para la expansión de estas nuevas miradas del catolicismo⁷¹. La revista *Criterio* avanzaba en este sentido, señalando la responsabilidad social de los católicos, y a partir de 1957 difundía

⁶⁹ La idea de considerar la situación general del pueblo y la vivencia de la fe como marco del texto bíblico aparece con la introducción del triángulo hermenéutico. Para ampliar cfr. TAMAYO ACOSTA, *Para comprender...*, cit., pp. 105-109.

⁷⁰ Varios sacerdotes partidarios del *aggiornamento* llegaron a puestos clave. En el seminario de Devoto asumió Eduardo Pironio como director en 1960. En el seminario Mayor de Córdoba recalieron a partir de 1961 sacerdotes formados en el Instituto Bíblico de Roma y en Lovaina. A partir de 1962 Enrique Angelelli se hizo cargo de la dirección del mismo. Cfr. MAGNE, *op. cit.*, p. 57.

⁷¹ Cfr. ZANCA, *op. cit.*, pp. 14, 24 y 42.

los textos de estos autores cristianos que conmocionaban el ambiente intelectual⁷². Se fue instalando la idea de reformular la identidad de los cristianos y su misión en la sociedad, proceso que se intensificó en los sesenta, sobre todo a partir de la nueva concepción que abría la *Lumen Gentium* respecto al papel de los laicos en la difusión evangélica y en el consiguiente reconocimiento de nuevos ámbitos para la misma.

Se puede ubicar en este marco a Conrado Eggers Lan. En 1954 se acercó por primera vez a la política, como miembro de la Acción Católica. Cuando se avecinaba la ruptura entre la Iglesia y el gobierno peronista se conectó, por sugerencia de monseñor De Andrea, con Manuel Ordóñez, líder de la Democracia Cristiana, convirtiéndose en militante activo. En 1956 fue delegado en el X Congreso de Nuevos Equipos Internacionales, reunión de los partidos demócrata-cristianos que se realizó en Luxemburgo⁷³. Sin embargo, su experiencia fue decepcionante. Eggers Lan recordaba, años más tarde, que la ausencia de referencia al objetivo cristiano en las conversaciones políticas había marcado los primeros pasos de su alejamiento del partido⁷⁴. Ese mismo año, otra decepción terminó el proceso: frente al silencio de los dirigentes sobre el fusilamiento del general Valle, Eggers Lan renunció al partido y comenzó a buscar otras opciones políticas⁷⁵.

Retornó a la Argentina en 1957 y obtuvo al año siguiente su primer trabajo universitario en la Universidad de Tucumán como profesor de Filosofía Antigua. Paralelamente a sus preocupaciones acerca de la interpretación de los filósofos griegos, comenzó a interesarse por los mismos temas que agitaban a los cristianos renovadores europeos: los errores cometidos por la Iglesia en su relación con el mundo, la interpretación de la realidad social en torno a la exégesis bíblica y la posibilidad de entablar un diálogo con otros sistemas filosóficos. Datan de entonces dos artículos aparecidos en *La Gaceta* de Tucumán en los que tempranamente se ocupa del tema del cambio social y la violencia:

⁷² Cfr. SARLO, *op. cit.*, pp. 44-49. Para un análisis de las publicaciones católicas entre 1955 y 1966, cfr. ZANCA, *op. cit.*

⁷³ La presencia de Eggers Lan en Heidelberg facilitó el acceso de la democracia cristiana argentina a la reunión, permitiéndole tener un representante en la misma. Cfr. JOSÉ PABLO MARTÍN, "Cristianismo y política", en: *Movimiento* 16, Buenos Aires, 2006, p. 7, en: www.institutojuanperon.org.ar/boletines/boletin16; y VERBITSKY, *op. cit.*, p. 24.

⁷⁴ Eggers Lan cuenta su experiencia en una entrevista que le realizó José Pablo Martín en 1988. Cfr. MARTÍN, "Cristianismo...", cit.

⁷⁵ Cfr. MARTÍN, *ibidem*.

en 1958 aparece “En torno a la tercera revolución”, y tres años después, “Historia, revolución y no-violencia”.

El primer artículo se centra en la idea de una tercera revolución, anunciada por el sociólogo francés Joseph Folliet⁷⁶. Para Eggers Lan, esta tercera revolución es la de la no-violencia, abierta con la figura de Gandhi y su accionar para la independencia de la India. El desarrollo de esta revolución en nuestro país era fruto del despertar de la conciencia del pueblo ante los reiterados golpes de Estado, el fraude, la corrupción y la revancha. Sus reflexiones se dirigen a diferenciar la esencia de las formas: para evitar convertirse en una táctica, la verdadera actitud no violenta debe comenzar dentro de cada persona, en su mundo interior, “antes de atreverse siquiera a proponer el menor cambio del exterior.” Para Eggers Lan los cambios se darían en la medida en que creciera una minoría formada en el amor, desintoxicada de intelectualismo ideológico, dispuesta a jugarse cotidianamente⁷⁷. Estas reflexiones se enmarcan en una concepción de la política entendida como una lucha por el bien común más que como una lucha por el poder, y ponen en evidencia la influencia del humanismo integral que proponía Maritain⁷⁸.

Eggers Lan continúa su revalorización de la no-violencia también en el segundo artículo; sin embargo, en éste expresa una novedad: admite la necesidad de rectificar su adhesión al esquema de Folliet, al que considera surgido de la necesidad de oponerse al avance del comunismo⁷⁹. Convencido de que el mundo avanza hacia una nueva revolución, Eggers Lan vuelve a sostener la idea de la transformación personal como premisa de la transformación social. El acento está puesto en la persona; aparece aquí la mención al “hombre nuevo”, dando cuenta de que sus argumentos siguen alineados con el humanismo cristiano de Maritain: las transformaciones en los hombres (una ascensión del amor y un progreso en el mundo espiritual) trascenderían a lo social, vehiculizando la formación de una sociedad alternativa⁸⁰. Su rectificación del

⁷⁶ Eggers Lan omite mencionar la obra de Folliet analizada en su artículo. De ese autor, la Editorial del Atlántico publicó *Doctrinas sociales de nuestro tiempo* en 1957, un año antes del artículo mencionado. Folliet fue un escritor cristiano muy leído en los ámbitos de la democracia cristiana.

⁷⁷ Cfr. CONRADO EGGERS LAN, “Historia, revolución y no-violencia”, en: *La Gaceta*, Tucumán, 18 de junio de 1958.

⁷⁸ Cfr. ZANCA, *op. cit.*, p. 81; ENRIQUE GHIRARDI, *La Democracia Cristiana*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1983, pp. 60-62.

⁷⁹ Cfr. CONRADO EGGERS LAN, “En torno a la tercera revolución”, en: *La Gaceta*, Tucumán, 10 de septiembre de 1961.

⁸⁰ Cfr. JACQUES MARITAIN, *Humanismo integral*, citado por GHIRARDI, *op. cit.*, p. 66.

esquema de Folliet muestra su posición sobre las transformaciones en curso. Ya no se trataba de oponerse al comunismo sino de admitir que “nuestra época ha adquirido la conciencia [...] de la necesidad de un diálogo enriquecedor”, posibilitado por los nuevos instrumentos de análisis y por la relevancia otorgada a los problemas sociales. Aparece aquí tempranamente una alusión a la mediación socio-analítica a la que los peritos de la Iglesia estaban recurriendo para la redacción de los documentos conciliares. También aparece el espíritu dialoguista en sus alusiones a una realidad polifacética, en la que reconoce la presencia de elementos filosóficos ajenos al cristianismo. Baste recordar que para fines de los cincuenta, el acercamiento entre marxistas y cristianos comenzaba a despuntar en Francia, por lo menos en las preocupaciones intelectuales de algunos católicos y algunos marxistas⁸¹. Eggers Lan compartió estas preocupaciones en doble vertiente: como católico, a través de la vía de la mediación hermenéutica y de las lecturas de los teólogos del momento; como intelectual por la del análisis filosófico de cosmovisiones diferentes⁸².

A comienzos de la década del sesenta la renovación de las lecturas del marxismo proporcionó a los intelectuales de izquierda nuevas herramientas para repensar el proceso nacional. Eggers Lan no fue ajeno a este proceso, influido seguramente por el peso creciente de estas ideas en la universidad, su ámbito de trabajo. Paralelamente, la actividad y producciones conciliares aportaban nuevo rumbo al pensamiento católico, legitimando discursos que hasta hacía muy poco estaban excluidos⁸³. El acercamiento intelectual de los católicos al marxismo se produjo a través de la masiva presencia del tema en las publicaciones católicas desde principios de los sesenta, que difundían las obras de filósofos como Giulio Girardi, Pierre Bigo y Paul Blanquart así como también la lectura de literatura de marxistas que se habían acercado al diálogo como Roger Garaudy y, en menor medida, textos marxistas, especialmente

⁸¹ En 1953 se había publicado la obra de Pierre Bigo, y en 1959 la de Roger Garaudy. Ambas señalan un hito en la consideración de cristianos y marxistas sobre la posibilidad del diálogo. Para ampliar cfr. PIERRE BIGO, *Marxisme et humanisme. Introduction a la oeuvre économique de Karl Marx*, París, Presses Universitaires de France, 1953; y ROGER GARAUDY, *Perspectivas del hombre*, Buenos Aires, Platina, 1964.

⁸² En los años cincuenta la teología comienza a utilizar la mediación hermenéutica, aceptando la interpretación actualizada del mensaje de Dios. La labor del teólogo sería, entonces, establecer una relación crítica entre la tradición cristiana y la experiencia humana, teniendo en cuenta que cada nueva realidad lleva a una nueva interpretación. Cfr. TAMAYO ACOSTA, *Para comprender...*, cit., pp. 100-103.

⁸³ Cfr. ZANCA, *op. cit.*, p. 228.

las ediciones mexicanas de los *Manuscritos de 1844*⁸⁴. Otra de las puertas de acceso al tema del marxismo fueron las obras de Teilhard de Chardin que enmarcaron la relectura de la potencial compatibilidad entre cristianismo y marxismo⁸⁵.

Eggers Lan recurre, al recoger la lectura humanista del marxismo de Pierre Bigo, a la novedosa interpretación de que la lucha de clases no supone odio ni destrucción⁸⁶. En un reportaje publicado en 1962 en la revista del Centro de Estudiantes de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires reseña brevemente su visión del cristianismo y del marxismo en sentido histórico. Su mirada del cristianismo se acerca a la concepción social del personalismo de Mounier, que se fue acentuando en su obra: el hombre y las sociedades se liberan a través del amor, manifestado en la acción mancomunada al servicio de los otros. En su visión del marxismo abandona cualquier intento de mesura; no sólo lo señala como la secularización del pensamiento judeo-cristiano, sino que también niega el ateísmo de Marx, reconociéndolo únicamente como intento de postular la responsabilidad moral del hombre. En consecuencia señala que, “lejos de haber incompatibilidad [...] ambas son dos caras del mismo fenómeno, que requieren por ende una complementación mutua”, y alega que los términos de la controversia respondían más a prácticas de propaganda política que a las cuestiones de fondo. En tal sentido, agrega, la misma idea de la lucha de clases había sido desvirtuada, pero era posible encontrar un punto de contacto corriendo a los interlocutores de sus posiciones habituales: Marx ya no hablaba de la lucha del hombre contra los otros que lo dominan, sino contra las cosas que lo enajenan; y Cristo había venido a traer la espada y no la paz. Eggers Lan comenzaba a operar una traducción de ideas y principios entre los dos sistemas. En su mirada, esta conjunción se convierte en la piedra angular de la transformación de la realidad nacional que se potenciaría con el crecimiento de una corriente a la que identifica como “avanzada del cristianismo”; Eggers Lan no podía aún definir su composición, pero buscó en los años siguientes identificar a los participantes, aquellos con potencialidad para realizar los cambios en pos de un orden más justo⁸⁷.

⁸⁴ Cfr. MARTÍN, *Movimiento...*, cit., pp. 167-168.

⁸⁵ Cfr. PABLO PONZA, “Existencialismo y marxismo humanista en los intelectuales argentinos de los sesenta”, en: *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* 6, 2006, en: <http://nuevomundo.revues.org/document2923.html> (20 de enero de 2007).

⁸⁶ Cfr. TERÁN, *op. cit.*, p. 102.

⁸⁷ Cfr. CONRADO EGGERS LAN, “Cristianismo y marxismo” (reportaje), en: *Correo del CEFyL* 2, octubre de 1962, en SARLO, *op. cit.*, pp. 209-215.

Los primeros años de la década el sesenta mostraron una intensa actividad de los laicos católicos. El impacto producido por la Revolución cubana, el debate chino-soviético y la aparición de los movimientos de liberación nacional presentaban entonces una realidad que movilizaba las discusiones acerca de las transformaciones que debían operarse en la Iglesia para ampliar su compromiso con el desarrollo y la justicia social. Entre 1962 y 1963 se realizaron varios encuentros de militantes para tratar diversos temas: la realidad nacional, las implicancias sociales y económicas del social-cristianismo y el cambio de estructuras⁸⁸. Eggers Lan se encontraba en la avanzada de estas novedades, a las que la *Pacem in Terris* había impulsado aceptando el acercamiento al marxismo.

Sus reflexiones acerca de la compatibilidad de ambos sistemas no le depararon, sin embargo, la aceptación de la izquierda y este acercamiento tuvo un recibimiento hostil por parte de algunos de sus intelectuales⁸⁹. En un artículo publicado en *Pasado y Presente*, León Rozitchner hace duras críticas a las ideas de Eggers Lan centrándolas en dos ejes: la desviación de la acción desde el campo colectivo hacia el individual, y la consideración del amor fuera y por encima de la lucha de clases, es decir, fuera de lo histórico⁹⁰. Abierta la polémica, el número siguiente publica la respuesta de Eggers Lan, que gira en torno a la idea de revolución integral que permita dirigir a los oprimidos hacia su liberación, dando aún cuenta de su filiación con el humanismo cristiano⁹¹. La controversia, sin embargo, fue más relevante por su significación que por su contenido: no se debe pasar por alto el hecho de que una revista marxista diera espacio a un pensador cristiano, ni que éste publicara en ella⁹².

En síntesis, sus manifestaciones muestran, a comienzos de los sesenta, un giro de sus elaboraciones teóricas: si en 1958 proponía el cambio interior como forma de transformación social y exaltaba la no-violencia, ha aceptado

⁸⁸ Habegger menciona a Eggers Lan como organizador de varios encuentros, pero omite mencionar a cuáles se refiere. Cfr. MAYOL, HABEGGER y ARMADA, *op. cit.*, pp. 124 y 125-127.

⁸⁹ Eggers Lan dictó una conferencia en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires el 18 de octubre de 1963, cuyo tema fue "Bases para un humanismo revolucionario". Su texto no está publicado, pero Eggers Lan la menciona en su respuesta a Rozitchner. Cfr. CONRADO EGGERS LAN, "Respuesta a la derecha marxista", en: *Pasado y Presente* 4, enero-marzo de 1964, p. 325.

⁹⁰ Cfr. LEÓN ROZITCHNER, "Cristianismo o marxismo", en: *Pasado y Presente* 2-3, julio-diciembre de 1963, pp. 113-133.

⁹¹ Cfr. EGGERS LAN, "Respuesta...", *cit.*, pp. 322-328.

⁹² La revista era una publicación de los gramscianos. El debate se produjo con este grupo, expulsado del PC y no con el órgano oficial del mismo.

ahora la idea de una praxis revolucionaria que se encamine a la liberación e intentará definir sus formas cristianas a partir de entonces.

3.2. ¿Revolución cristiana o revolución marxista? (1964-1966)

La aceptación de la revolución como vía de cambio revela otra transformación en el pensamiento de Eggers Lan. Parece haber aceptado el marxismo como lectura de la realidad social y se propone analizar el papel de los cristianos frente a sus prácticas. Su primer trabajo sistemático respecto al tema, *Cristianismo, marxismo y revolución social*, se publicó en 1964 y en él profundiza la presentación del contenido doctrinario de ambos sistemas filosóficos en su dimensión histórica, que había esbozado en los escritos anteriores.

Su análisis parte de que el Evangelio anuncia la liberación del hombre, pero ya no del pecado sino de la opresión, y para ello rastrea en diversas citas el enfrentamiento de clases, para demostrar que la coexistencia debe ser reemplazada por la lucha contra la opresión⁹³. Hay aquí un cambio significativo de sus líneas interpretativas de 1962: si había opinado entonces que la lucha de clases no necesariamente entrañaba odio entre los hombres, señala ahora que esta lucha no es una conciliación armónica para mantener la situación de dominación, sino “una verdadera orden de desalojo para la resignación de los oprimidos”⁹⁴. Esta interpretación supone una importante novedad en la posición de su autor: la aceptación de la contradicción de clases al estilo marxista. Eggers Lan resuelve la tensión discursiva entre la lucha de clases y el valor del amor cristiano justificando la manifestación de ese amor como actitud de servicio al prójimo oprimido, que debía concretarse en hechos objetivos para reemplazar el reino del pecado por el reino de Dios.

Su mirada sobre la evolución del cristianismo está teñida de la exaltación de la iglesia primitiva, por lo que propone un retorno a las fuentes. Considera que el espíritu revolucionario de los primeros tiempos (manifestado en la idea de propiedad comunitaria) había sido reemplazado por la justificación de la riqueza, el mando absoluto y el uso de la violencia armada de los tiempos de romanización y jerarquización institucional, generando dificultades a una institución llena de tradiciones aristocráticas para dar el mensaje de un Jesús pobre y austero⁹⁵. Sus críticas se inscriben en el camino trazado por la corrien-

⁹³ Cfr. EGGERS LAN, *Cristianismo, marxismo...*, cit., p. 20.

⁹⁴ EGGERS LAN, *ibídem*, p. 21.

⁹⁵ Cfr. *ibídem*, pp. 30-35.

te renovadora posconciliar, al diferenciar la fuerza revolucionaria de la fe del marco institucional, y forman parte de la lógica de la renovación teológica francesa de los años cuarenta: el retorno a las fuentes cristianas facilitaría el desapego de la Iglesia de su modelo constantiniano.

La propuesta de la vuelta a las fuentes le sirve del mismo modo para analizar al marxismo, y busca el origen filosófico del sistema en los escritos tempranos de Marx, en especial los *Manuscritos de 1844*. Rescata de estos escritos el concepto de deshumanización y la meta final de liberación que conducirá a un humanismo pleno; el humanismo se convierte, entonces, en el campo de convergencia entre cristianismo y marxismo. Eggers Lan se apoya en la existencia de un corpus marxista diferente al sostenido por la ortodoxia soviética, a la que convierte en centro de sus críticas por haberse alejado del ideal humanista. Los argumentos apuntan aquí a establecer una analogía entre ambos sistemas: la institucionalización y su implementación terminaron por negar la esencia de ambos⁹⁶. Este marxismo olvidado por la versión oficial del partido soviético es el que tiene coincidencias de metas con la visión cristiana. Propone, como corolario de estas reflexiones, la posibilidad de forjar un nuevo tipo de revolucionario, que dirija su mirada hacia el hombre, por encima de las estructuras y se aboque a la tarea de transformarlas con el espíritu del amor cristiano en servicio del prójimo⁹⁷.

En tanto, finalizado el concilio, la Iglesia argentina se encaminaba a reflexionar sobre la aplicación de sus novedades. En 1965 se realizó la primera Reunión Inter-equipos Eclesiales en Quilmes, y en 1966 la segunda en Chapadmalal, con la presencia de numerosos laicos. Fueron los primeros intentos de crear un cuerpo doctrinal tendiente a adaptar al país los documentos conciliares. Se hablaba, por primera vez, de la problemática concreta del país y de los pecados cometidos contra la sociedad⁹⁸. En este ambiente, cargado de definiciones sobre la posición de los católicos en el proceso político, Eggers Lan delineaba la posibilidad de participar en la revolución; el cómo lo iría definiendo en el transcurso de nuevos trabajos. En mayo de 1966 dio una conferencia en el auditorio de Radio Nacional de Córdoba, publicada poco después por la Parroquia Cristo Obrero con el título de "Cristianismo, ideo-

⁹⁶ Cfr. *ibidem*, p. 38.

⁹⁷ Cfr. *ibidem*, p. 95.

⁹⁸ Cfr. LUCIO GERA, *La Iglesia y el país*, Buenos Aires, Búsqueda, 1967, pp. 52-53.

logía y revolución”⁹⁹. Eggers Lan vuelve allí nuevamente sobre el núcleo de sus argumentaciones para tratar de definir ahora la ideología revolucionaria, “amalgama de verdades marxistas y aportes cristianos”¹⁰⁰.

Sus reflexiones giran en torno al despertar de la conciencia social en el cristianismo. Considera al movimiento general de la historia como el proceso de autoconciencia del hombre sobre su dignidad, concretado en el ámbito cristiano con el Concilio Vaticano II. La nueva forma de conciencia institucional (alejada de las concepciones integristas que ignoraban al mundo temporal) permite al hombre evitar la dualidad de los dos escenarios, el sagrado y el profano, para convertirse en “la sal, la levadura y el fermento de la historia”¹⁰¹. Todo el texto delinea aún la influencia de Mounier: la personalización es la meta final de la historia a la que el cristianismo hizo su aporte¹⁰². Al señalar la concientización como el camino ineludible de la historia (que se realizaría con el aporte cristiano o sin él) se plantea el papel que debe cumplir el cristiano en el proceso. Se adentra entonces en consideraciones acerca de la necesidad de enrolarse en una ideología, tema que será recurrente a partir de ahora en sus escritos. ¿Puede haber una ideología cristiana? Frente a la opción entre capitalismo y socialismo, su respuesta es contundente e introduce una novedad en su posicionamiento: el socialismo denota una valoración ético religiosa, alejada del economicismo capitalista¹⁰³. El lenguaje acompaña a la problemática planteada, mostrando un avance hacia la adopción del sistema socialista, que comenzaba a insinuarse (aún tímidamente) en los cristianos participantes del diálogo europeo.

Eggers Lan, con el fin de justificar la opción del modelo socialista frente al capitalista, se sumerge en el análisis de algunas concepciones marxistas, especialmente las referidas a la crítica de la religión. Interpretando la obra de Teilhard de Chardin apunta a demostrar que el ateísmo marxista sólo rechaza a un Dios considerado en perspectiva “extrinsecuista”, que conlleva a la

⁹⁹ EGGERS LAN, “Cristianismo, ideología...”, cit. En la Parroquia Cristo Obrero se gestaron los núcleos de cristianos revolucionarios de Córdoba, que participarían luego en la formación de Montoneros. Se reunían grupos para discutir diversas cuestiones sobre el compromiso cristiano. Conflictos con el gobierno de Onganía marcaron el fin de la experiencia hacia fines de 1966. Cfr. MORELLO, *op. cit.*, pp. 148 n., 149.

¹⁰⁰ EGGERS LAN, “Cristianismo, ideología...”, cit., p. 5.

¹⁰¹ EGGERS LAN, *ibidem*, p. 9.

¹⁰² *Ibidem*.

¹⁰³ Recurre aquí a una cita evangélica: “No podéis servir a Dios y al dinero”, Mateo, 6, 24; cfr. *ibidem*, p. 12.

enajenación. El uso del término “extrinsequista”, frecuente en esta obra de Eggers Lan, hace referencia a la imagen de Dios externo al proceso histórico, mitologizado y fuera del contacto con el hombre y su tiempo. Marx rechaza la acción de un Dios creador y entiende al hombre como constructor de su propio ser. Para Eggers Lan, Teilhard apunta hacia la misma configuración de significado mostrando que el fundamento del hombre no está fuera de él: Cristo es el acto creador que pone los cimientos en el proceso histórico a través del hombre¹⁰⁴. No hay que olvidar que Eggers Lan estaba haciendo un alegato frente a un auditorio cristiano, al que arenga para “despojar la fe de su ropaje mitológico”. Al respecto escribe: “no es Dios lo que enajena sino ese Dios extrinsequista, esa especie de superhombre, de ser perfecto”¹⁰⁵. La idea es transmitir que, dentro de esta perspectiva, la religión pierde su carácter enajenante y puede salirse de los límites de la clase dominante para convertirse en motor de la revolución total. Si bien ya había aceptado la noción de lucha de clases, la categoría marxista de clase, vocabulario extraño a la tradición cristiana, hace ahora aparición ya no para referirse al marxismo y su cosmovisión, sino a los límites de la Iglesia en su camino hacia la transformación. El texto revela sus propias contradicciones: por un lado sostiene no estar “torciendo o deformando nuestras creencias para hacerlas aceptables a Marx”, pero por otro se adentra en comparaciones entre la concepción marxista del revolucionario como hombre “al servicio” de la causa y las palabras de Jesús acerca de su propia “actitud de servicio”, de lo que se infiere que éste no es otro que la tarea revolucionaria¹⁰⁶. También deja establecidos algunos puntos conflictivos que hay en el marxismo para los cristianos: en primer lugar, la existencia de muchas visiones dentro del mismo, que impiden a los católicos clarificar su opción; en segundo término, las diferencias entre la concepción marxista del hombre como especie humana (que considera una abstracción) y la concepción cristiana que personaliza al individuo, estableciendo aquí nuevamente su filiación con el pensamiento de Mounier.

Por último ensaya, aún tímidamente, la confrontación entre la nueva ideología, ensamble de marxismo y cristianismo, y la situación del país. Su diagnóstico inicial es que el aporte cristiano encuentra un ambiente poco propicio debido a la presencia de una numerosa clase media con una con-

¹⁰⁴ La obra de Teilhard de Chardin analizada es “El corazón del problema”; cfr. *ibidem*, pp. 24-27.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 27.

¹⁰⁶ *Ibidem*, pp. 26-31.

cepción enajenante de la religiosidad. Al igual que el marxismo, Eggers Lan considera que el proletariado (pero no todavía el peronismo) es el portador de la capacidad revolucionaria, por lo que propone trabajar sobre la base de la concientización para crear un movimiento capaz de proporcionar carácter místico y fuerza revolucionaria al sector cristiano¹⁰⁷. En definitiva, Eggers Lan había definido en estos años la nueva ideología desde el plano filosófico, pero faltaba aún precisar su adecuación a la realidad nacional.

3.3. El arribo a la realidad nacional (1968)

La idea de crear un movimiento cristiano que pudiera operar desde el contexto del país centra las preocupaciones de Eggers Lan en la necesidad de poner la nueva ideología que estaba elaborando en contacto con la realidad nacional. En 1968 logra definir un perfil programático para la militancia católica con la publicación de *Cristianismo y nueva ideología*, cuyo propósito es, en palabras del autor, “aterrizar en la sociedad concreta”, pensando el quehacer militante desde un enfoque nacional¹⁰⁸. Se aboca a reflexionar acerca de los problemas suscitados al cristianismo por la ausencia de una ideología que le permitiera operar sobre la realidad política. La fe no le parece suficiente frente a la necesidad de una praxis, porque considera que, al ser trasladada al plano intelectual, se convierte en una fórmula simplista poco resistente al embate de otras opciones opuestas. Concluye que la herramienta adecuada es la ideología, a la que define como la etapa de la toma de conciencia de la realidad¹⁰⁹. Considera prioritario delimitar una ideología cristiana para que el cristianismo pueda hacer su aporte a la historia. Sin embargo, convencido de que la humanidad como comunidad se somete a un destino único, rechaza la posibilidad de signos cristianos que limiten la mirada sobre la dirección de la historia: sólo la integración de las visiones proféticas seculares y religiosas asegura una construcción viable del futuro¹¹⁰. Sin embargo, Eggers Lan no se define sobre

¹⁰⁷ Cfr. *ibidem*, p. 34. La influencia de estas ideas en la práctica de algunos sectores cristianos es rescatada en una entrevista que Pablo Ponza realiza a Luis Rodeiro, en la que éste señala el influjo de Eggers Lan en los grupos que dieron origen a Montoneros. Cfr. PABLO PONZA, “Intelectuales y lucha armada en la Argentina: la década del sesenta”, en: *e-l@tina Revista de Estudios Latinoamericanos* 15, abril-junio de 2006, pp. 3-14, en <http://www.iigg.fcso.uba.ar/elatina.htm> (1º de febrero de 2007).

¹⁰⁸ EGGERS LAN, *Cristianismo y nueva...*, cit., p. 8.

¹⁰⁹ Cfr. *ibidem*, pp. 25-27.

¹¹⁰ Cfr. *ibidem*, pp. 31-34.

la evolución del devenir histórico: en su tarea de examinar el ensamble posible entre ambas concepciones no precisa si el fin de esa evolución es el Cristo final de Teilhard de Chardin o la sociedad sin clases de Marx.

Para analizar las relaciones entre catolicismo y política se interna en la crítica del integrismo, el socialcristianismo y el frentismo. Luego del rechazo contundente de los primeros, uno por ser una actitud pre-ideológica y el otro, por manifestarse como un integrismo con sensibilidad social, sólo aprueba al frentismo¹¹¹. Para Eggers Lan el frentismo (al que define por la actitud de sus adherentes que, negándose al agrupamiento exclusivo de cristianos, aceptan el trabajo con los no creyentes) aventajaba a los anteriores en la medida en que abría a los cristianos la posibilidad de vivir el mensaje revolucionario del Evangelio a través de la praxis política. El accionar de los militantes católicos que había estado limitado hasta entonces por la pertenencia a una institución autoritaria y paternalista, se transformaba a partir del Vaticano II, centrado en la visión del cristianismo como fuerza, que debía manifestarse en capacidad de acción. Entonces era necesaria una ideología nueva que permitiera orientar la praxis comprometida de los cristianos, arraigada en los fundamentos filosóficos de la doctrina y en la realidad nacional. Frente a las alternativas no duda en definir, una vez más, su posición: “como cristiano es evidente que me propongo escoger la alternativa socialista”¹¹². Esta afirmación resume el eje del discurso que se impuso desde entonces en el pensamiento católico radicalizado: no se puede ser cristiano sin ser socialista. Su descubrimiento de la compatibilidad entre la personalización y la socialización de la producción opera a favor del ensamble de las doctrinas¹¹³. Eggers Lan fundamenta sus opiniones en el magisterio de la Iglesia, haciendo un análisis del Esquema XIII de la *Gaudium et Spes* para resaltar la idea de que el fin de la producción es el hombre y no debe, por lo tanto, quedar bajo el control del libre juego de las fuerzas económicas¹¹⁴. Se le presenta un conflicto a raíz de la multiplicidad de visiones marxistas en las experiencias revolucionarias, que soluciona volviendo al argumento esgrimido en 1966: la inexistencia de movimientos socialistas fieles a la ideología originaria.

Eggers Lan analiza las etapas del proceso soviético, desde Lenin hasta el XX Congreso, para asentar nuevamente su posición respecto del manejo oficia-

¹¹¹ Cfr. *ibidem*, pp. 35-43.

¹¹² *Ibidem*, p. 63.

¹¹³ Cfr. *ibidem*, p. 64.

¹¹⁴ *Gaudium et Spes*, 64, 65, en *ibidem*, pp. 63-64.

lista del partido, caracterizando al régimen soviético de “engendro contradictorio”, producto de la simplificación dogmática de los aspectos más profundos del pensamiento de Marx¹¹⁵. Quiere, sin embargo, rescatar la implantación del modelo socialista por vía revolucionaria, lo que le ocasiona el problema de reconocer a la “verdadera” militancia. La identifica finalmente con aquellos que recurren a las fuentes, enfrentados a la rigidez de la ortodoxia; son los que abrirían las puertas a una praxis emanada de los principios éticos de los textos tempranos, sin tintes de autoritarismo estalinista. Sus críticos conceptos acerca del socialismo soviético son reiterativos pero, no obstante, dan cuenta de una modificación instrumental en su postura: si antes se movía dentro del plano filosófico de las doctrinas, buscaba ahora una expresión política para su nueva ideología; y esta expresión no podía ser el Partido Comunista.

La inclusión de la lucha antiimperialista en su repertorio argumental representa una novedad significativa: Eggers Lan demuestra gran interés en la Revolución china, por haberse producido en un país colonial, y valora la negativa de Mao a la coexistencia pacífica como forma de lucha nacional contra el imperialismo¹¹⁶. No es una excepción; en sintonía con la interpretación de algunos marxistas, considera al pensamiento de Mao una herramienta especialmente útil para pensar la revolución en países dependientes, ya que sumaba las contradicciones entre países opresores y oprimidos a las ya clásicas de clase. Su preocupación por la dependencia y sus efectos está también en consonancia con las de la Iglesia, que estaba entonces alzando su voz para denunciar el imperialismo y las distorsiones que provocaba en el desarrollo de los pueblos¹¹⁷. Pero en el caso de Eggers Lan, la inclusión del imperialismo en sus argumentos pone de manifiesto el abandono del plano doctrinario-filosófico de sus aproximaciones anteriores para adoptar una retórica política establecida, y optar por una de las vías dentro de ella. El cierre de su balance sobre las ideologías revolucionarias reitera la existencia de un corpus diferente del sostenido por la Unión Soviética; si bien las experiencias de los países que implantaron el socialismo por vía revolucionaria muestran ser deudas de ese corpus, señala que tuvieron que adecuar los elementos ideológicos a las circunstancias históricas que les tocó vivir. Los socialismos existentes se convierten entonces en reelaboraciones del marxismo. En consecuencia, era

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 115.

¹¹⁶ Cfr. *ibidem*, pp. 133-135.

¹¹⁷ Cfr. *Populorum Progressio*, 22-40; *Documentos finales de Medellín*, II, 9 y 10.

ineludible construir un movimiento propio y Eggers Lan no duda en proclamar la necesidad de fundar una reelaboración nacional.

Se propone, por lo tanto, fijar los principios filosóficos de la nueva ideología. El primer problema que enfrenta es la concepción cristiana de la trascendencia, que el marxismo rechaza: la idea de un Dios ex-machina, al que el hombre queda enajenado. Eggers Lan retoma los argumentos de sus publicaciones anteriores acerca de las perspectivas extrínsecas (a las que ahora llama “creativistas”) y vuelve a utilizar el pensamiento teilhardiano como prenda de transacción entre marxismo y cristianismo: en el plan universal, cuya meta es el Omega, las partes se constituyen en centros de creación. Así, hombre y Dios forman una dinámica creadora que operativiza la construcción de la realidad a la medida de los designios divinos y permite superar la separación¹¹⁸.

Una vez superado el escollo del rechazo a la trascendencia en la dialéctica marxismo-cristianismo, Eggers Lan sostiene la existencia de dos teologías (aquella creada por las clases dominantes y la que interpreta a las clases sometidas), lo que puede explicar sus dos manifestaciones: las formas alienadas y las revolucionarias, a las que dividen “los mitos ingenuos con que manejamos el concepto de Dios”¹¹⁹. Las formas liberadoras de la religión deberían guiar a los creyentes a “consagrar sus energías a la empresa humana que se ofrece en estas horas de la historia”¹²⁰. No queda claro, nuevamente, si esa “empresa” es el establecimiento del reino de Dios en la tierra o de la sociedad sin clases pero el camino hacia aquélla parece ser la revolución.

Se incorporan en esta obra tres componentes nuevos a sus argumentos: la violencia, las medidas para el cambio social y el análisis de la factibilidad de su aplicación en la Argentina. Respecto a la violencia, Eggers Lan le asigna el papel de “una poda inevitable, difícilmente eludible en la empresa común”¹²¹. Sin embargo, no se define respecto al uso de la misma: si bien por una parte admite que consentir la explotación es más violento que forzar al amo a renunciar al esclavismo, por otra señala la necesidad de practicar una extrema paciencia ante la urgencia del cambio que se avecina. Las medidas para alcanzarlo son enunciadas con claridad programática: control estatal de la producción, colectivización de los bienes necesarios para asegurar un desa-

¹¹⁸ Cfr. EGGERS LAN, *Cristianismo y nueva...*, cit., p. 158.

¹¹⁹ EGGERS LAN, *ibidem*, p. 166.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 181.

¹²¹ *Ibidem*, pp. 186-187.

rollo autónomo, nacionalización de la banca y rechazo a la deuda externa¹²². Estas propuestas reafirman su aceptación de un camino particular de transformación, del que parece ignorar las dimensiones políticas.

Finalmente, con el fin de interpretar las posibilidades de aplicación de sus propuestas, traza el boceto ideológico de la realidad nacional en el que analiza la potencialidad revolucionaria con la que cuenta el país. Por primera vez Eggers Lan considera al peronismo como vía para la transformación nacional, reconociéndolo como única fuerza con representatividad popular que posee esta capacidad. Identifica a los obstaculizadores de la tarea revolucionaria: los sindicatos reformistas que dialogaban con el gobierno, el episcopado conservador, los sectores medios sin conciencia de clase, un ejército calificado de “casta parasitaria” que interfiere en la vida política y, finalmente, las fuerzas políticas tradicionales “enterradas piadosamente luego del golpe de Onganía”. Es especialmente crítico con el Partido Comunista de la Argentina y las agrupaciones marxistas a las que identifica como “grupos al acecho del levantamiento popular”¹²³. Frente a estos grupos, destaca aquellos con capacidad revolucionaria: los obreros de la zona azucarera agremiados en la FOTIA, el movimiento estudiantil, y, sobre todo, el peronismo como movimiento que supo reflejar los anhelos de personalización del pueblo argentino, permitiendo a los oprimidos tomar conciencia de su existencia como seres con derecho a la dignidad¹²⁴. Hace aquí su aparición uno de los elementos discursivos que caracterizaron al pensamiento católico radicalizado a partir de entonces: la revalorización del peronismo como vía exclusiva de la revolución nacional¹²⁵. Luego de rescatar la figura de Eva dentro del movimiento se centra en las discrepancias del peronismo con el marxismo para señalar que, a diferencia de éste, el peronismo propició la alianza de clases y reservó el enfrentamiento a la lucha contra el imperialismo. Sin embargo, las críticas devienen del análisis de lo que considera una deficiencia ideológica: la mentada tercera posición se

¹²² Cfr. *ibidem*, pp. 188-195.

¹²³ *Ibidem*, pp. 236-237.

¹²⁴ Cfr. *ibidem*, pp. 242-247.

¹²⁵ A comienzos de 1968 se organizó el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo, cuya opción por el peronismo lo convirtió en uno de los protagonistas del proceso político de los setenta. Sobre el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo, cfr. DOMINGO BRESCI (comp.), *Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo: Documentos para la memoria histórica*, Buenos Aires, Centro Salesiano de Estudios San Juan Bosco, 1994; MAGNE, *op. cit.*; MARTÍN, *Movimiento...*, cit.; GUSTAVO PONTORIERO, *Sacerdotes para el Tercer Mundo: “el fermento en la masa”*, 2 vols., Buenos Aires, CEAL, 1976; GABRIEL SEIDEDOS, *Hasta los oídos de Dios. La historia de los Sacerdotes para el Tercer Mundo*, Buenos Aires, San Pablo, 1999.

ponía al comunismo como opción política y no al socialismo como opción ideológica. Una vez aceptadas las diferencias entre ambas opciones se produciría el acercamiento de otros sectores que fueran capaces de revitalizar la “potencialidad revolucionaria del movimiento nacional”¹²⁶.

La obra política de Eggers Lan aquí analizada da cuenta del aparato argumentativo del período, conformado por la combinación de los discursos del marxismo humanista, del cristianismo posconciliar y, aún tímidamente, del nacionalismo popular¹²⁷. Sin embargo, su originalidad reside en la elaboración de un repertorio conceptual más sofisticado, que operaba en la traducción de principios marxistas a lenguaje cristiano. Su pensamiento, que evolucionó desde el énfasis puesto en el mensaje cristiano en favor del hombre hasta la aceptación de la lucha de clases y de la praxis revolucionaria, tuvo un fuerte impacto en el mundo intelectual de los católicos argentinos en los sesenta, y dio un perfil a la militancia del cristianismo revolucionario de los setenta.

CONCLUSIONES

Hacia mediados de los sesenta se produjo un proceso de diálogo entre cristianos y marxistas cuyo punto de partida fue la afirmación del papel del hombre en la construcción de una sociedad más justa. La coyuntura de la Iglesia en su etapa conciliar posibilitó este encuentro, inimaginable hasta entonces. La convocatoria al Concilio Vaticano II expandió un espacio de reflexión de la institución sobre la realidad social de los destinatarios de su mensaje, que venía delineándose desde la década del treinta con el humanismo de Maritain y el personalismo de Mounier. Para entonces, el pensamiento católico abría paso a la consideración del orden temporal, proceso marcado a partir del fin de la Segunda Guerra Mundial por la necesidad de repensar la situación de la Iglesia frente a un mundo destruido. Dos cuestiones centrales aparecían en las nuevas reflexiones teológicas: la preocupación por el sentido de la historia y la revalorización del papel del hombre en la construcción de la misma. El mensaje divino dejaba de ser atemporal para situarse en las necesidades del hombre en el aquí y el ahora, y en la urgencia de la praxis encaminada a satisfacerlas. Tanto la obra de Pierre Teilhard de Chardin como la *Nouvelle Théologie* abrieron paso a un nuevo paradigma eclesial. La aceptación de

¹²⁶ EGGERS LAN, *Cristianismo y nueva...*, cit., pp. 246-249.

¹²⁷ Cfr. PONZA, “Intelectuales y lucha armada...”, cit.

la historicidad condujo a la necesidad de comprender el mundo para transformarlo, lo que implicaba la utilización de los instrumentos analíticos proporcionados por las ciencias sociales. Así estas corrientes prepararon el gran viraje del pensamiento católico.

En los sesenta la Iglesia debía dar respuesta a los cambios operados en el mundo, y comenzó a repensar su función en el marco de los “signos de los tiempos”. Los documentos conciliares abrieron paso a las entrañas humanistas del cristianismo, y generaron la propuesta de una acción pastoral que considerara al hombre como centro de la Iglesia. Tanto *Lumen Gentium* como *Gaudium et Spes* dan cuenta del proceso de transformación operado en el discurso de la Iglesia, que asume la instauración de un orden temporal hecho a la medida de los designios divinos para el hombre y reconoce la urgencia de la acción transformadora. Pero es la *Pacem in Terris* la que marca un punto de inflexión: Juan XXIII llamaba a los católicos a intervenir en la vida política y a cooperar con los no católicos en el desarrollo de actividades en beneficio común. A partir de entonces se abrió la brecha para el diálogo con el marxismo.

Poco más tarde la Iglesia latinoamericana potenció el mensaje del concilio en la Conferencia de Medellín. La preocupación por el futuro de las poblaciones a las que asistían decidió a los obispos a declarar la opción preferencial por los pobres y articular el análisis de la realidad con el marxismo como instrumento. Su lenguaje se centra en la búsqueda de un nuevo orden social, que destierre las “estructuras de pecado” para imponer una justa distribución de los bienes de la tierra. Estos avances no son ajenos a la propia encíclica *Populorum Progressio* que trajo al tapete la discusión acerca de la violencia justa y de la situación internacional, con fuertes denuncias al colonialismo.

Estas transformaciones operaban en un contexto de expansión del marxismo y de su conversión en el sistema dominante en el análisis de las ciencias sociales, de la que la Iglesia no escapaba. A partir de entonces los encuentros entre católicos y marxistas se hicieron frecuentes. La formalización de lo que se conoció como el diálogo católico-marxista se produjo en una serie de encuentros públicos en Europa, en los cuales los representantes de la teología politizada esgrimieron la necesidad del cambio social que propiciara el advenimiento del reino de Dios en la tierra. Si bien el diálogo público europeo cesa en 1968, su impronta había abierto el camino hacia la radicalización del sector cristiano, que consideró como imperativo la praxis liberadora para el logro de la meta histórica de la esperanza.

En la Argentina parte del sector católico comienza a recibir las novedades del diálogo europeo, originando una interpretación política de los textos bíblicos. Si bien desde los años cuarenta el humanismo cristiano y el personalismo comenzaban a considerar la historicidad del mensaje de Cristo, la necesidad del compromiso en la praxis se intensificó a partir de los documentos conciliares. Muchos católicos se despojaron entonces de su monolitismo doctrinario y avanzaron en un diálogo del que no salieron indemnes. El diálogo público organizado en 1965 da cuenta de la importancia que el debate de ideas había adquirido en la época.

Entre los receptores de estas novedades, Conrado Eggers Lan dio forma al discurso que impuso en los años siguientes una nueva modalidad de conciencia en el sector. Sus primeras publicaciones están enmarcadas en las propuestas humanistas y, especialmente, en el personalismo. En ellas plasma la idea de una revolución no violenta, protagonizada por un “hombre nuevo”, que pueda abocarse al cambio de estructuras materiales y espirituales. Como intelectual católico, Eggers Lan tenía acceso al conjunto de elaboraciones teóricas que circulaban en las diversas publicaciones, poniendo especial interés en las obras de Teilhard de Chardin y su mensaje acerca del sentido evolutivo del plan de salvación que culminaría en un sistema social más justo, producto de un alto grado de conciencia. Para Eggers Lan el pensamiento de Teilhard de Chardin es el punto de inflexión a partir del cual marxistas y cristianos pueden encontrar razones para una praxis común.

En este sentido, sus reflexiones comienzan a operar una traducción de principios entre ambas filosofías. Para comienzos de los sesenta, los católicos fueron sacudidos por el impacto de algunas transformaciones que impactaron en la urgencia de una praxis: entre ellas, el comunismo había llegado a América Latina de la mano de la Revolución cubana. Las discusiones comenzaron entonces a girar en torno a las propuestas que el cristianismo podía hacer para proporcionar una alternativa, o bien, para sumarse al llamado revolucionario. Predominaba la creencia en la inminencia de la revolución, y Eggers Lan analizó el sino de la misma a partir de entonces, intentando compatibilizar marxismo y cristianismo. Una de las líneas argumentales más fuertes en su obra aquí analizada es la existencia en ambas filosofías de un corpus de ideas olvidadas en la institucionalización de los mismos: el humanismo se convierte en el hilo conductor que permitía pensar en la compatibilidad, si bien no filosófica, por lo menos en el campo de la acción humana. Otro de los núcleos argumentales presentes es la construcción de una ideología que hiciera viable el papel de los católicos en el proceso de transformación de las estructuras. La publica-

ción de *Marxismo, cristianismo y revolución social* señala una novedad: la incorporación a su repertorio argumental de la lucha de clases, a la que trata de conciliar con la manifestación del amor cristiano. *Cristianismo, ideología y revolución*, constituye un avance en la formación del pensamiento radical: la opción por el socialismo y el llamamiento a convertirse en el fermento de la historia posicionaban a los cristianos ante la urgencia de los tiempos.

Sin embargo es con la publicación de *Cristianismo y nueva ideología* cuando llega a definir lo que consideraba el perfil de la militancia católica: la praxis como sentido último de la fe, fundamentada en la aceptación del “movimiento nacional”. La confrontación de sus argumentos con la realidad nacional le permite identificar al peronismo como única fuerza política que tiene posibilidad revolucionaria. Eggers Lan anticipa, de este modo, la opción por el peronismo que comenzó a trazarse fuertemente en sus obras a partir de 1970, y se manifestó en otros sectores del clero nacional (especialmente en el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo), delineando el perfil de la militancia católica.

Cristianismo, marxismo y la opción por un movimiento nacional sustentaron esta empresa intelectual que terminó trasladando a extensos grupos de militantes religiosos a la acción política. Si bien es discutible la influencia de los libros sobre la acción, la fuerza catalizadora y profética del mensaje no pudo menos que haber impactado en la conciencia de quienes se sintieron llamados a forjar en la tierra el reino de Dios.