

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

Doctrina Social de la Iglesia y mesianismo cristiano [Social Doctrine of the Church and Christian messianism]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Duquoc, Charles
Publisher	Asociacion Iglesia Viva
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-06-17 01:23:01
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/222705

DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA Y MESIANISMO CRISTIANO

Por CHRISTIAN DUQUOC

“Cuando los pobres atacan a los ricos como si éstos hubiesen acaparado los bienes de otros, no sólomente actúan contra la justicia y la caridad sino también contra el sentido común, ya que, si quisieran, podrían mejorar su propia condición mediante un trabajo honrado” (Benedicto XV, Encíclica *Ad beatissimi*, 1914).

El padre Chenu, citando este texto en su libro *La doctrina social de la Iglesia como ideología* (París, Cerf, 1979), hace este comentario:

“Cierta teocentrismo apoya enojosamente una ideología desprovista de la más mínima comprensión del drama de la humanidad, y, lo que es peor, por el mismo hecho ha perdido toda referencia al mesianismo evangélico. La predicación de la resignación obstaculiza el discernimiento y la denuncia del pecado de un mundo que disgrega los derechos sociales de la persona”.

El texto de Benedicto XV citado más arriba testimonia hasta qué punto el temor de la destrucción de la sociedad obsesiona al poder pontificio. Efectivamente, Benedicto XV continúa así:

“Es superfluo recordar a qué consecuencias, no menos desastrosas para los individuos que para la sociedad, conduce la lucha de clases. Todos contemplamos y deploramos la frecuencia de huelgas que paralizan súbitamente el curso de la

vida social en sus operaciones más necesarias; lo mismo sucede con los levantamientos y agitaciones populares, que desembocan con frecuencia en el empleo de las armas y la efusión de sangre” (ibid.).

Este temor a la destrucción de la sociedad lleva a sobreestimar los remedios morales. Sobreestimación tanto más asombrosa cuanto que León XIII, en la introducción de la encíclica *Rerum Novarum*, ya había denunciado vigorosamente el mal en 1891:

“Poco a poco, el tiempo fue entregando a los trabajadores, solitarios y sin defensa, a la inhumanidad de los empresarios y a la desenfrenada codicia de los competidores. Hizo aumentar el mal la voraz usura, practicada por hombres ávidos de ganancias, llenos de insaciable codicia. Añádase a esto el monopolio de la producción y del comercio, en manos de un reducido número de opulentos y adinerados, que ha impuesto poco menos que el yugo de la esclavitud a una muchedumbre infinita de proletarios” (nº 2).

En esta denuncia casi profética de la opresión económica hecha a fines del siglo XIX, ¿no existía una aurora de mesianismo? ¿Qué es lo que se oponía al desarrollo de tal germen hasta el punto de que el moralismo de la encíclica *Ad beatissimi* de Benedicto XV reemplazara toda veleidad mesiánica? La doctrina social de la Iglesia, ¿ha sido reorientada en una perspectiva mesiánica por las posteriores *Gaudium et Spes*, del Vaticano II, *Populorum progressio*, de Pablo VI (1967) y *Sollicitudo rei socialis*, de Juan Pablo II? Estas son las cuestiones que me propongo tratar en los tres apartados siguientes: primero, el obstáculo; luego, el momento del Vaticano II; finalmente, el utopismo o el mesianismo de Juan Pablo II.

1. EL OBSTÁCULO

La antigua doctrina social, tal como se presenta hasta el Concilio Vaticano II, parece orientarse en sentido anti-mesiánico. Ello, en razón de un doble obstáculo: la persuasión de que la Iglesia católica es la mediadora de la paz social; y la convicción de que la religión no contiene ninguna referencia real a la transformación efectiva del mundo.

El primer obstáculo es discernible en un texto de León XIII (*Rescriptum Novarum*, nº 8):

“Confiadamente y con pleno derecho, abordamos la cuestión (la miseria de la condición obrera), por cuanto se trata de un problema cuya solución probable sería ineficaz si no se buscara bajo los auspicios de la religión y de la Iglesia...”.

Ahora bien, la segunda convicción muestra que tal llamada de la Iglesia no se apoya en lo que, en sus raíces bíblicas, se acercaría a la intención mesiánica, sino que, en una perspectiva escatológica, relativiza radicalmente este mundo para, lejos de confortar la revuelta de las clases pobres, invitarlas a la paciencia y a la resignación. Cito un texto de León XIII que describe perfectamente el obstáculo del que hablamos:

“No podemos, indudablemente, comprender y estimar en su valor las cosas caducas sino fijando la mirada en la otra vida que es inmortal, suprimida la cual se vendría inmediatamente abajo toda especie y verdadera noción del bien. Más aún, el universo entero se convertiría en un impenetrable misterio. Sólo viviremos la verdadera vida cuando hayamos salido de este mundo. Esta verdad, que nos enseña la misma naturaleza, es dogma cristiano y fundamento de la razón y ser de la religión. Pues Dios no creó al hombre para estas cosas frágiles y perecederas, sino para las celestiales y eternas, dándonos la tierra como lugar de exilio y no de residencia permanente” (nº 10).

Estamos muy lejos de las perspectivas bíblicas del mesianismo, las cuales articulan la transformación efectiva de la sociedad (instauración de una sociedad sin opresión) y la venida del Reino. Del mismo modo, no es de extrañar que, en el documento de León XIII, la denuncia de la miseria obrera derive primordialmente hacia la polémica contra el socialismo que piensa instaurar un Reino de Dios en la tierra, y, en segundo lugar, hacia la exaltación de las virtudes morales, animadas por la pastoral eclesiástica, como solución al antagonismo entre ricos y pobres, pues, escribe León XIII, la Iglesia “ambiciona estrechar la unión entre las dos clases hasta llegar a unir las mediante los lazos de una verdadera amistad”. Brevemente, la causa de la miseria es solamente el pecado. La conversión cristiana de los individuos de una y otra clase social llevaría a resolver su antagonismo. El moralismo ha sustituido las miras mesiánicas.

2. EL MOMENTO CRUCIAL DEL VATICANO II

El padre Chenu (op.cit. p.66) escribe a propósito del uso de los "signos de los tiempos" (término introducido por Juan XXIII en su encíclica *Mater et Magistra*):

"El más allá de la historia no se presenta como historia de otro mundo, sino como cumplimiento radical de este mismo mundo, donde las personas se reconocen en la responsabilidad colectiva de su destino, percibiendo a la vez la trascendencia respecto al mundo, es decir, su libertad y su vocación total de comunión". Y concluye: "Entre los signos de los tiempos, Juan XXIII, con luz profética, inscribe la situación de los pobres, clientes principales de la esperanza mesiánica. Iglesia de testimonio y no Iglesia de poder".

Chenu habría podido recordar que esa inscripción se produce en un contexto de liberación: la de los países colonizados y la de las mujeres. Y que en tal liberación, los pobres y las mujeres no sólo son clientes sino actores. En efecto, ¿de qué trata la *Gaudium et Spes*, la constitución conciliar sobre el mundo de nuestros días? Trata de reconocer la actividad de hombres y mujeres en un proceso de liberación de las distintas formas conocidas de opresión. La Iglesia católica ya no es aquí mediadora, como en *Rerum novarum*; es, a la vez, acompañante e intérprete. La función es infinitamente más modesta, pero la esperanza es mayor. No se trata de apelar a la resignación a fin de preservar a cualquier precio la paz civil, como aparecía en la encíclica de Benedicto XV. Partiendo del análisis de las disfunciones y contradicciones de la sociedad, no se trata de aplicar una doctrina moral elaborada por el Magisterio católico, sino de suscitar la práctica transformadora de las relaciones sociales, práctica de la que los cristianos no tienen el monopolio, pero en la que pueden discernir la potencialidad mesiánica, es decir, la esperanza.

En consecuencia, aunque las tomas de postura todavía son muy tímidas, el Vaticano II, siguiendo a la encíclica *Mater et Magistra* de Juan XXIII, inaugura una nueva comprensión de la función de la Iglesia católica en el mundo socio-político, recusando la idea de ruptura entre la venida del Reino y la transformación efectiva de la sociedad. El Vaticano II nos conduce a la proximidad de los cauces mesiánicos. Sin embargo, las discusiones y controversias suscitadas por este Concilio han puesto de manifiesto su ambigüedad: lo anima un nuevo so-

plo, un nuevo espíritu, se dice frecuentemente; pero éste raramente ha encontrado formas concretas para su nueva orientación. También el Vaticano II contraponen a menudo “doctrinas arcaicas” y modernas. Su articulación hace pensar. Según las opciones, se intentará situar el Vaticano II en la órbita de un mesianismo de liberación o se tratará de retenerlo en los límites de la prudencia social de las encíclicas de León XIII y de Pío XI. La cuestión no ha sido zanjada. Pero una nueva problemática se anuncia con la aparición de *Sollicitudo rei socialis*, de Juan Pablo II (diciembre, 1987).

3. UTOPISMO Y MESIANISMO DE JUAN PABLO II

Inicio mi reflexión con dos textos de Juan Pablo II, particularmente significativos, a mi modo de ver, de una orientación inédita:

“El verdadero desarrollo, según las exigencias propias del ser humano, hombre o mujer, niño, adulto o anciano, implica sobre todo por parte de cuantos intervienen activamente en ese proceso y son sus responsables, una viva conciencia del valor de los derechos de todos y de cada uno, así como de la necesidad de respetar el derecho de cada uno a la utilización plena de los beneficios ofrecidos por la ciencia y la técnica” (nº 33).

Este es el segundo texto:

“En el orden internacional, o sea en las relaciones entre los Estados, o, según el lenguaje corriente, entre los diversos ‘mundos’, es necesario el pleno respeto de la identidad de cada pueblo, con sus características históricas y culturales... Tanto los pueblos como las personas individualmente deben disfrutar de una igualdad fundamental sobre la que se basa, por ejemplo, la carta de la Organización de las Naciones Unidas, igualdad que es el fundamento del derecho de todos a la participación en el proceso de desarrollo integral” (nº 33).

Yo diría que estos dos textos son utópicos, pues, por una parte, uno lleva hasta el extremo el derecho al uso de los mejores hallazgos de la ciencia y de la técnica, y el otro mantiene el derecho de todas las culturas a existir en una civilización mundial impuesta por la planetarización de la ciencia y de la técnica. Y afirmo que estos textos son utópicos porque no mencionan las contradicciones posibles entre los

efectos de uno y otro derecho —sin que en ello exista mala voluntad—. Efectivamente, se ha comprobado que la introducción de la técnica en una cultura que no la ha producido, transforma esa cultura.

Estos dos textos utópicos testimonian un cambio considerable de la doctrina social tal como la entendía León XIII, quien, en su crítica del socialismo escribe:

“El primer principio a desarrollar es que el hombre debe aceptar la necesidad de la naturaleza que imposibilita en la sociedad civil situar a todos al mismo nivel. Sin duda es eso lo que persiguen los socialistas. Pero contra la naturaleza todos los esfuerzos son vanos. Es aquella la que, en efecto, ha establecido entre los hombres diferencias múltiples y profundas: diferencias de inteligencia, de talento, de salud, de fuerza; diferencias necesarias, de las que se deduce espontáneamente la desigualdad de condiciones. Por otro lado, esa desigualdad se torna en provecho de todos, tanto de la sociedad como de los individuos”.

Estamos muy lejos de la utopía del desarrollo. Esta utopía, rompiendo con la prudencia de las primeras encíclicas, ¿se inscribe en el despertar del pensamiento mesiánico? Es lo que intentaremos dilucidar a propósito de la encíclica de Juan Pablo II, denunciadora de las disfunciones económicas actuales y de las desigualdades sociales que resultan de ellas, y, a la vez, llena de esperanza en cuanto a la capacidad transformadora de la ciencia y de la técnica si se respeta la Carta de los derechos.

Precisemos lo que se entiende por utopía. En nuestros días, la palabra *utopía* no designa lo mismo que significó para Tomás Moro: una sociedad sin conflictos, revés de la sociedad presente contemplada con una mira crítica. Hoy se trata, más bien, de una mirada idealista que vehicula el deseo de transformación de la sociedad. Mientras que la utopía, para Tomás Moro, se proponía de forma precisa y detallada, hoy día se rechaza cualquier formulación jurídica que configure de modo casi administrativo ese soñar despiertos en una sociedad distinta. Es suficiente un sueño impreciso. Así, Juan Pablo II no concreta en absoluto de qué manera puede subsistir cualquier forma cultural en un mundo científico-técnico en expansión planetaria. Ni explica en modo alguno cómo podrá impedirse la destrucción de la cultura de los indios del Amazonas por efecto de unos hechos que cambiarán radicalmente sus vidas y, sin duda alguna, desmantelarán sus mitos —sean

cuales sean las intenciones de los prosélitos de la ciencia y de la técnica—. Un utópico, en el sentido antiguo del término, se habría preocupado por diseñar la sociedad en la que debieran coexistir dos culturas tan radicalmente diferentes. Juan Pablo II no dice palabra: su utopía pone de relieve el deseo y la ensoñación. Puede contener una dinámica transformadora, pero no supone un proyecto.

¿Cabe, pues, hablar de un mesianismo que asuma la utopía de forma activa y responsable? Se impone indicar cuál es el sentido del *mesianismo*, tan apreciado por el padre Chenu. El mesianismo, en su sentido preciso, no es un simple deseo. Representa la convicción de que un líder personal o un pueblo ha sido encargado de una misión grandiosa por parte de Dios: hacer venir su Reino a este mundo, Reino de paz y de justicia, de manera que toda clase de opresión quede desterrada. El fiador de la actividad mesiánica siempre es Dios; su sujeto una persona o un pueblo. El mesías, personal o colectivo, es un elegido. Pero de la problemática evangélica se desprende que Jesús, habiéndose confesado el Mesías, abolió el histórico mesianismo personal que, a partir de entonces, queda a cargo del pueblo, receptor del Espíritu. Los teólogos de la liberación han puesto de relieve esta nueva orientación, proveniente de la práctica de Jesús.

En este sentido, ¿qué decir de la doctrina social, tal como ha sido propuesta por Juan Pablo II? En mi opinión se la puede calificar de mesiánica en sentido amplio: esta doctrina pretende producir una transformación del mundo en el sentido del Reino, Reino de paz y de justicia; un Reino en el que desaparecería la opresión; un Reino en el que todos participarían de la abundancia de bienes en una forma de convivialidad.

Pero si nos atenemos al sentido preciso del término “mesianismo”, esta doctrina no se identifica con él. Y ello por una sencilla razón: Juan Pablo II no indica quién es el sujeto de esa transformación radical, al contrario del mesianismo bíblico que designa bien un individuo, bien un pueblo. Juan Pablo II desconfía de la teología de la liberación. Teme que la designación del sujeto “portador” haga bascular la doctrina hacia un programa de acción política gestionado por un grupo determinado. En ese sentido, se distancia de la interpretación latinoamericana, de la opción por los pobres. Esta interpretación designa el sujeto mesiánico: los oprimidos; ellos son la “fuerza histórica” que provoca la venida del Reino. Las reticencias de Juan Pablo II ante esta interpretación, a pesar de su denuncia en estilo profético de las injusticias sociales, explica que la encíclica *Sollicitudo rei socialis* acabe en

reflexión ética. Se trata, ciertamente, de “doctrina social”, pero no de la carta de un movimiento social, protagonizado por un sujeto histórico concreto. Juan Pablo II, a pesar de sus manifestaciones entusiastas, no va más allá de la presentación de un ideal utópico de orden ético. El Papa plantea exigencias, pero no se constituye en líder de un pueblo. No señala ningún sujeto histórico —lo sería la Iglesia— de esa transformación que juzga necesaria; el Papa se limita a enunciar los derechos.

4. CONCLUSIÓN

Esta rápida reflexión conduce a una doble constatación: en un primer momento, la Doctrina social, a pesar de sus acentos proféticos, pretendía tan sólo la regulación pacífica de la sociedad tradicional, en la que cada cual, tratado con justicia, podría encontrar su lugar, frecuentemente modesto. La primera forma de la doctrina social, anterior al Vaticano II, no apunta a la utopía.

A partir del Vaticano II se produce un cambio: el sueño utópico entra en escena. Y este sueño tiene valor para el mundo de hoy, no sólo para el otro mundo. Sin embargo, esta ensoñación permanece dentro del orden de la doctrina ética, no es mesiánica puesto que la doctrina no señala el sujeto. Juan Pablo II ha abandonado la antigua idea de que la Iglesia es la mediadora de la transformación, pero no indica quién es en adelante tal mediador. Pero no es imposible que esta orientación a la vez profética en la denuncia, utópica en la pretensión, restrictiva en la designación de actores, sea un camino para el porvenir más adaptado al pluralismo de nuestra sociedad.

2 de Abril de 1991

(Traducción: IGLESIA VIVA)